STIMMEN AUS MARIA-LAACH

Dei
Sub Numine
Viget

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Zwölfter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des zwölften Bandes.

Recensionen.

Miscellen.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu [1].

II. Ihre Geschichte.

Das Zweite, das bei den großen kirchlichen Andachten unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Geschichte ihrer Entstehung, Einführung und Verbreitung in der Kirche. Diese Geschichte ist stets anziehend für uns, als ein Bruchstück der Geschichte unserer Kirche, sie ist auch belehrend und erhebend, denn wir stehen da vor einem Werke Gottes. Gott ist überall groß, weise und mächtig, vor Allem aber in den Veranstaltungen für seine Kirche. Er läßt sich von Zeit zu Zeit gnädig herab, zu seiner Creatur zu sprechen, er findet Entgegenkommen und Widerstand, er segnet die Bereitwilligkeit und bricht die Widersetzlichkeit in seiner eigenthümlichen Weise — dieß ist an und für sich schon ein äußerst lehrreiches und erhebendes Schauspiel. Für die Andachten selbst bietet aber zugleich diese Geschichte in ihrem Zusammenhange einen vollgiltigen äußeren Beweis, daß sie göttlichen Ursprunges sind und daß Gott

---

[1] Einem uns ausgedrückten Wunsche entsprechend berichtigen wir gerne einige kleine Irrthümer, welche sich im ersten Aufsatz über dieses Thema Bd. XI. S. 377, Anm. 3 vorfinden. Anstatt der Worte (Zeile 8 von unten): ‚das eigentliche Object ist ihnen die Liebe, ein untergeordnetes, nebensächliches das leibliche Herz' lese man: ‚das hauptsächliche (primäre) Object ist ihnen die Liebe, das untergeordnete (secundäre) das leibliche Herz'. Übrigens geht aus der ganzen Anmerkung hervor, daß das Wort ‚nebensächlich' in der gewünschten Bedeutung gemeint war. Die in der nämlichen Anmerkung, S. 378, Z. 4 von oben, gesetzten Anführungszeichen („nebensächlichen") verdanken einem Versehen des Setzers und des corrigirenden Redacteurs ihr Dasein und sind also zu tilgen. Auch wolle man statt ‚nebensächlichen' lesen ‚untergeordneten'. Endlich ebendaselbst Zeile 6 von oben sollte der Satz: ‚daß alle Anreden an das göttliche Herz bloß im figürlichen Sinne zu nehmen seien' vollständiger und präciser lauten: ‚daß alle Redewendungen bezüglich des leiblichen Herzens figürlich zu nehmen seien, sofern sie nicht rein vegetative Functionen oder physiologische Zustände und Affectionen bezeichnen, welche von Gemüthsbewegungen herrühren'. R. C.

allein es ist, der sie nach den Planen seiner ewigen Weisheit erweckt, einführt und verbreitet.

Wenn je eine, dann ist es die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu, welche in ihrer Entstehung und Entwicklung diesen Charakter der Göttlichkeit an sich trägt. Wir können uns ihre Geschichte in drei Hauptmomenten vorführen: erstens in dem Werkzeuge, das Gott zur Einführung der Andacht erwählte, zweitens in den Hindernissen und Schwierigkeiten, auf welche die Verbreitung der Andacht stieß, und drittens in der allmählichen Bewältigung dieser Hindernisse bis zu einem vollständigen und glänzenden Siege.

I.

Paray le Monial, der Ausgangspunkt unserer Geschichte, ist ein Landstädtchen der französischen Bourgogne, in der Diöcese Autun; es liegt in einer Ebene an dem Flüßchen Bourbince und wird von den schönsten Platanen bekränzt. Das Wahrzeichen des Städtchens ist die stattliche Benedictiner-Basilika, erbaut von dem hl. Hugo von Cluny, in deren Schatten sich seit dem Jahre 1626 ein armes Klösterchen der Visitation angebaut hatte. Schon manch' weltflüchtige Seele war seit dessen Gründung über den kleinen Platz vor der Kirche geeilt und hinter dem Gitter verschwunden, um sich im Schatten des Heiligthums zu begraben. Am 25. Mai 1671 schritt ein junges Fräulein an der Seite eines stattlichen Mannes mit ähnlichen Gedanken auf die Klosterpforte der Visitation zu. Sie war aber so auffallend sorgfältig und reich gekleidet und so lebhaft in ihren Geberden der Freude, daß die Leute stehen blieben, ihr nachsahen und verwundert fragten, ob die auch wohl geeignet sein werde für eine Nonne der Visitation [1]. Sie war es aber doch. Was sie so freudig bewegte, war gerade das reine Glück, der Welt zu entsagen, in der Nähe ihres höchsten Gutes zu leben und „oft communiciren" zu können. Es war dieses Fräulein Margaretha Maria Alacoque; sie kam mit ihrem Bruder, um über ihren Eintritt zu verhandeln, und nie seit der Gründung des Ordens hatte eine Postulantin mit solchen Berechtigungen an der Pforte eines Klosters der Heimsuchung angeklopft. Sie kam nicht als eine Fremde und Unbekannte; längst waren sie und der Orden in den Ideen der göttlichen Vorsehung verbunden, der Orden

[1] Selbstbiographie der Seligen in Vie et oeuvres de la B. Marg. Marie Alacoque. Publication du Monastère de la Visit. de Paray le Monial. T. I. p. 311.

war eigentlich für sie gegründet, denn durch sie sollte er das werden, wozu er in den Plänen der göttlichen Weisheit auserwählt war.

Im Jahre 1615 hatte der hl. Franz von Sales mit der hl. Franziska von Chantal den Orden der Visitation gegründet, aber, wie er selbst oft lächelnd sagte, verdiente Niemand weniger den Namen eines Stifters als er, da er alles gethan, was er nicht gewollt, und nichts von dem, was er gewollt habe [1]. In der That beabsichtigte der Heilige, durch die Visitation den thätigen Orden der barmherzigen Schwestern zu stiften, aber durch unvorhergesehene Zwischenfälle wurde aus demselben ein beschaulicher Orden, in dem auch ältere, weltmüde Herzen Ruhe finden konnten. War es also dieses, was Gott beabsichtigte? Nein, dieses war bloß die entfernte Vorbereitung. Nach dem Plane Gottes sollte die Heimsuchung nicht bloß das glückliche Eiland sein, das die Welt mit dem Duft der Tugenden des beschaulichen Lebens würzen werde, sondern das Paradies, in dem der Lebensbaum der Herz-Jesu-Andacht gepflanzt und von dem ihre belebenden Früchte der ganzen Kirche mitgetheilt würden. Es ist unläugbar, daß der Heilige um diese Bestimmung seines Ordens wußte. In seinen Schriften und Briefen nennt er die Töchter der Visitation die Anbeterinnen und Dienerinnen, die Nachahmerinnen und Töchter des göttlichen Herzens; die Visitation ist ihm das Werk und das Heiligthum des Herzens Jesu; ihre Wurzel ist das Herz des Erlösers selbst und ihre Mitglieder sind dessen Zweige; deßhalb gab er dem Orden zur Grundlage die Demuth und Sanftmuth, die Tugenden des Herzens Jesu, und zum Wappen geradezu das göttliche Herz mit der Dornenkrone und dem Kreuze. Letzteres theilte er der hl. Franziska mit als „so einen Gedanken", der ihm bezüglich des neuen Institutes gekommen war und zwar am 11. Juni 1611, der in jenem Jahre richtig der Freitag nach der Frohnleichnamsoctav war. Der heilige Stifter sah „Großes voraus mit seinem Orden, ja Größeres, als die Menschen zu denken im Stande waren" [2], allein Alles noch in weiter Ferne, es sollte erst verwirklicht werden durch den Eintritt der sel. Margaretha, der am 20. Juni 1671 erfolgte. Sie hüllte sich noch tief in den weißen Novizenschleier, als eine heiligmäßige Ordensschwester in Paray, welche Gott durch besondere Mittheilungen begnadigte, ausdrücklich versicherte, diese

---

[1] Esprit de S. François de Sales. Migne, T. II. p. 78.

[2] Siehe die Belegstellen für alle diese Daten bei Bougaud, Hist. de la B. Marg. Marie. 3me édition. Paris 1875, ch. 8.

Novizin werde das Segenskind sein, dessen sich Gott bedienen würde, um eine heilbringende Andacht in der Kirche einzuführen [1].

Aber wer war denn nun Margaretha und welche Mittel brachte sie zu diesem Berufe mit? Margaretha war das Kind bürgerlicher Eltern aus dem Dorfe Verosvres in der Nähe von Paray und hatte als Aussteuer nur ein höchst glückliches Naturell, einen ruhigen, klaren Verstand, ein richtiges Urtheil, ein Herz voll Edelsinn und Empfänglichkeit für die höchsten Tugenden und von wunderbarer Nachhaltigkeit und Energie, nebst einer in Unschuld und Heiligkeit verlebten Jugend. Das war allerdings ein Kapital, mit dem sich rechnen ließ, allein zu einem solch außerordentlichen Berufe reichte es doch nicht aus. Gott selber mußte eintreten und sein Werkzeug bilden.

Es kam der Heiland selbst, übernahm die Vorbereitung und führte sie in die „königliche Schule seines Herzens", um sie mit dem Zwecke zu verähnlichen, für den er sie ausersehen [2]. In dieser Schule sollte sie sich drei Lehrstücke aneignen. Das erste war das Gebet und die Vereinigung mit Gott. Von der ersten Zeit des Noviziates an [3] würdigte der Heiland sie seiner fortwährenden, fühlbaren Gegenwart, die ihr Wesen ganz in sich zog und sie mit einer solchen Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät erfüllte, daß sie, allein gelassen, nur auf den Knieen schrieb, las und arbeitete. Nichts, auch nicht die zerstreuendsten, verwirrendsten Hausgeschäfte, in denen man sie absichtlich herumjagte, konnten ihre Gedanken von Gott abziehen. Stets war sie wie in Gott versunken, und in den sieben bis zwölf Stunden, welche sie oft hintereinander in der Kirche gleich einer Marmorstatue, ohne sich zu rühren, dem Gebete oblag, erstieg sie die höchsten Stufen der Vereinigung mit Gott. Ihr Leben wurde ein fortwährendes Gebet, sie konnte nicht anders mehr als an Gott denken. „Weißt du, warum ich dir so reichliche Gnaden schenke?" sagte einst der Heiland zu ihr. „Um dich zu einem Heiligthum zu machen, in dem das Feuer meiner Liebe unaufhörlich brennt ... Ziehst du dich von meiner Gegenwart zurück, dann wisse, daß ich es dich und alle, die daran Schuld sind, empfindlich werde fühlen lassen." [4]

Nebenher lief das zweite Lehrstück der Entsagung und Losschä-

---

[1] Daniel, Hist. de la B. Marguérite, ch. 5. p. 43.
[2] Selbstbiographie der Seligen. T. I. p. 326.
[3] Bougaud, ch. 5. p. 116.
[4] Vie et oeuvres. T. I. p. 48. 64.

lung. Mit unerbittlicher Strenge und mit göttlicher Eifersucht wachte der Bräutigam über alle Regungen und Neigungen ihres Herzens. Alles, was sich nicht rein auf ihn bezog, mußte abgestreift, der leiseste Widerstand gegen seinen Willen gebrochen werden; kein Anatom kann die Fibern eines Wesens so los und ledig legen, wie er das Herz der Seligen von sich selbst losschälte. Sehr streng war das Begegnen, wenn sie nur den leisesten Rückblick auf sich hatte. „Du mußt wissen, daß ich der Lehrmeister der Heiligkeit bin. Ich bin rein und kann keine Makel dulden. Deßhalb wandle in Einfalt des Herzens, mit gerader und reiner Absicht in meiner Gegenwart. Nicht die geringste Ungeradheit leide ich ... und wenn ich gütig deine Schwächen ertrage, so bin ich nicht minder streng und scharf, deine Untreue zu bestrafen ... Ich habe in deinem Herzen die Herrschaft der reinen Liebe begründet und mit Niemand theile ich es."[1] So redete er zu ihr bei mehr als einer Gelegenheit. Daher gelangte sie zu einer solchen Reinheit und Selbstlosigkeit, daß ihr alles, was Andern eine Annehmlichkeit bietet, zur Bitterkeit und Qual wurde. Nichts kreuzigte sie mehr als der Befehl, die Gnadenbezeugungen, deren sie gewürdigt ward, zu offenbaren.

Das dritte Lehrstück lautete: „gerne leiden". Der Heiland machte ihr bemerkbar, daß sie nur dann die Schülerin und Braut seines Herzens sein könne, wenn sie liebe und suche, was sein Herz hienieden einzig gesucht und geliebt, nämlich Leiden und Verdemüthigung. Deßhalb zeigte er sich ihr oft in den blutigen Scenen seines Leidens und wies sie auf ein Kreuz hin, das zuerst in der üppigsten Blumenfülle prangte, nach und nach aber die Rosen abwarf und zum schrecklichsten Marterholz, voll Dornen und Stacheln wurde. „Siehe da," sagte er, „das Lager meiner keuschen Bräute." Dieses Kreuz sollte ihr Geschenk sein, daran sollte sie geschlagen werden und in der Flamme der Liebe verlodern. Das erfüllte sie mit einem unersättlichen Hunger nach Leiden, Schmerzen und Verdemüthigungen, und nichts, weder die selbstgewählten Strengheiten, noch das volle und bittere Maß der mystischen Leiden, das ihr außergewöhnlicher Zustand über sie ergoß, nämlich die Verdächtigungen, die Verdemüthigungen und die peinigende Furcht, sich getäuscht zu sehen, konnten diesem Verlangen nach Kreuz genügen. Dieses edle Herz kannte bloß drei Wünsche: zu lieben, zu leiden und zu sterben; jede Stunde hielt sie für verloren, die ihr keine Leiden

[1] Selbstbiographie p. 318. 324.

brachte [1]. Das war die erhabene Schule des göttlichen Herzens und die jugendliche, eifrige Margaretha entsprach dem Unterrichte mit glänzendem Erfolg. Die ehrwürdige Mutter von Saumaise, die sechs Jahre ihre Oberin war, bezeugt, nie habe Margaretha nur einen Augenblick von dem Entschluß abgelassen, Gott in ihrem Herzen zur vollständigen und absoluten Herrschaft zu verhelfen . . . nie habe sie dem Leibe oder der Seele ein Vergnügen gestattet . . . kein Ehrgeiz und keine Vergnügungssucht habe so erpicht auf Ehre und Genuß sein können, wie sie nach Kreuz, nach Leiden und Verdemüthigungen getrachtet [2].

Das Werkzeug war nun bereitet: durch die Entsagung von sich losgetrennt, durch das Gebet mit Gott vereint und durch die Liebe zum Leiden mit ungewohnter Energie gestählt. Jetzt konnte Gott sein Werk weiter führen. Er fing an, ihr in Offenbarungen die Geheimnisse seines göttlichen Herzens zu enthüllen. Der Hauptoffenbarungen sind drei. Die erste erhielt die Selige ein Jahr nach ihrer Profession, am 27. December 1673, am Feste des hl. Johannes [3], genau dreihundert dreiundfünfzig Jahre, nachdem am selben Tage der hl. Gertrud die berühmte Vision über das göttliche Herz zu Theil geworden war. Der Heiland zeigte ihr sein Herz gerade so, wie wir es jetzt bildlich dargestellt sehen, und sagte, er könne die Flammen seiner Liebe zu den Menschen nicht mehr in seiner Brust bergen, er müsse ihnen die Schätze seines Herzens offenbaren, um sie vom Verderben zu retten, und zu diesem Zwecke habe er sie erwählt. Im Jahre darauf, 1674, erfolgte die zweite Offenbarung. Zum ersten Mal hörte sie damals aus dem Munde des Heilandes die traurige und wehmüthige Klage über die Undankbarkeit der Menschen; er forderte von ihr zur Genugthuung, daß sie am ersten Freitage in jedem Monate communicire und jede Woche in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag zur Ehre der Verlassenheit und Todesangst seines Herzens sich erhebe und eine Stunde dem Gebete widme. Die dritte und eingehendste Offenbarung fand statt im Jahre 1675 während der Frohnleichnamsoctave, als sie vor dem Allerheiligsten betete. Da war es, wo er als Gegenstand der Andacht sein liebentflammtes Herz bezeichnete, wo er als Übung der Andacht ein öffentliches Fest am Frei-

---

[1] Lettres, 8. 32. (Die benutzten Briefe sind alle aus dem genannten Werke: Vie et oeuvres etc. T. II.) Selbstbiographie p. 321. 322 etc.

[2] Vie et oeuvres. T. I. p. 114.

[3] Selbstbiographie S. 325. Lettre 126 au P. Rollin.

tage nach der Frohnleichnamsoctave festsetzte und allen denen, die den Tag festlich begehen würden, die herrlichsten und rührendsten Verheißungen gab. Dieses sind nebst vielen andern Mittheilungen, die nicht von allgemeinem Charakter sind, die drei Hauptoffenbarungen und sie enthüllen stufenweise mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit das ganze Wesen, den Gegenstand, die Beweggründe und die Übung der Andacht[1].

Diese Andacht also in der Kirche einzuführen und in Aufnahme zu bringen, das war die Lebensaufgabe der sel. Margaretha! Wahrlich ein großer und beneidenswerther Beruf! An dem herrlichen und wunderbaren Firmamente der übernatürlichen Wahrheiten und Geheimnisse unserer hl. Religion gibt es ein System von Thatsachen, herrlicher, glänzender und glorreicher als alle andern, ein System, das wie kein anderes Gottes Weisheit, Güte und Allmacht offenbart und widerspiegelt, ein System, um welches alle andern als Geleitsterne sich reihen und von dem sie ihr Licht und ihren Glanz erhalten — es ist dieses die sogenannte Ordnung der hypostatischen Vereinigung, d. h. der Inbegriff der Wahrheiten, Thatsachen und Geheimnisse, welche die Person, das Leben und Wirken des Gottmenschen umfassen. Zu diesem Systeme gehört nun, wie wir früher gesehen, auch als ein Stern erster Größe und Herrlichkeit das Geheimniß des göttlichen Herzens, das in sich wieder ein System von Wahrheiten und Wundern abschließt und alle übrigen durchdringt, verklärt und ergänzt. Wie nun diese Ordnung in sich alles Andere übertrifft, so erhebt und adelt sie auch alles, was sich ihr nähert und ihrem Dienste geweiht ist. Der Rangstufe, auf welcher ein Heiliger zu dieser Ordnung steht, entspricht der Grad der öffentlichen Verehrung, welche die Kirche ihm einräumt. Deßhalb wird Maria durch den Cult der Hyperdulie geehrt, weil sie, wie kein anderes Geschöpf, energisch, physisch-thätig zu der Verwirklichung dieser Ordnung mitwirkte, während alle andern Heiligen, die Propheten, die Apostel, bloß moralisch vorbereitend oder ergänzend, durch Vorherverkündigung oder durch Predigt, die Erkenntniß und die Verwerthung der Geheimnisse dieser Ordnung in der Kirche Gottes förderten. Zu den Sendboten, Propheten und Aposteln dieser Ordnung gehören in weiterem Sinne auch alle jene Heiligen, die, durch einen besondern Gnadenzug zur Person des Gottmenschen hingeordnet, sich die Förderung der Erkenntniß seiner Geheimnisse und der Liebe zu ihm besonders angelegen sein ließen. Wie die Meister der christ-

[1] Bougaud, ch. 9.

lichen Kunst in den bildlichen Darstellungen der Geheimnisse des Erlösers denselben stets eine Lichtsphäre und einen Glorienschimmer entstrahlen und in dessen goldenen Bahnen unzählige selige Geister, betrachtend und anbetend, liebend in das Geheimniß sich versenkend, schweben und in und durcheinander weben lassen, so stehen auch diese Heiligen in der Nähe dieser wundervollen Ordnung und bilden gleichsam die Strahlenkrone, durch welche der Heiland den Menschen geoffenbart wird. Man könnte sie die Heiligen der hypostatischen Union nennen. Unter der privilegirten Schaar dieser Heiligen steht nun auch die sel. Margaretha, zunächst dem süßen Geheimniß des göttlichen Herzens, ausgezeichnet vor allen Heiligen durch den Auftrag, Engel, Herold, Apostel des göttlichen Herzens zu sein.

Allerdings sind andere Heilige auch durch eine besondere Gnade in die Nähe des göttlichen Herzens gezogen worden, allein nicht mit derselben Bedeutung und Wirksamkeit, wie Margaretha. Ihre Stellung zur Herz-Jesu-Andacht ist ganz eigenthümlich und neu. Neu war ihre Sendung erstens dadurch, daß sie von Christus den Auftrag und Befehl erhielt, diese Andacht einzuführen und zu verbreiten. Es hatte bisher unter den Heiligen viele Verehrer und Anbeter des göttlichen Herzens gegeben, aber keine Verkündiger, und wenn sie auch von den Geheimnissen des göttlichen Herzens lehrten und schrieben, so war dieses, möchten wir sagen, nur Privatsache gewesen, nicht im officiellen Auftrage des Heilandes geschehen. Zweitens sind auch die Beweggründe neu, die ihr geoffenbart wurden, die Andacht zu befördern, nämlich der Undank und die Mißhandlungen, mit welchen der Liebe des Gottmenschen begegnet wird. Drittens war neu die Art und Weise, die Andacht zu üben, nämlich durch Genugthuung und Abbitte an einem bestimmten festlichen Tage. Ganz neu viertens waren die Verheißungen, welche der Heiland an die Übung der Andacht knüpfte und welche Margaretha verkünden sollte [1]. In diesem vierfachen Sinne war die Andacht wirklich neu und die Selige war ihre Verkündigerin. In diesem Sinne auch sagt die Kirche in dem liturgischen Gebete des Festes der Seligen: der Heiland habe uns durch sie die unerforschlichen Schätze seines göttlichen Herzens geoffenbart.

Das ist die providentielle Aufgabe, der herrliche Lebensberuf der

[1] Geschichte des Festes und der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. Von P. Fr. Hattler S. J. Innsbruck 1875. S. 56.

Seligen gewesen; das war es, worauf die außerordentlichen Gnaden hinzielten, deren sie gewürdigt wurde. Wir können daran nicht zweifeln. Der Heiland hat ihr dieses mehrere Male ausdrücklich versichert. „Er hat mir zu verstehen gegeben," schreibt sie an eine ihrer ehemaligen Oberinnen, „daß die Gnaden, deren er mich würdigt, weniger für mich als für andere seien, welche er zu mir schicken würde." [1] „Siehe da," sprach der Heiland in der ersten Offenbarung zu ihr, „siehe da die Aufgabe, für die ich dich erwählt. Deßhalb habe ich dir so große Gnadenbezeugungen zugewendet und dir von der Wiege an besondere Sorge gewidmet. Ich habe mich bloß deßhalb zu deinem Lehrmeister und Seelenführer gemacht, um dich auf diese Gnaden vorzubereiten, und unter allen Gnaden ist dieses eine der vorzüglichsten, daß ich dir mein Herz offenbarte und schenkte, das ist der größte Schatz." [2] Durch Margaretha sollte die Genossenschaft der Heimsuchung die Verwahrerin und Verwalterin dieses Schatzes sein [3].

So einmal vertraut gemacht mit der Aufgabe, lebte Margaretha fortan bloß für diesen herrlichen Beruf. Durch Wort und Schrift suchte sie alles, was ihr nahte, nach Eingebung Gottes mit dieser Andacht bekannt zu machen und für dieselbe zu gewinnen. Es gibt kaum eine Seite in ihrer ziemlich bedeutenden Briefsammlung, in der sie nicht in den überzeugendsten und begeistertsten Ausdrücken von der Andacht spricht. All' ihre Gebete, Opfer und Leiden brachte sie dem Heilande für diesen glorreichen Zweck dar, und man konnte ihr keine größere Freude bereiten, als wenn man Empfänglichkeit und freudiges Entgegenkommen für den liebenswürdigen Gegenstand ihrer Andacht bewies. Dagegen berührte sie nichts so schmerzlich, als wenn ihre Pläne zur Verherrlichung des göttlichen Herzens auf Schwierigkeiten stießen und zu nichte gingen. Sie schrieb das in ihrer Demuth stets auf Rechnung ihrer Sünden und ihrer Unwürdigkeit, als Werkzeug zur Einführung der Andacht erwählt zu sein [4]. „Ich kann mich mit nichts Anderem beschäftigen," schreibt sie, „als mit dem göttlichen Herzen, und ich sterbe zufrieden, wenn ich ihm einige Ehre verschaffen kann . . . Wenn ich es nur liebe, wenn es nur herrscht, das ist mir genug." [5] „All' meine

[1] Lettre 5 à la R. Mère de Saumaise.

[2] Lettre 126 au P. Rollin.

[3] Lettre 85 à la R. M. de Saumaise.

[4] Lettre 41. 46. 58. 87.

[5] Lettre 34 à la Rev. M. Greyfié.

Gebete und alle meine Handlungen zielen dahin, das Reich des Herzens Jesu aufzurichten." [1]

II.

So bald aber sollte die Selige der Erfolge ihres Eifers sich nicht erfreuen. Noch trennte sie ein langer Weg voll Hindernisse und Schwierigkeiten, voll Kampf und Verfolgung vom Ziele ihrer Wünsche. Diese Hindernisse waren ihr vorhergesagt [2] und sie mußten kommen.

Und zwar erhob sich der erste Widerspruch von einer Seite, von welcher ihn die Selige am wenigsten erwartet, von Seiten ihres eigenen Ordens der Heimsuchung, der berufen war, mit ihr die herrliche Sendung zu theilen. Anlaß zu diesem Widerspruch gab nicht etwa unbescheidener Eifer oder Zudringlichkeit der Seligen, ihre Mission geltend zu machen; im Gegentheil war es ihr die bitterste Pein, mit einem außerordentlichen Auftrage von Seiten Gottes betraut zu sein, und nur gelegentlich sprach sie mit ihren Untergebenen von der Andacht, als von einem trefflichen Mittel zur Vollkommenheit. Nichtsdestoweniger stieß die erste Zumuthung, sich an einer Huldigung gegen das göttliche Herz zu betheiligen, die übrigens nicht von ihr, sondern von ihren Novizinnen ausging, auf entschiedenen Widerstand. Und was war denn der Grund dieser Widersetzlichkeit? Wandelte das Kloster von Paray nicht auf den Wegen der Zucht und des klösterlichen Eifers? Ganz gewiß; denn außer einigen ganz wenigen waren alle Ordensmitglieder vollgiltige Muster religiöser Vollkommenheit und im ganzen Orden erfreute sich das Kloster Paray eines vortrefflichen Rufes; es hieß nur „das liebe, trauliche Paray" und „der Tabor der Oberinnen", weil Liebe und Gehorsam dort über die Maßen herrschten [3]. Ebenso wenig war Ursache der Entfremdung eine Mißachtung und Geringschätzung der Tugenden und der Frömmigkeit unserer Seligen. Man ehrte ihre Tugend hoch, nannte sie eine Heilige, suchte Stücke ihres Schleiers gleichsam als Reliquien zu erobern und vertraute ihr die wichtigsten Ämter, das einer Pensionatsvorsteherin, einer Novizenmeisterin und zweimal das der Assistentin an; sie sollte selbst Oberin des Hauses werden, aber sie erlangte von dem Heilande durch Bitten und Flehen die Abwendung

---

[1] Lettre 56 à la R. M. de Saumaise.
[2] Lettre 126.
[3] Vie et oeuvres. T. I. p. 436.

„dieses **Kreuzes**“ [1]. — Dessenungeachtet herrschte gegen sie und gegen die Andacht eine gewisse Eingenommenheit, die sich aber leicht erklären läßt. Von den wunderbaren Begnadigungen, deren sie der Herr würdigte, hatte keine Seele, die Oberinnen ausgenommen, eine Ahnung; Alles verschloß sie unter dem dichtesten Schleier der Verschwiegenheit. Ihr äußeres Leben aber war für das Kloster, in dem man stets die strengste Regelmäßigkeit, aber nie etwas von den außerordentlichen und hohen Wegen der Mystik gesehen und erlebt hatte, ein Stein des Anstoßes. Ihr unerhört langes Gebet bei Tag, die ungewohnten Gebetsstunden bei Nacht, ihre tiefe Sammlung zu jeder Stunde und bei jeder Beschäftigung, ihre plötzlichen Ohnmachten, räthselhaften Krankheitsanfälle und wunderbar plötzlichen Genesungen, welche die Kunst der Ärzte außer Fassung brachten, dann die Anzeige von einigen Mißständen im Kloster, welche Margaretha auf Befehl des Heilandes bei der Oberin machen mußte und welche der ganzen Communität eine Zurechtweisung und einen Verweis zuzog, endlich die Entlassung einer ungeeigneten adeligen Postulantin, welche das Kloster mit einer mächtigen Familie in arge Händel brachte — dieses Alles störte den gewohnten, stillen Gang des Klosters, beunruhigte, nahm ein, erbitterte, führte zu Murren, zu Klagen, selbst zu der Befürchtung, sie sei eine eingebildete, betrogene, wohl gar besessene Person, man müsse sie absetzen und der geistlichen Obrigkeit zur Untersuchung überweisen; ja man besprengte sie im Vorübergehen mit Weihwasser und fürchtete ihr zu begegnen. Dieses war der Grund, weßhalb die Einladung zur Theilnahme an der Übung der Herz-Jesu-Andacht mit dem kurzen und schnöden Bemerken zurückgewiesen wurde: die große Andacht, welche der hl. Stifter für die Visitation festgesetzt, sei die Beobachtung der Regel; alles Andere solle sie für sich behalten. „Das Maß der Regel!“ war der Klostergrundsatz in Paray; was darüber war, wurde mit mißtrauischem Blick beobachtet. Es war also weniger Leidenschaftlichkeit, als Einseitigkeit und Unerfahrenheit in geistlichen Dingen, welche den Widerspruch hervorrief.

Wir sehen aus all' Diesem, daß die Selige mit den ersten Versuchen, die Andacht bekannt zu machen, nicht auf Rosen gebettet war. Im Gegentheil, „ich bin versenkt in ein Meer von Bitterkeit“ . . . . schreibt sie an die ehrwürdige Mutter Greyssié; „mit der Gnade Gottes bin ich gründlich und gänzlich vernichtet in dem Ansehen vor den Menschen.

---

[1] Vie et oeuvres. T. I. p. 292.

Das freut mich aber mehr, als ich sagen kann . . . Schon wiederholt bewog mich der Widerstand, den ich fand, ganz von der Andacht zu schweigen, aber stets wurde ich wegen dieser Furcht vom Heiland zurechtgewiesen ... Ich ließe in der That auch Alles fahren, wenn der Gehorsam es mir erlaubte. Ich erinnere Sie an Ihr Versprechen, zu verhindern, daß nach meinem Tode irgend eine Erwähnung von mir geschehe, es sei denn, um für mich, die armseligste und schlechteste aller Ordensschwestern, zu beten. Man muß hier fortwährend und in jeder Beziehung Geduld mit mir üben."[1] Wir können uns nicht versagen, hier einen kurzen Brief einzuschalten, der wie kaum etwas Anderes uns einen Begriff gibt von der unergründlichen Demuth der Seligen. Ein sehr angesehener Ordensmann sprach sich überall öffentlich sehr ehrenrührig gegen sie aus, nannte sie eine Visionärin, eine Heuchlerin, die sich und Andere betrüge. Was denkt die Selige dazu? „Von gar vielen Seiten bin ich verfolgt und gekreuzigt; das Härteste von Allem ist, daß ich mich als betrogenes Spielzeug Satans ansehen muß. Ich gewahre nichts in mir, was nicht ewiger Strafe würdig ist, da ich nicht bloß selbst betrogen bin, sondern auch das Unglück habe, Andere zu betrügen, obwohl ohne meinen Willen. Was mich in dieser Meinung bestärkt, das ist die Ansicht dieses braven Dieners Gottes über mich. Ich habe Ursache, tausendmal dem Herrn zu danken, daß er ihn mir geschickt, um die falsche Meinung, die man von mir hatte, zu zerstören. Nichts freut mich mehr, als daß ich die Creaturen über mich enttäuscht sehe, und daß ich in den Stand gesetzt bin, durch Kundwerden meiner Schlechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit einige Genugthuung zu bieten . . . um dann in ewiger Vergessenheit vor der Welt begraben zu sein. Dieser Gedanke erweckt süßes Wohlbehagen in mir. Ich habe es sehr nöthig, mich zu demüthigen, aber ich weiß nicht auf welche Art; ich sehe nichts in mir als ein sündevolles Nichts. Erbitten Sie mir doch (sie schreibt an dieselbe Oberin, wie oben) meine gründliche Bekehrung bei dem Herzen meines liebenswürdigen Erlösers."[2] Das ist doch wohl eine rührende Demuth und Selbstlosigkeit!

Diese Gesinnungen der unwandelbarsten Geduld und Demuth gegenüber den Leiden und Verfolgungen kehren in ihren Briefen immer und in den rührendsten Ausdrücken wieder. Es sind eben die Gesin-

---

[1] Lettre 34. 44.

[2] Lettre 37. Vie et oeuvres. T. I. p. 232.

nungen der wahren Braut des Heilandes, welche das Reich seines göttlichen Herzens aufrichten muß, wie er selbst das Reich seiner Kirche errichtet durch liebewilliges Leiden und Hinsterben. „Ich suche für mein Herz ein Opfer, das sich zur Vollführung meiner Absichten ganz hingibt und verzehren läßt ... Und du sollst es sein. Ich will kein anderes, dafür habe ich dich erwählt."[1] So hatte einst der Heiland zu ihr gesprochen. Das war der Charakter ihres Lebens.

Kaum begann sich der Sturm im Kloster zu legen und verlautete in der Welt das Gerücht von der neuen Andacht, da erhob sich gegen dieselbe ein Schrei der Mißbilligung, der Verdächtigung und des Spottes. Anführer dieses unheiligen Chores waren vor Allen die Jansenisten. Seit dem Jahre 1640 trieb diese Sekte ihr unseliges Wesen in Frankreich. Im tiefsten Grunde waren sie nichts als Calviner in Chorrock und Stola. Nach ihrer Glaubenslehre ist Christus nicht für alle Menschen gestorben, der rechten Heilsgnade kann man nicht widerstehen, diese gibt aber Gott nicht allen Menschen; bezüglich des Papstes läugneten sie dessen Unfehlbarkeit und behaupteten, man könne in der Kirche bleiben und guter Katholik sein ohne innere Zustimmung zu den Lehrentscheidungen der Kirche; in der Moral und Kirchendisciplin stellten sie ein System der Starrheit und Strenge auf, das den Gebrauch der vorgeschriebenen Gnadenmittel nach und nach gänzlich außer Brauch setzte. Es ist sehr bezeichnend für den Geist dieser Sekte, daß im Kloster Port Royal, ihrem Hauptsitze, das Allerheiligste Tag und Nacht auf himmelhohem Thron in unnahbarer Majestät ausgesetzt war, während man viele Schwestern ohne die Wegzehrung sterben ließ, und daß seit dem Aufkommen der Sekte sich die Zahl der hl. Communionen von Jahr zu Jahr um Tausende verringerte. Diese harte, finstere Lehre, die eine Lästerung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes war, hätte ihnen gewiß nicht viele Anhänger gewonnen, aber scharfsinnig und boshaft wählten sie ihre Mittel: sie wußten eine Anzahl der besten Talente und Federn zu gewinnen, sie verstanden es, sich den Gelüsten des Staates dienstbar zu machen und so seine Macht für sich in Anspruch zu nehmen; durch die Außenseite einer strengen Moralität und durch das unablässige Vorgeben, gute Katholiken sein und bleiben zu wollen, endlich durch ein unentwirrbares System von Lügen und Trügen gelang es ihnen, die Geister zu berücken und sich in allen Kreisen und Klassen

[1] Lettre 126.

der Gesellschaft einen zahlreichen Anhang zu werben, der in hartnäckigem Fanatismus für seine Sache auch zu leiden verstand. Man kann wohl sagen, daß noch nie eine solch' unehrliche, verlogene und widerwärtige Sekte die Kirche Gottes verwüstet hat, wie der Jansenismus. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hatte er schon alle Wandlungen und Ausartungen auf kirchenpolitischem Gebiet selbst bis zum Barrikadenheldenthum durchgespielt und kann so mit Recht als der Vater aller kirchlichen und socialen Wirren der Neuzeit bezeichnet werden.

In die Zeit der Blüthe dieser Sekte nun, als sie ihre Irrthümer in Quesnel neu auflegen ließ und durch die Aushecknng der gallicanischen Artikel ihr Werk für immer krönen sollte, fällt die Offenbarung und Ausbreitung unserer Andacht. Sie war wirklich das Mittel, welches die göttliche Vorsehung erwählte, um den Verwüstungen dieser Ketzerei entgegen zu arbeiten. Die Jansenisten hatten auch nichts Eiligeres zu thun, als die Andacht bei ihrem ersten Auftreten zu verlästern und zu verfolgen. Die Gründe liegen auf der Hand. Der finstere Geist der Sekte trat alle Blüthen der Andacht und der innigen Frömmigkeit mit Füßen, suchte selbst die Heilsquellen der verordneten Gnadenmittel trocken zu legen; wie konnte er also noch etwas übrig haben für eine kirchliche Andacht! Die Herz-Jesu-Andacht an sich ist ferner der schneidendste Gegensatz zum Jansenismus: in ihrem Gegenstand ist die Andacht ja nur eine Offenbarung der unendlichen Liebe des Gottmenschen zu uns und somit ein feierlicher Protest des Gottmenschen gegen die Lästerung, welche durch die jansenistische Lehre seinem göttlichen Herzen angethan wird; in ihrer Praxis der häufigen Communion tritt sie der beabsichtigten Sacraments-Verwüstung der Sekte schnurgerade entgegen; ihre Wirkungen endlich, die eben nichts sind als der Geist der Liebe, des Vertrauens, der Demuth, der Einfalt und Geradheit, verdammten so recht den Stolz und die Unehrlichkeit und die affectirte Strenge der Sektirer. Natürlich mußte der böse Geist der Sekte sogleich in dieser Andacht das Gericht fühlen. Endlich nahmen sich eifrige, kirchlich gesinnte Bischöfe, mehrere Orden und namentlich die Gesellschaft Jesu der Vertheidigung und Förderung der Andacht an, Rom bestätigte sie später — Grund genug für die Jansenisten, gegen sie mit allen Waffen vorzugehen.

Schon in den Briefen der Seligen finden wir Spuren dieser Angriffe auf die Andacht. Der Bischof von Coutances wagte aus Furcht vor einem Sturme Jahre lang nicht, ein Breve zu veröffentlichen, das er zur Gründung einer Herz-Jesu-Bruderschaft in Händen hatte. Der

Sturm brach wirklich los bei der Ausführung des Breve's. Margaretha spricht von Drohgerüchten, die man überall aussprengte; allen Pfarrern sollte verboten werden, neue Andachten, namentlich die vom göttlichen Herzen, einzuführen, kein Buchdrucker dürfe mehr etwas veröffentlichen über diesen Gegenstand [1]. Die Jansenisten waren die Urheber dieser Unruhen. Mit der Zunahme der Verbreitung wuchs auch ihre Erbitterung und ihre Wuth.

Sie sparten kein Mittel der Verdrehung, der Verdächtigung, des Witzes und des Spottes, um gegen die Andacht Mißtrauen, Geringschätzung, Verachtung zu erwecken. Die Bücher, die Zeit- und Flugschriften der Jansenisten sind überfüllt mit Schmähungen der Andacht, ihrer Förderer und Vertheidiger. Nichts blieb verschont. Wie immer schoben sie zum Angriffe irgend einen zweideutigen Satz vor, und die Lüge mußte nachhelfen und zum Siege führen. So behaupteten sie hier, den Leib Christi und dessen Theile dürfe man nicht so ohne Weiteres anbeten, die Andacht aber trenne das Herz von der Gottheit; das Erste ist nur unter Umständen wahr, das Zweite war eine einfache Verleumdung. Das hinderte sie aber nicht, darauf hin die ganze Andacht als einen wahren Schandfleck der Religion zu bezeichnen. Die Offenbarungen der Seligen sind ihnen nur Erdichtungen und eine verdorbene Schmuggelwaare, welche der Jesuit Colombière in England vom Calviner Goodwin überkommen und deren Großverkauf der Margaretha Alacoque und ihrem Orden übertragen wurde; im ganzen Gewebe der Andacht erblickten sie nichts als eine Aufwärmung der Ketzerei des Nestorius; die Anhänger der Andacht hießen bei ihnen nur Fleischanbeter, Kapharnaiten, Götzendiener und Alacoquisten. Vor Allem scheint das Bild des göttlichen Herzens die gottseligen Jansenisten in Schauder und Wuth versetzt zu haben: einige nennen es nur die „heilige Muskel“, den „licht- und gloriestrahlenden Leberfleck“; andere sahen in dem Bilde selbst die Abbildung des „erhängten Judas“; alle schlugen augenverdrehend ein mächtiges Kreuz vor diesem „wahren Greuel der Verwüstung am heiligen Orte“ — kurz, es ist ganz unsäglich, mit welcher Gemeinheit und Unfläthigkeit sie über die Andacht sich allenthalben vernehmen ließen [2]. Glorreiche Lorbeeren verdiente sich in diesem

---

[1] Lettre 117, Note.

[2] Vgl. Nilles, I. p. 218 sqq. Bougaud, ch. 16. p. 388. 394. Besonders B. Tetam, S. 201.

unedlen Kampfe besonders die jansenistische Zeitschrift „Kirchliche Nachrichten“ [1]; fast jedes Blatt brachte theologisches Rüstzeug, Satiren, Verleumdungen, maßlose, verlogene Kritiken über die Andacht und deren Vertheidiger.

Der Lärm war schon groß genug, als Languet, Bischof von Soissons und später von Sens, im Jahre 1729 das Leben der Seligen veröffentlichte und die Welt mit den Wundern ihrer Tugend und ihres vertrauten Umgangs mit Gott bekannt machte. Nun glaubten auch die Philosophen und Atheisten sich berufen, mit den Jansenisten gemeinsame Sache machen zu müssen. Obgleich der Bischof aus Besorgniß vor dem entchristlichten Geiste seiner Zeit es gar nicht gewagt hatte, die Selbstbiographie der Seligen in sein Werk aufzunehmen [2], verfiel er doch der Schmähsucht und der Verfolgungswuth der Partei. D'Alembert sollte dem Bischof, da er Mitglied der Akademie gewesen war, bei dessen Tod die Lobrede halten; er berührte boshafterweise auch das Leben der sel. Margaretha und meinte, dieses Buch könne unmöglich aus der Feder des erleuchteten Prälaten geflossen sein; wahrscheinlich sei es das Werk eines Mönches der Urzeit und aus Gutmüthigkeit habe der Bischof seinen Namen darunter gesetzt; wer könne es auch im 18. Jahrhundert glauben, daß „Gott sich herablasse, einem Mädchen Verse zu machen“ [3]. Der Teufel des Sarkasmus spielte hier auf einige Worte des Heilandes zur sel. Margaretha an, die sich vers- und reimartig anhörten. Selbst Bischöfe mißbilligten das Buch und nannten die Offenbarungen „eine Unschicklichkeit“ und thaten dadurch der Andacht großen Abbruch [4]. Das Leben der Seligen hieß fortan nur „der unschickliche Roman“ [5] und gab Schöngeistern und Dichtern, wie Piron, reichlichen Stoff zu einer Fluth von Flugschriften und Dichtungen, voll von infernalem Spott und von Lästerungen gegen das göttliche Herz.

Je mehr die Andacht trotz aller Hindernisse um sich griff und sich befestigte, um so mehr glaubte sich die Welt berufen, sich über die Andacht vernehmen zu lassen; den Einen war sie zu grob sinnlich, den

---

[1] Das Blatt war so erbaulich, daß man in Frankreich nicht wagte, es mit Angabe des Verfassers und des Druckortes erscheinen zu lassen; in Rom und Paris wurde es öffentlich durch Henkershand dem Feuer übergeben. Nilles, I. p. 236.

[2] P. Galliset wagte dieselbe zu veröffentlichen 1726.

[3] Daniel, Hist. de la B. M. Alacoque, ch. 28. p. 415.

[4] Unter Andern der Appellant Caylus, Bischof von Auxerre.

[5] Blasius bei Nilles, I. p. 219.

Andern zu sentimental, den Dritten zu schwärmerisch. So zog sich die Befehdung unter der einen und andern Form in Frankreich durch das 18. Jahrhundert bis zu dessen Ende hin. Manchmal mischten sich Advocaten und Gerichte in den Streit, namentlich um den armen Küstern Erleichterung zu bringen, die durch heißspornige Pfarrer zur Feier des Herz=Jesu=Festes zu sehr in Anspruch genommen wurden. So in Paris den 15. Juli 1776. Es wurde den Küstern sehr an's Herz gelegt, bei solchen Neuerungen und Ausschreitungen, die durch keine Synode und kein Concil und kein allgemeines Gesetz, sondern bloß heimlich und nach dem Privatgeschmack der Pfarrer eingeführt wurden, den Gehorsam zu verweigern und männlichen Widerstand zu leisten [1]. Unter den Nachzüglern des Kampfes zeichneten sich noch besonders Taburaud [2] und der constitutionelle Bischof Gregoire [3] aus.

Auf den Flügeln der schlechten Presse verbreiteten sich die französische Aufklärerei und der Jansenistengeist über das übrige Europa und zogen mehr oder weniger alle Länder in den Kampf gegen die Kirche und somit auch gegen unsere Andacht hinein. In Wien wurden selbst unter Maria Theresia Jansenisten Erzieher der kaiserlichen Prinzen, und so gelangte der jansenistische Geist in den gekrönten Schülern sowohl in Österreich als in Toskana und Kur=Köln zur Regierung.

Für Österreich insbesondere war die Folge davon jene traurige josephinische Gesetzgebung, welche aus der katholischen Kirche eine Staatskirche ganz nach jansenistischem Muster zuschnitt. In erster Linie hatten die kirchlichen Andachten und besonders die Herz=Jesu=Andacht zu leiden. Der aufgeklärte Joseph nannte sie eine „absurde und phantastische Andacht", hob eigenmächtig alle Herz=Jesu=Bruderschaften auf, und seine dienstbeflissenen Beamten waren gleich bei der Hand, die Abbildungen des Herzens Jesu aus den Kirchen zu entfernen, sowie gegen die Verbreitung von Herz=Jesu=Büchern und =Bildern schwere Geld= und Kerkerstrafen zu verhängen. Dem armen Exjesuiten Maximilian Hell in Wien kostete sein Eifer, Herz=Jesu=Büchlein zu vertheilen, 500 Gulden! Die Wiener Kirchenzeitung unter der Redaction des infulirten Propstes Marcus Wikola mußte unablässig über die „Eingeweiden=Andacht" witzeln

[1] Daniel, ch. 29. p. 456. Das waren schon richtige „Altkatholiken"!

[2] Des SS. Coeurs de Jésus et de Marie.

[3] Histoire des sectes religieuses, l. III. ch. 20. Cordicoles.

und spotten, dagegen alle jansenistischen Schandschriften des Auslandes verzeichnen und mit Empfehlungen versehen. Traurig, daß selbst Kirchenfürsten die Hand zur Verfolgung boten: der Erzbischof von Olmütz erklärte alle Ablässe, welche der apostolische Stuhl den Bruderschaften vom göttlichen Herzen verliehen, für aufgehoben, und der Bischof Morosini von Verona erließ ein so classisches Hirtenschreiben gegen die Andacht, daß Joseph es allen Beamten zur Nachachtung zusandte [1].

Am auffälligsten und ärgerlichsten aber spielte sich die Anfeindung der Andacht in Toskana ab. Erzherzog Leopold wollte die kirchlichen Reformen seines Bruders, Kaiser Joseph' II., auch hier einführen und zwar durch die Bischöfe selbst. Leider fanden sich namentlich drei, welche auf die Reformgelüste des Fürsten eingingen: Scipio Ricci von Pistoja, Nikolaus Sciarelli von Colle und Pannilini von Chiuse-Pienze. Jeder der drei Bischöfe hielt auf den Wunsch des Hofes eine Synode in seiner Diöcese ab. Das größte Aufsehen erregte Ricci mit seiner Synode zu Pistoja (15. September 1786), deren 85 Sätze voll jansenistischen Aufkläricht s sind. In dreien dieser Sätze namentlich (These 61, 62, 63) finden sich die obengenannten Angriffe und Schlüsse der Jansenisten formulirt und werden gleich einem unüberwindlichen Festungsdreieck der Herz-Jesu-Andacht entgegengehalten. Damit noch nicht zufrieden, erließ Ricci in demselben Sinne drei Hirtenschreiben (den 3. Juni 1781, den 5. Oct. 1787 und den 18. Mai 1788) und suchte um jeden Preis seinen Grundsätzen im Concil von Florenz 1787 Anerkennung zu verschaffen. Der größte Theil der Bischöfe aber widerstand muthig seinem Ansinnen. Indessen war das Ärgerniß groß genug und die schlimmen Wirkungen wurden unterstützt durch die sogen. „Kirchlichen Annalen", ein Blatt in Florenz, das während 13 Jahren einen erbitterten Kampf gegen alles echt Kirchliche und namentlich gegen die Herz-Jesu-Andacht unterhielt [2].

Dem schlimmen Beispiele Toskana's folgten andere Staaten in Italien. In Neapel und Genua wurden alle Herz-Jesu-Bücher staatlich verboten und das Herz-Jesu-Fest ward aus dem Kirchenkalender gestrichen. In Rom selbst bildete sich ein Jansenisten-Comité unter dem Vorsitz des Advocaten Blasius und des Augustiners Georgi [3]; es verbreitete überall-

---

[1] Siehe die Daten bei Nilles, I. Parergon ad hist. festi.

[2] Vgl. Nilles l. c. Glücklicherweise söhnte sich Bischof Ricci später mit der Kirche aus.

[3] Nilles, I. p. 296 verzeichnet seine Elaborate gegen die Andacht.

hin giftige Pamphlete, deren Widmung sich selbst Cardinäle gefallen ließen, und hängte Thesen [1] zur Disputation aus, in denen die Andacht als wissenschaftlich unhaltbar und ketzerisch abgethan wurde. Was sie besonders zum Eifer und zur Wuth hetzte, war das Ritendecret vom Jahre 1765, welches das Herz-Jesu-Fest mit einem eigenen Officium zu begehen erlaubte. Da gegen das Decret selbst nicht anzugehen war, so suchten sie in jeder Weise darzuthun, es bestätige bloß die Andacht „zum symbolischen Herzen" in ihrem Sinne [2]. Der größte Nachdruck ward stets darauf gelegt, es sei diese Andacht nichts als ein verdecktes Manöver der aufgehobenen Jesuiten, um unter dieser Fahne ihre zersprengten Streitkräfte wieder zu sammeln und zu reorganisiren [3]. Endlich brachte die Stimme des Papstes Pius VI. in der dogmatischen Bulle Auctorem fidei (28. August 1794) etwas Ruhe in das wüste Geschrei und Getriebe der Partei und gänzlich ging es unter in den wilden Stürmen und Kriegen der Revolution. Sie kam, die wilde und schreckliche Revolution, das Kind der Sittenlosigkeit und des Unglaubens und des Jansenismus. Würdig ihrer Erzeuger, konnte sie nicht vorübergehen, ohne ihren Haß gegen unsere Andacht durch Thatsachen zu beweisen. In Nantes blutete eine ganze Familie unter der Guillotine, weil sie erwiesenermaßen Herz-Jesu-Bilder unter das Landvolk vertheilt hatte [4]. In Paris führten die Revolutionsmänner eine gotteslästerliche Travestie der Andacht auf. Als Marat unter dem Messer eines Mädchens geendet, errichtete man einen Altar, erhob darauf das Bild des Blutmenschen, legte sein Herz in eine kostbare Urne und betete und sang davor eine Art Litanei, die nur Teufel der Lästerung ersinnen und abbeten konnten [5].

Doch war dieses nur ein vorübergehendes, gelegentliches Aufflackern des Ingrimms. Die Revolution stürmte gegen das Bestehen des Christenthums selbst und im Getöse dieses Kampfes verhallte der Schrei gegen eine Andacht des Christenthums — freilich um sich nach einem kurzen Jahrhundert wieder zu erheben in dem edlen Culturkampf unserer Tage. Auch dieser hat sich beeilt, sein Haupt mit einigen Lorbeeren zu schmücken

---

[1] Nilles, I. ibid.

[2] Nilles, I. p. 173. 221. 295 etc.

[3] Nilles, I. p. 181 sqq.

[4] Dalgairns, Herz Jesu. Einleitung S. 44.

[5] Froncion, Notions doctrinelles et pratiques de la dévotion au S. Coeur. Paris 1873, p. 35.

in Anfeindung der Andacht, und dadurch beweist er eben seine Solidarität mit den kirchenfeindlichen Mächten des vorigen Jahrhunderts. Alle, welche die Kirche verfolgen, hassen auch instinktmäßig die Andacht zum göttlichen Herzen.

Die letzten und ernstesten Hindernisse aber kamen von einer Seite, die für den Bestand und die Verbreitung der Andacht geradezu maßgebend und entscheidend war, nämlich vom apostolischen Stuhle, von der Kirche selbst. Rom übernimmt nie die Initiative für Einführung von Andachten[1]; es läßt dieselben entstehen, überwacht sie, prüft sie lange und sorgfältig, bevor es sie bestätigt und in den öffentlichen Cult aufnimmt. So ging es auch mit unserer Andacht. Nur langsam, zögernd und zurückhaltend ließ sich Rom zu einem officiellen Bescheid herbei.

Schon zu Lebzeiten der Seligen war vom Kloster der Visitation zu Dijon eine Bitte um Einführung eines allgemeinen Festes zu Ehren des göttlichen Herzens nach Rom abgegangen. Die Bittstellerinnen aber wurden an den Diöcesanbischof gewiesen; erst müsse die Andacht in einem Kirchensprengel zur Übung kommen, dann könne man weiter in Rom verhandeln[2]. So weit war man indessen noch nicht. Erst 22 Jahre nach der Offenbarung der Andacht, unter Innocenz XII. im Jahre 1697, finden wir die erste Verhandlung wegen der Gestattung des Cultus. Der Orden der Visitation bat um die Vergünstigung eines besonderen Festes mit Messe und Officium bloß für die Kirchen des Ordens. Das Gesuch wurde unterstützt durch die entthronte Königin von England, Maria von Modena, Gemahlin Jakob' II., welche in London den P. de la Colombière zum Beichtvater gehabt hatte und durch ihn mit der Andacht bekannt geworden war. Ein Decret vom 30. März desselben Jahres aber gestattete dem Orden bloß am nachmaligen Tage des Herz-Jesu-Festes die Messe von den heiligen fünf Wunden. Mehr konnte der Orden selbst durch eine erneute Bitte 1707 nicht erhalten. So ruhte die Sache weitere 19 Jahre bis 1726, als die beiden Majestäten Friedrich August von Polen und Philipp V. von Spanien im Verein mit den Bischöfen von Krakau und Marseille auf's Neue die Angelegenheit der Andacht unter Benedict XIII. vor den apostolischen Stuhl brachten. Dieses Mal erging die Bitte um Einführung eines Festes für die ganze Kirche. Allein trotz des Ansehens der hohen Bittsteller

[1] Benedict. XIV. de Servorum Dei canonizatione etc. l. 2. c. 31. n. 11. 12.
[2] Lettre 87, Note.

und der trefflichen Führung der Anwaltschaft durch P. J. Gallifet fiel der Bescheid einmal am 12. Juli 1727 „ablehnend", das zweite Mal nach Erneuerung der Bitte am 30. Juli 1729 „verneinend" aus. Die Neuheit der Andacht, für deren Einführung noch keine dringenden Gründe vorlagen, dann die Unsicherheit der Thatsachen der Offenbarung, die noch nicht untersucht waren, endlich die Unhaltbarkeit der philosophischen Erklärungsgründe über die Beziehung des Herzens zur Liebe, auf welche der Anwalt sich gestützt hatte, waren die Gründe der vorläufigen Verweigerung. Wieder verflossen weitere 35 Jahre, bis Clemens XIII. am 9. Februar 1765 ein eigenes Officium und eine eigene Messe gestattete. Pius IX. endlich schrieb nach 91 weiteren Jahren am 26. August 1856 das Fest der ganzen Kirche vor.

Anderthalb Jahrhunderte also lag die Angelegenheit der Andacht dem päpstlichen Stuhle zur Entscheidung vor, und nur Schritt für Schritt ging die Anerkennung und Bestätigung vor sich. Kann man da sagen, daß Rom den Handel vorschnell erledigt, parteisüchtig geführt und von vorneherein durch sein Ansehen und seine Begünstigung unterstützt habe? Im Gegentheil; die Angelegenheit wurde sehr ernst und streng genommen und behandelt, unzählige Canonisten und Theologen prüften sie mit Muße, mit Scharfsinn, mit Gleichgiltigkeit und theilweise mit Widerwillen; Einwürfe und Bedenken wurden genug erhoben, angehört und vollkommen gewürdigt. Wenn also endlich eine günstige Entscheidung erfolgte, so ist diese, auch vom natürlichen Standpunkt betrachtet, gewiß das Ergebniß der eingehendsten Untersuchung, der erleuchtetsten Fachkenntniß und der gewissenhaftesten Parteilosigkeit. Sie ist aber noch mehr. Sie ist das Werk des heiligen Geistes, der seine Kirche erleuchtet und leitet.

(Fortsetzung folgt.)

M. Meschler S. J.

Schöpfung und Sündenfall nach den Keilschrifttexten.

Drei Jahre sind verflossen, seitdem wir in diesen Blättern die der Genesis so eng verwandte Sündfluthsage der alten Chaldäer einer Besprechung unterzogen, und bereits haben wir von neuen Funden zu

berichten, welche jenem ersten an Interesse und Wichtigkeit gleichkommen. Dem unermüdlichen, der Wissenschaft leider allzu früh entrissenen Assyrologen G. Smith ist es gelungen, mehrere nicht unbedeutende Fragmente zusammenzustellen, welche von der Schöpfung und vom Sündenfalle handeln [1].

Eines derselben, von geringerem Umfange, entstammt einer ursprünglich in der babylonischen Stadt Kutha schriftlich aufbewahrten Legende und erinnert an des Berosus fabelhafte Erzählung; die übrigen gehörten einer fortlaufenden Serie von Tafeln an und stimmen in Anlage und Ausführung des Stoffes mit dem biblischen Berichte auffallend überein. Den Text, welcher vom ursprünglichen Chaos und der Götter-Emanation handelt, fand Smith unter den im britischen Museum aufgehäuften Fragmenten; doch wurde seine Aufmerksamkeit bald durch die Entdeckung des vollständiger erhaltenen Sündfluthberichtes vorläufig von demselben abgelenkt. Es folgte 1873 die auf Anregung und Kosten der Eigenthümer des Daily Telegraph unternommene erste Expedition nach Assyrien; zu Kojundschik in den Ruinen des Palastes Assurbanipals fanden sich die Fragmente, welche die Erschaffung der Gestirne und der Landthiere, den Fall der Engel und des Menschen, sowie den folgenden Kampf der Götter mit dem Meeresdrachen behandeln. Neue, allerdings

---

[1] George Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sündfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen andern Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums. Mit 27 Abbildungen. Autorisirte Übersetzung von Hermann Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich Delitzsch. Leipzig 1876. Es ist dieses Buch eine letzte Gabe, wohl auch die werthvollste, welche G. Smith den Freunden des Alterthums hinterlassen hat. Er wollte in demselben diejenigen assyrischen Texte und Monumente zusammenstellen, welche zu den in den ersten Kapiteln der Genesis erzählten Thatsachen in Beziehung stehen. Die gebotene Arbeit ist, wie er selbst gesteht, nur eine provisorische. So bringen es der trostlose, fragmentarische Zustand der Texte mit sich, die Kürze der seit deren Entdeckung verflossenen Zeit und vor Allem der Umstand, daß neben anderweitigen Beschäftigungen die Vorbereitungen und die Ausführung einer dreimaligen Expedition nach dem Orient die Zeit des Verfassers in Anspruch nahmen. „Aber das Verlangen," schreibt er im Vorworte, „die neuen Funde übersetzt zu sehen, war ein so allgemeines, daß ich die Veröffentlichung nicht länger hinausschieben wollte, und so hoffe ich denn, daß die Übersetzungen, wie ich sie mit Vorbehalt gebe, auch mit Vorbehalt aufgenommen werden mögen." Gewiß, in vielfacher Hinsicht werden diese Übersetzungen noch wesentliche Verbesserungen erfahren. Das Verdienst indessen gebührt dem englischen Forscher, diese Texte zuerst in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt, ihren Inhalt in allgemeinen Umrissen bestimmt und so für ein eingehenderes Studium derselben den Grund gelegt zu haben.

kleinere Beiträge lieferten im Jahre 1875 wiederum die Fragmentenschätze des britischen Museums.

Die einzelnen Schriftwerke der Bibliotheken des alten Euphrat-Tigrislandes umfaßten mehrfach gleich jenem, dessen Trümmer uns gegenwärtig beschäftigen, eine ganze Serie mit Keilschrift bedeckter Thontafeln. H. Fox Talbot hat[1] auf ein Fragment eines Bücherkatalogs der Bibliothek Assurbanipals hingewiesen, welches u. A. folgende Titel begreift: „Das Buch vom Gange in's Todtenreich", möglicherweise ein dem ägyptischen Todtenbuche analoges Werk; „Das Buch vom Talisman"; „Das Buch von der Anbetung", vielleicht eine liturgische Schrift; „Das Buch der Erklärungen", ein Textcommentar zu andern heiligen Büchern oder allenfalls eine Übersetzung; „Das Buch der Gebete", d. i. ein Gebetbuch; endlich „Das Psalmenbuch" — tililti ist das hebräische thehillah, ein Psalm, und einige muthmaßlich diesem Psalter entnommene Hymnen zu verschiedenen Gottheiten sind auf uns gekommen. Neben dieser Benennung der Bücher nach ihrem Inhalte lief indessen noch eine andere nach den Anfangsworten her. Wie die Juden das erste Buch Mosis nach dem Anfangsworte bereschith nannten, so hieß die große chaldäische Schöpfungsurkunde, welcher unsere Bruchstücke angehören, nach dem Anfangsworte der ersten Tafel: „Als droben". Diese selbst trägt auf der Rückseite die Worte: „Erste Tafel von ‚Als droben', Palast Assurbanipals, des Königs der Nationen, des Königs von Assur." Ebenso heißt es auf der Rückseite des Fragments, das von der Erschaffung der Gestirne handelt: „Fünfte Tafel von ‚Als droben', Eigenthum Assurbanipals, des Königs der Nationen, des Königs von Assur." Es sind dieß die zwei einzigen Bruchstücke, deren Stellung innerhalb der Schöpfungsserie durch eine derartige Angabe fixirt ist. Auch verzeichnete man zu Ende einer jeden Tafel die Anfangsworte der folgenden Tafel. Der Umstand, daß die erste Tafel dem ersten biblischen Schöpfungstage vorausgehende Ereignisse, die fünfte Tafel aber die Erschaffung der Gestirne, also das vierte Tagewerk behandelt, leitete Smith auf die Vermuthung, daß der Bericht über die einzelnen Tagewerke je eine Tafel einnahm, so daß die Erzählung vom siebenten Tage mit der achten Tafel schloß und die ganze Serie, einschließlich des Sündenfalles und des Götterkampfes, ungefähr zwölf Tafeln umfaßte. Wir geben dieses natürlich als bloße Vermuthung wieder.

[1] Transactions, vol. 3. p. 433 sqq.

Hören wir nun das erste Fragment von „Als droben". Es enthält, wie bereits erwähnt, die Beschreibung des ursprünglichen Chaos und den Anfang einer Theogonie, und lautet wie folgt:

1. „Als droben der Himmel nicht kund that (sich selbst),
2. drunten die Erde einen Namen nicht nannte,
3. auch der Abgrund nicht durchbrochen hatte (?) seine Schranken:
4. Das Chaos der Gewässer war die Gebärerin ihrer Aller,
5. jene Wasser allein waren vorhanden. Aber
6. ein Baum war nicht gewachsen, eine Blume hatte sich nicht entfaltet.
7. Als die Götter noch nicht hervorgegangen waren, keiner von ihnen,
8. eine Pflanze nicht gewachsen war und Ordnung nicht vorhanden war,
9. da wurden auch die großen Götter geschaffen,
10. die Götter Lachmu und Lachamu gingen hervor . . .
11. und sie wuchsen . . .
12. Die Götter Assur und Kissar wurden geschaffen . . .
13. Tage verstrichen . . .
14. Der Gott Anu . . .
15. Die Götter Assur und . . ."

Wer erkennt nicht in den ersten Versen dieses Fragmentes ein Seitenstück zu Gen. 1, 2: „Die Erde war wüst und leer, und Finsterniß war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern"? Allerdings vermissen wir die Erwähnung des „Gottesgeistes" so gut wie diejenige der uranfänglichen Erschaffung durch Gott: aber die ursprüngliche Formlosigkeit der Erde ist da, der Abgrund ist da, die Gewässer sind da; betreffs der letzteren ist die Übereinstimmung mit der Bibel sogar eine lautliche, denn das assyrische ti-amat ist anerkanntermaßen ein und dasselbe Wort wie das hebräische thehom. Schildert uns die Genesis die anfängliche Formlosigkeit der Erde mit den Prädicaten der Wüste, Leere und Finsterniß, so drückt die chaldäische Urkunde dieselbe durch die Negation der dem biblischen Hexaëmeron entsprechenden Entwicklung aus: noch hatten Himmel und Erde keinen Namen, noch waren dem Abgrunde der Gewässer durch die Scheidung von oberen und unteren Gewässern, von Land und Meer keine Schranken gesetzt worden — denn letzteren Gedanken wären wir (Zeile 3) statt des durch ein muthmaßlich restituirtes Zeichen bedingten Ausdruckes „er hatte nicht durchbrochen" zu erwarten berechtigt. Daß auch der Chaldäer sich das Entstehen der Welt aus dem Chaos als ein Zurückdrängen der Urgewässer innerhalb fester Grenzmarken, nicht aber als ein Durchbrechen anfänglicher Schranken dachte, ersieht man aus dem Fragmente,

welches von der Erschaffung der Gestirne handelt und weiter unten mitgetheilt werden soll. Die Fassung der beiden ersten Zeilen erinnert, wie Delitzsch richtig bemerkt, an das dreimalige „Und Gott nannte" (Gen. 1, 5. 8. 10); sie erinnert aber auch nur daran, weil die biblische Namengebung doch wohl etwas mehr besagt, als die bloße „Besiegelung der Existenz". Richtig ist gleichfalls der Hinweis, daß die in eben jenen beiden Zeilen ausgesprochene Dreitheilung der Welt in Himmel, Erde und Meer auch in der heiligen Schrift sich finde. Nur braucht zum Belege nicht erst auf Ex. 20, 4 verwiesen zu werden, indem ganz die gleiche Dreitheilung dem biblischen Hexaëmeron zu Grunde liegt; am ersten Schöpfungstage geht am Himmel das Licht auf, am zweiten Tage scheidet sich das Urmeer in die oberen und in die unteren Wasser, am dritten Tage tritt die Erde hervor. Dem ersten Schöpfungstriduum parallel ist sodann das zweite, indem am vierten Tage am Himmel die Gestirne, am fünften Tage in den oberen und den unteren Wassern lebende Wesen, am sechsten Tage auf Erden die Landthiere und der Mensch erscheinen. In den assyrischen Texten geht dann dieselbe Dreitheilung von der Kosmogonie in die Mythologie über, indem an die Spitze des Pantheons drei Gottheiten treten: Anu, der Gott des Himmels; Bel, der Gott der Erde und auch ihr, jedoch Anu untergeordneter Erschaffer; Hea (Ao), der Gott der Gewässer, ursprünglich wohl der über den Wassern schwebende Gottesgeist.

Wenn für Zeile 1—5 die Verwandtschaft mit Gen. 1, 2 unverkennbar ist, so hat Zeile 6—8 eine nicht minder ausgeprägte Ähnlichkeit mit Gen. 2, 4. 5. „Dieses ist die Geschichte des Himmels und der Erde nach ihrer Erschaffung," heißt es hier, „am Tage, da Gott der Herr Himmel und Erde gemacht. Irgend ein Gesträuch des Feldes war noch nicht auf Erden und irgend ein Kraut des Feldes war noch nicht aufgegangen, denn nicht hatte regnen lassen Gott der Herr auf Erden und nicht war der Mensch da, die Erde zu bearbeiten." Schon der Satzbau ist in der profanen Urkunde (Zeile 1. 7) demjenigen der Genesis verwandt. Dann enthält Zeile 6. 8 übereinstimmend mit letzterer die Angabe, daß eine Vegetation derzeit auf Erden noch nicht vorhanden war. Dürften wir nicht auch die Worte in Zeile 8: „Zur Zeit, als die Götter noch nicht hervorgegangen waren", als parallel zu den Worten der Genesis: „Und nicht war der Mensch da, die Erde zu bearbeiten", auffassen? Die ersten Menschen zählte der Chaldäer doch jedenfalls unter die „Götter".

Freilich mit Zeile 9 begibt sich der assyrische Schöpfungsbericht auf ein der Genesis durchaus fremdes Geleise. Von den Göttern Lachmu und Assur und deren weiblichen Hälften Lachamu und Kissar ist wenig bekannt. Smith belehrt uns, daß diese Gestalten in einer Götterliste als Namen oder Manifestationen der Gottheiten Anu und Anatu aufgeführt werden, daß Assur die oberen Heerschaaren oder den oberen Weltenraum, Kissar die unteren Heerschaaren oder den unteren Weltenraum bedeute. Über den Inhalt dieser theogonischen Angaben läßt sich demnach vom Standpunkte der Assyrologie vorderhand nur Weniges sagen. Desto mehr Befriedigung gewährt es, dem gleichen Inhalt bereits in einer Stelle des letzten Neuplatonikers Damascius zu begegnen. „Unter den Barbaren," schreibt er, „scheinen die Babylonier den einen Ursprung aller Dinge mit Stillschweigen zu übergehen. Sie stellen vielmehr zwei Wesen auf, Tauthe und Apason, indem sie den Apason zum Mann der Tauthe machen und diese die Göttermutter nennen. Dieses Paar habe einen einzigen Sohn erzeugt, den Moymis, welcher, wie ich meine, die aus den zwei Principien sich herleitende intellectuelle Welt bedeutet. Aus denselben sei noch eine andere Generation hervorgegangen, Dache und Dachos; dann wieder eine dritte aus ebendenselben, Kissare und Assoros, von denen drei geboren wurden, Anos und Illinos und Aos. Aos und Dauke hätten den Bel zum Sohne gehabt, der, wie sie sagen, Weltbildner war." Der Leser vermuthet wohl kaum, Tauthe, Apason und Moymis in unserem Keilschriftfragmente zu finden, und doch kommen sie in demselben vor. Die Tauthe des Damascius ist keine andere als an entsprechender Stelle die Thalatth des Berosus, deren Name das „Meer" bedeuten soll. Nun ist aber gerade das in Zeile 4 vorkommende ti-amat das assyrische Wort für „Meer", und für die dasselbe wiedergebenden Keilschriftzeichen liegt überdieß eine irrthümliche Lesung ti-sallat nahe, welche die berosianische Form Thalatth befriedigend erklärt. Aus dieser ti-amat, welche der chaldäische Bericht poetisch die „Allgebärerin" nennt, hat Damascius seine „Göttermutter" gemacht; er hat ihr den Apason, d. i. apsu, den „Abgrund" (Zeile 3), zum Manne, und Moymis, d. i. mummu, das „Chaos" (Zeile 4), zum Sohne gegeben. Damascius hat den Orient zur Sassanidenzeit bereist, da das Verständniß der alten Keilschriften immer mehr sich verlor; sein Gewährsmann scheint ihm mitunter ein rechtes Kauderwelsch aus den Texten herausgelesen und namentlich Worte, welche er selber nicht mehr verstand, regelmäßig für Eigennamen genommen zu haben.

Übrigens entsprechen bei ihm Kissare und Assoros offenbar dem Paare Assur und Kissar unseres Fragmentes; auf diese scheinen auch hier Anu, Bel und Hea, entsprechend dem Anos, Illinos und Aos des Damascius, gefolgt zu sein, wenigstens weist der Name Anu in der verstümmelten 14. Zeile darauf hin. Somit müssen auch Dachos und Dache bei Damascius dem Paare Lachmu und Lachamu unseres Textes entsprechen; die Identität leuchtet sofort ein, wenn man in Betracht zieht, wie leicht einerseits in der assyrischen Sprache die Laute m und v, und andererseits in der griechischen Schrift die Zeichen für l und d wechseln.

Eine andere Schilderung des Chaos nach chaldäischen Quellen gibt uns Berosus.

„Es gab," schreibt er, „eine Zeit, in welcher Alles Finsterniß und Wasser war, und diese belebten sich mit abenteuerlichen Wesen, welche eigenartige Gestalten hatten. Es entstanden nämlich zweiflügelige Menschen, einige auch vierflügelig und doppelgesichtig . . . und andere Menschen, von denen die einen Beine und Hörner von Ziegen hatten, andere pferdefüßig, andere hinten wie Pferde, vorne wie Menschen, also von der Gestalt der Hippokentauren. Es wurden auch Stiere mit Menschenköpfen erzeugt und Hunde mit vier Leibern, aus denen hinten Fischschwänze hervorgingen, und hundsköpfige Pferde und Menschen und andere Wesen mit Köpfen und Leibern von Pferden und Schwänzen von Fischen und noch andere Wesen mit den Formen von allerlei Thieren. Außerdem Fische und Kriechthiere und Schlangen und mancherlei andere wunderbare und mischgestaltige Wesen, deren Bilder auch im Tempel des Bel niedergelegt sind. Über diese Alle herrschte ein Weib mit Namen Omorka; dieser Name lautet chaldäisch thalatth, in's Griechische übersetzt thalassa (Meer) und ist gleichen Zahlenwerthes mit dem Mondnamen selene. Als nun so alle Dinge beisammen waren, kam Bel darüber und spaltete das Weib mitten entzwei; aus der einen Hälfte desselben machte er die Erde, aus der andern den Himmel und vertilgte die in ihr vorhandenen Wesen." Letzterer Vorgang wird etwas weiter wiedergegeben, wie folgt: „Bel aber, dessen Namen man Zeus übersetzt, schied, die Finsterniß mitten hindurchschneidend, Erde und Himmel von einander und ordnete das Weltganze; die Wesen, welche die Macht des Lichtes nicht ertrugen, gingen zu Grunde."

Wer hier mit dem Urweibe Omorka=Thalatth gemeint sei, wissen wir bereits, ohne daß wir uns auf unsichere Muthmaßungen über die Ableitung des Namens Omorka einzulassen brauchten. Gemeint ist das chaotische, finstere Urgewässer ti-amat, das uranfängliche, unterschiedlose Alleins der Dinge, „als alle Dinge im Ganzen beisammen waren", wie sich Berosus ausdrückt. Dieses uranfängliche Alleins wird dann

stufenweise in die drei kosmischen Reiche Himmel, Erde, Gewässer gesondert, einmal durch die Scheidung von Licht und Finsterniß am ersten Schöpfungstage, versinnbildet im Durchschneiden der Finsterniß durch Bel, und dann durch die Scheidung von Himmel und Erde an den beiden folgenden Tagen, versinnbildet in den beiden Hälften des Urweibes Omorka. Von den phantastischen Mischwesen, welche Berosus unter der Letzteren Scepter vereinigt, ist in dem oben besprochenen Keilschriftfragmente nicht die Rede, wohl aber in jenem andern kuthaischen, übrigens äußerst schadhaften Texte, dessen wir bereits Eingangs dieser Abhandlung Erwähnung gethan haben. Der hierher gehörige Passus lautet wie folgt:

10. „Menschen mit Leibern von Vögeln der Wüste, menschliche Wesen
11. mit Gesichtern von Raben,
12. diese schufen die großen Götter
13. und auf der Erde schufen die Götter für sie eine Wohnung.
14. Ti-amat verlieh ihnen Kraft,
15. ihr Leben hob die Gebieterin der Götter,
16. mitten auf Erden wuchsen sie auf und wurden groß
17. und nahmen zu an Zahl.
18. Sieben Könige, Brüder der gleichen Familie,
19. sechstausend an Zahl war ihr Volk.
20. Banini, ihr Vater, war König; ihre Mutter,
21. die Königin, war Milili;
22. ihr ältester Bruder, der vor ihnen herging, Mimangab war sein Name;
23. ihr zweiter Bruder, Midudu war sein Name;
24. ihr dritter Bruder, . . . tur war sein Name;
25. ihr vierter Bruder, . . . baba war sein Name;
26. ihr fünfter Bruder, . . . tah war sein Name;
27. ihr sechster Bruder, . . . ru war sein Name;
28. ihr siebenter Bruder, . . . war sein Name."

Hier hätten wir also nach Zahl und Namen die abenteuerlichen Mischwesen des Berosus. Es lohnt sich, nochmals darauf aufmerksam zu machen, wie gewissenhaft dieser Schriftsteller die Texte benutzte. Übrigens beruft er sich dießmal nicht ausschließlich auf Inschriften; er weist auf die im Belstempel zu Babylon befindlichen Abbildungen jener Wesen hin. In der That sind solche Abbildungen gar nicht selten; wir begegnen ihnen auf den Wänden von Palästen und Tempeln, auf den Siegelringen von Privatpersonen: Menschengestalten mit zwei oder vier Flügeln, mit einem Adlerkopfe oder einem Skorpionleibe, geflügelten Pferden und Ziegen mit einem Menschenkopfe, geflügelten Löwen, menschen-

köpfigen Flügelstieren u. s. w. Lenormant [1] reconstruirt sich nach Analogie verwandter Darstellungen die im Belustempel abgebildete Scene in folgender Weise: In zwei bis drei parallel über einander laufenden Reihen sind an einer der Tempelwände alle jene phantastischen Urwesen abgebildet; an der Spitze dieser Reihe, an Höhe sie alle zusammen überragend, steht die Riesengestalt Omorka's, ihr gegenüber Bel mit erhobenem Schwerte.

Aber wer sind alle jene seltsamen Wesen? Es sind Geister, gute und böse. Die zwei- oder vierflügeligen, sowie die adlerköpfigen Menschengestalten finden wir allemal als schützende Genien an der Seite des Paradiesesbaumes; in den menschenköpfigen Flügelstieren und Flügellöwen hat man längst die Cherubim der Bibel wiedererkannt: es sind somit diese Gestalten Darstellungen der guten Engel. Die geflügelten (mitunter auch ungeflügelten) Löwen dagegen und wahrscheinlich ebenso die geflügelten Pferde, Ziegen u. dgl. sind Darstellungen der bösen Geister. In einem noch nicht genugsam aufgeklärten Fragmente, das von gewissen kosmischen Störungen, welche sieben böse Geister vor Alters anrichteten, handelt, wird jeder einzelne derselben als ein Thier: Leopard, Schlange u. s. w. bezeichnet. Lenormant erwähnt [2] einer kleinen Bronzefigur, welche eine Hundsgestalt mit einem Skorpionschweife, Bockshörnern und vier Flügeln darstellt, laut beigegebener Inschrift die Abbildung des Dämons des Südwestwindes; diese Gestalt steht auf Adlerfüßen und streckt die mit Löwenkrallen bewaffneten Vorderpfoten drohend aus. Dieselben Gesetze religiöser Symbolik, welche die Zusammensetzung der Cherubim über der Bundeslade und beim Propheten Ezechiel, der Engelfiguren und des Drachens in der christlichen Kunst bestimmten, haben auch jene phantastischen Gestalten in's Dasein gerufen. Von der Genealogie oder Emanationsfolge dieser Wesen, der gens Baninia unseres Fragmentes, dürfen wir wohl um so eher absehen, als schon der Völkerapostel den Timotheus (1, 1. 4) mahnte, sich mit dergleichen Fabeln und endlosen Genealogien nicht abzugeben.

Indem wir nun wieder das kuthaische Fragment verlassen und zu dem Schöpfungsberichte zurückkehren, welcher mit den Worten „Als droben" beginnt, übergehen wir vorerst zwei kleine, äußerst schadhafte Fragmente,

---

[1] Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose. Paris 1871, p. 84. 85.

[2] La magie chez les Chaldéens, Paris 1874, p. 48.

welche dermalen jeder Übersetzung spotten, und kommen zu dem Bruchstücke der fünften Tafel, welches die Erschaffung der Gestirne schildert. Die Genesis beschließt die einzelnen Tagewerke mit den Worten: „Und Gott sah, daß es gut war"; unsere assyrische Urkunde beginnt mit einer entsprechenden, auf den Inhalt der vorhergehenden Tafel zurückgreifenden Bemerkung.

1. „Gut war Alles gemacht von den großen Göttern.
2. Der Sterne Erscheinung ordnete er an in Gestalten von Thieren,
3. das Jahr bestimmte er durch die Beobachtung ihrer Constellationen;
4. er ordnete zwölf Monate" (oder Zeichen) „von Sternen in drei Reihen,
5. von dem Tage, da das Jahr beginnt, bis zum Schlusse.
6. Er grenzte ab die Stellungen der Wandelsterne, zu scheinen in ihren Bahnen,
7. daß sie nicht möchten Schaden anrichten, noch Jemanden stören.
8. Die Stellungen der Götter Bel und Hea bestimmte er bei sich selbst.
9. Und er öffnete die großen Thore, im Dunkel verwahrt;
10. die Verschläge waren fest zur Linken und Rechten.
11. In seiner" (des unteren Chaos) „Masse machte er es sieden;
12. den Gott Nannaru" (den Erleuchter, d. i. den Mond) „ließ er herauskommen: der beschirmte die Nacht;
13. auch zum Lichte der Nacht bestimmte er ihn, bis zum Anbruch des Tages,
14. daß der Monat keinen Abbruch erleide und seine Dauer regelmäßig sei.
15. Beim Beginn des Monats, beim Anbruch der Nacht
16. brechen seine Hörner durch, zu scheinen am Himmel.
17. Am siebenten Tag fängt er an zu einem Kreise zu schwellen
18. und erstreckt sich weiter nach der Morgendämmerung zu.
19. Als der Gott Samas" (die Sonne) „am Horizonte des Himmels, im Osten,
20. . . . schön gebildet und . . .
21. . . . . zum Kreislauf war Samas vollendet
22. . . . . die Morgendämmerung solle Samas verwandeln
23. . . . . . dahingehend ihren Pfad
24. . . . . . . Urtheil sprechend
25. . . . . . . zu zähmen
26. . . . . . . ein zweites Mal."

Wir stellen diesem Texte den entsprechenden Abschnitt der Genesis (1, 14—18) gegenüber:

„Und Gott sprach: Es sollen Leuchten an der Himmelsveste sein, zu trennen zwischen Tag und Nacht; und sie sollen sein zu Zeichen und zu Zeiten und zu Tagen und zu Jahren; und sie sollen zu Leuchten an der Himmelsveste sein, die Erde zu erleuchten. Und also ward es. Und es

machte Gott die beiden großen Leuchten, die größere Leuchte zu beherrschen den Tag, und die kleinere Leuchte zu beherrschen die Nacht, und die Sterne. Und es setzte sie Gott an die Himmelsveste, die Erde zu erleuchten, zu herrschen über den Tag und über die Nacht, und zu trennen zwischen Licht und Finsterniß."

Eine ausgeprägte Verwandtschaft beider Berichte läßt sich auch hier kaum verkennen. Während die Genesis zuerst von der Sonne, dann vom Monde und von den Sternen spricht, redet die chaldäische Urkunde in umgekehrter Reihenfolge von den Sternen, vom Monde, von der Sonne. Sie behandelt das für die sternkundigen Babylonier so bedeutsame Thema mit fachmäßiger Ausführlichkeit. Sie macht die zwölf Sternbilder oder Zeichen des Thierkreises und die Wandelsterne namhaft. Einen interessanten Blick eröffnet uns Zeile 9 in die physikalischen Grundanschauungen der alten Babylonier. „Man sieht, daß die Welt nach ihrer Ansicht sammt und sonders aus den Wassern hervorgezogen wurde und somit auf einem gähnenden Abgrund chaotischen Wassers ruht. Dieser finstere höllische See war von riesenhaften Thoren und festen Verschlägen umschlossen, welche die Fluthen zurückhielten, die Welt zu überschwemmen. Als nun der Gott Anu" — daß er hier als Schöpfer gedacht ist, ergibt sich aus Zeile 8 — „den Mond zu erschaffen beschloß, zog er, wie man sich vorstellte, die Thore des Abgrundes zur Seite und brachte eine wirbelnde, dem Sieden gleiche Bewegung in dem finsteren Ocean da drunten hervor, worauf dann auf sein Geheiß der Mond gleich einer riesigen Blase aus jenem Gebrodel hervorging und durch die geöffneten Thore hindurch auf dem ihm angewiesenen Weg zum Himmelsgewölbe emporstieg." So Smith. — Die Genesis weiß von einer dreifachen Function der Gestirne: sie sollen die Erde erleuchten, zwischen Licht und Finsterniß scheiden, die Zeiten bestimmen; dieselben Functionen kennt auch der Chaldäer, nur verweilt er mit leicht erklärlicher Vorliebe bei der dritten, er betont die Beziehungen der Sterne zur Bestimmung der Jahresabschnitte, des Mondes zur Bestimmung von Monaten und Wochen. An Stelle des Ausdruckes: „Sie sollen sein zu Zeichen" u. s. w. setzt die Genesis V. 16. 18 den andern Ausdruck: „Sie sollen herrschen über den Tag und über die Nacht." Der Chaldäer hat dieses Bild vom „Herrscher" in den bunten Teppich seiner Götterlehre hineingewirkt; Sonne und Mond sind ihm göttliche Wesen, ausgestattet mit richterlicher, ja königlicher Vollmacht, die Anführer des zahllosen Chores der Astralgötter. Die Zeilen unseres Fragmentes, welche

von der Sonne handeln, sind arg beschädigt, doch lassen sich auch hier noch ein paar bedeutsame Worte erkennen. Die Sonne wird wegen ihrer Schönheit und wegen der Regelmäßigkeit ihres Kreislaufes gepriesen, um derentwillen sie auch als das Vorbild eines Richters und als Weltregierer angesehen wurde. Letzterer Gedanke kam Zeile 24 zum Ausdruck, wie die beiden allein erhaltenen Worte „Urtheil sprechend" andeuten. „Du bist der Gerechte im Himmel," heißt es in einem Hymnus an Samas, „der Beständige. Du bist, der Acht hat auf die Satzung der Länder. Du kennst die Wahrheit, du kennst die Lüge. O Samas! die Gerechtigkeit erhebt ihr Haupt; o Samas! die Lüge redet neidische Verleumdung (?); o Samas! du bist der Vertraute Anu's und Bels; o Samas! du bist der höchste Richter im Himmel und auf Erden!" Ähnlich wird der Mondgott in einem längeren Hymnus als der Führer der (Astral-) Götter gepriesen, als der einzig Erhabene im Himmel und auf Erden, die mächtige Leuchte mit kraftvollen Hörnern, der barmherzige Allerzeuger, der Wiederbringer, dessen Hand des ganzen Landes Leben erhält, als der Starke, dessen Kniee nicht ermatten, der vom Himmelsrande bis zum Zenith leuchtend dahinwandelt und den Göttern, seinen Brüdern, den Weg öffnet. Endlich erhebt sich der Hymnus zu einem Schwunge, welcher wie ein Nachhall des vergessenen Monotheismus klingt: „Im Himmel, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben. — Auf Erden, wer ist erhaben? Du allein bist erhaben. — Dein Befehl wird im Himmel verkündet: die Engel des Himmels werfen sich nieder auf ihr Antlitz. — Dein Befehl wird auf Erden verkündet: die Engel der Erde küssen den Boden" u. s. w. — Der Chaldäer hat es nicht verstanden, wie es dem Weisen ziemte (Weish. 13, 3), von der erschaffenen zur unerschaffenen Schöne emporzusteigen; es ist ihm vielmehr dasjenige widerfahren, wovor Moses (Deut. 4, 19) sein Volk warnte: da er seine Augen zum Himmel erhob und die Pracht der Gestirne erschaute, hat er sich so weit verirrt, diesen Geschöpfen, die der Herr zu des Menschen Dienste geschaffen, göttliche Verehrung zu erweisen. Die geoffenbarte Urkunde beugt solcher Verirrung vor, indem sie jedesmal über die geschöpfliche Schönheit hinaus auf die Schönheit des Schöpfers verweist. So z. B. Eccli. 43, 1 ff.:

„Das Prachtwerk der Höhe ist das klare Firmament, des Himmels Schöne im Anblick seiner Herrlichkeit. Die aufgehende Sonne in ihrem Erscheinen kündet sich an als ein wunderbares Gebilde, als ein Werk des Allerhöchsten. An ihrem Mittage versengt sie das Land, und vor ihrer Gluth,

wer kann da bestehen? Den Ofen richtet man her zu Schmelzarbeiten, doch dreimal so stark ist die Sonne: Berge versengt sie, feurige Dünste erweckt sie, und mit den Strahlen, die sie entsendet, blendet sie die Augen. Groß ist der Herr, der sie gemacht: auf sein Wort beschleunigt sie ihren Weg. Auch der Mond ist allezeit da zu seiner Zeit, als Zeitenmesser und Zeichen der Dauer. Vom Monde ergeht das Zeichen der Festtage; eine Leuchte, die abnimmt bis zum Verschwinden. Der Monat ist nach ihm benannt; wunderbar nimmt er zu beim Wechsel. Ein Rüstgeräth in der Höhe, leuchtet er auf am Firmament des Himmels. Des Himmels Schmuck ist der Sterne Pracht, eine leuchtende Welt, Beherrscher zuhöchst. Auf des Heiligen Wort stehen sie zu Gericht und fehlen niemals in ihren Nachtwachen."

Wie Anu als Schöpfer der Gestirne, so tritt in einem folgenden Fragmente Hea — denn er führt den Beinamen „Herr des Tiefblicks" — als Vollbringer des sechsten Tagewerkes auf. Er erscheint auch sonst als Erschaffer des Menschen; nach Berosus war es „einer der andern Götter", also wohl gleichfalls Hea, der auf Geheiß und Anleitung Bels die Landthiere und den Menschen bildete. Das Fragment lautet nach Smith:

1. „Als die Götter in ihrer Gesammtheit geschaffen hatten . . .
2. gut gemacht waren die starken Ungeheuer . . .
3. ließen sie werden lebendige Wesen . . .
4. Vieh des Feldes, Thiere des Feldes und Gewürm des Feldes . . .
5. Sie bestimmten für die lebendigen Wesen . . .
6. . . . Vieh und Gewürm der Stad bestimmten sie . . .
7. . . . die Gesammtheit des Gewürms, alles Geschaffene . . .
8. . . . welche in der Gesammtheit meiner Familie . . .
9. . . . und der Gott, Herr des Tiefblicks, ließ werden zwei . . .
10. . . . die Gesammtheit des Gewürms ließ er gehen . . .
11. . . . Fleisch schön (?) . . .
12. . . . lautere Gestalt . . ."

Über dieses Fragment, welches muthmaßlich zur siebenten Tafel gehört, haben wir nur Weniges zu bemerken. Das „Gut gemacht" in Zeile 2 entspricht wieder dem biblischen „Und Gott sah, daß es gut war". Die „starken Ungeheuer" sind zweifelsohne die am fünften Tage erschaffenen großen Seethiere. Die Eintheilung der Landthiere in „Vieh des Feldes, Thiere des Feldes und Gewürm des Feldes", d. h. in Vieh, wilde Thiere und Kriechthiere, ist die gleiche wie Gen. 1, 24. 25. Sollte Zeile 9 bereits von der Erschaffung des Menschen die Rede sein? Oder besagen die Worte etwa bloß, was Eccli. 42, 25: „Alles ist paarweis" (geschlechtlich), „eins gegenüber dem andern, und durchaus nichts schuf er,

das zu Grunde ginge" (in Ermangelung geschlechtlicher Verbindung), „eines begründet das Wohl des andern"? Wir nehmen Anstand, die Ausdrücke der 11. und 12. Zeile auf die Erschaffung des Menschen zu beziehen, da uns sonst die Schöpfung der Landthiere in der chaldäischen Urkunde gar zu summarisch abgethan erschiene.

In einem weiteren Bruchstücke findet Smith eine Anrede der Gottheit an das neugeschaffene Menschenpaar, in welcher dem Manne seine Pflichten gegen Gott, dem Weibe ihre Pflichten gegen den Mann an's Herz gelegt werden. Indessen befindet sich dasselbe in einem sehr defecten Zustande und dürfte die von Smith gebotene Übersetzung noch einer gründlichen Umarbeitung benöthigt sein. Recht bedeutsam ist ein kleineres, übrigens gleichfalls arg zugerichtetes Fragment, welches Smith hier einreiht und auf welchem wir der ersten Erwähnung des „Meeresdrachens" begegnen. Dieses Wesen tritt im weiteren Verlauf der Erzählung als der Verführer auf, und vor den Nachstellungen eben dieses Wesens scheint Hea in dem angezogenen Fragmente den ersten Menschen zu warnen.

Ehe wir jedoch zur Geschichte vom Sündenfalle übergehen, müssen wir uns fragen, in wieweit wir in den assyrischen Denkmälern Erinnerungen an das Paradies begegnen. In unserer so fragmentarischen Schöpfungsurkunde finden wir freilich das Paradies nirgendwo erwähnt, doch haben wir bereits in dieser Zeitschrift (1873, XI. S. 496 f.) auf die gar nicht seltenen Darstellungen des von guten Genien bewachten Lebensbaumes hingewiesen. Diese Genien treten in der Gestalt vierflügeliger Menschen auf, häufig auch mit einem Adlerkopfe; sie tragen das heilige Körbchen in der Hand, welches zur Aufnahme der Früchte des Lebensbaumes bestimmt ist. Dieser selbst erscheint meistens seiner Früchte schon beraubt, andere Male jedoch ist er mit denselben reich beladen. Die assyrische Kunst hat für ihn eine bestimmte conventionelle Form geschaffen, welche mit dessen wirklicher Gestalt wahrscheinlich sehr wenig gemein hat. Das Paradies selbst ward, wie es scheint, unter dem „Haine des Gottes Anu" verstanden, von dem an anderem Orte die Rede ist. Auch um den Baum der Erkenntniß wußten die alten Chaldäer. Auf einem altbabylonischen Cylinder findet sich ein in seiner Gestalt vom Lebensbaume durchaus verschiedener Baum abgebildet, welcher — auch hier im Unterschiede von jenem — bloß an den beiden untersten Zweigen je eine Frucht trägt. Zu seinen Seiten sitzen zwei Personen, ein Mann und eine Frau; ersterer mit Hörnern, dem Symbole königlicher Würde, abgebildet, denn die Urväter galten ja als Könige. Der

Mann wie die Frau strecken die Hand nach der Frucht aus, und, um die Beziehung auf den Sündenfall außer Zweifel zu setzen, erblicken wir hinter der Frau die aufrecht emporgerichtete Schlange. Ganz gewiß war demnach der chaldäischen Sage die Versündigung unserer Stammeltern bekannt.

Doch wir wollen dem Gange unserer Urkunde nicht vorgreifen. Dieselbe schickt der Erzählung des Sündenfalles die Geschichte vom Falle der Engel voraus; wir finden diese auf der Vorderseite desjenigen Fragmentes eingetragen, dessen Rückseite nach Smiths Dafürhalten den über den gefallenen Menschen verhängten Fluch enthält. Diesen Hergang, welchen die Genesis übergeht und den wir uns aus einigen zerstreuten Andeutungen der heiligen Bücher mühsam herauslesen müssen, stellt der Chaldäer in den reichsten Farben, über welche seine Muse verfügt, an die Spitze seines Berichtes vom Sündenfalle. Die volle Tragweite dieses Textes war Smith entgangen. Wir folgen durchgehends der Übersetzung, welche H. Fox Talbot in den Transactions of the society of biblical archaeology, vol. IV. p. 349 sqq. geboten hat. Der assyrische Abschreiber des älteren Textes belehrt uns in einer Randglosse, daß die verschiedenen Benennungen, wie „der Gott göttlichen Lebens", „der Gott mit der strahlenden Krone", „der Herr reiner Beschwörung", stets einen und denselben Gott bezeichnen. Obenan sind vier Zeilen zur Hälfte weggebrochen; möglicherweise fehlen noch mehrere, in denen die folgende Scene motivirt ward.

5. „Der Gott göttlichen Lebens sprach dreimal den Anfang eines Psalmes;
6. Der Gott heiliger Hymnen, der Herr der Unterwerfung und Anbetung,
7. bestellte tausend Sänger und Musiker, ordnete an einen Chor,
8. seinen Gesang einstimmig zu erwiedern.
9. Mit lautem Hohne unterbrachen sie seinen hehren Sang,
10. störten, verwirrten, lösten auf sein Loblied.
11. Der Gott mit der strahlenden Krone . . .
12. der Herr reiner Beschwörung, der Todtenbeleber,
13. der den rebellischen Göttern die Umkehr verweigerte,
14. er brach ab ihren Dienst, er verstieß sie zu den Göttern, seinen Feinden.
15. An ihrer Statt schuf er den Menschen:
16. die Ersten, so das Leben empfingen, wohnten mit ihm;
17. möge er ihnen Kraft geben, niemals sein Wort zu verachten
18. auf die Stimme des schwarzen Hauptes, welches geschaffen seine Hand.
19. Der Gott der reinen Beschwörung verstieß von seinen Fünftausend diese frevlen Tausend,
20. welche während seines göttlichen Gesanges böse Lästerungen ausgestoßen hatten."

Wie erhaben und, im Grunde genommen, auch wie wahr ist die Scene, welcher hoch im Himmel droben diese Zeilen uns beiwohnen lassen! Die Engel waren zum Lobe Gottes geschaffen, viele aus ihnen wurden jedoch, weil sie dieser ihrer Bestimmung untreu geworden, aus dem Himmel verstoßen: das ist die einfache Offenbarungswahrheit, die uns der chaldäische Sänger unter dem großartigen Bilde einer Himmelssymphonie vor Augen führt. Die Engel sind ein nach Tausenden zählender Chor, berufen, in den Sabbathpsalm, den der Eine, Ewige selbst anstimmt, harmonisch einzufallen. Aber ein Theil weigert sich, ein Mißton durchschneidet den Himmel, der sich nun für sie unwiderruflich schließt, um sich an ihrer Statt dem Menschen zu öffnen. Die Gesammtzahl der Engel, gute und böse, wird Zeile 19 auf 5000 + 1000, d. i. 6000 angegeben, ganz in Übereinstimmung mit dem oben mitgetheilten Fragmente aus Kutha, welches die Gesammtzahl der vogelköpfigen Menschen, d. i. der Engel, auf 6000 beziffert, weniger freilich in Übereinstimmung mit den Angaben der heiligen Schrift (vgl. Dan. 7, 10; Ap. 12, 4). Sollten etwa in eben jener kuthaischen Urkunde die sieben Brüderkönige mit dem Stammpaare Banini und Milili einer Erinnerung an die Neunzahl der Engelchöre ihr Entstehen verdanken?

Der Text, in welchem Smith den nach dem Sündenfall über den Menschen verhängten Fluch erkennen will, harrt noch einer endgiltigen Übersetzung. Deßgleichen kann auch die Wiedergabe der Texte, welche den folgenden Kampf der Götter mit dem Meeresdrachen schildern, in manchen Stücken nur erst als eine vorläufige betrachtet werden. Bemerkenswerth ist hier zunächst, daß das Urgewässer ti-amat mit dem Meeresdrachen, dem Drachen ti-amat, in gewisser Weise identificirt wird: bald ist es der Drache, der kämpft und bekämpft wird, bald ist es Tiamat selbst. Es scheint hier ganz dasselbe Verhältniß obzuwalten, wie zwischen dem Satan und zwischen der Schlange oder dem Drachen in der Bibel: die Schlange ist da nur das Werkzeug der Verführung. Tiamat, welche wir oben als die Allgebärerin, als die Urmutter aller vogelköpfigen Menschen, d. i. der Engel kennen lernten, nimmt somit durchaus die Stelle des biblischen Luzifer ein, welcher vor seinem Falle der erste und glänzendste aller Engel gewesen zu sein scheint. — Nun lassen wir den Hergang des Götterkampfes nach Smiths Übersetzung, jedoch in gedrängter Kürze folgen. An erster Stelle geben drei arg beschädigte Fragmente Reden und Gegenreden der Götter und

zeigen uns dieselben mit den Vorbereitungen zum Kampfe beschäftigt. Ein viertes Fragment bezieht sich auf die Anfertigung der Waffenrüstung für den Gott, welcher dem Drachen im Kampfe begegnen soll. Schwert und Bogen sind gefertigt und Anu selbst trägt sie in die Versammlung der Götter, er richtet den Bogen her und frägt, wer zuerst dieses edle Holz zur Bestrafung des Frevels spannen werde. Er verheißt, so scheint es, demjenigen große Ehre, welcher diesen Strauß bestehe. Bel-Merodach, hier in die Rolle des Erzengels Michael eintretend, erbietet sich zum Kampfe. Die spärlichen Andeutungen des Fragmentes ergänzt Smith aus den monumentalen Abbildungen, auf welchen die Darstellung des Kampfes zwischen Bel und dem Drachen in der That gar nicht selten ist: er unterbreitet uns vier verschiedene Abbildungen, welche reich an Einzelheiten sind. Der Gott erscheint jeder Zeit in menschlicher Gestalt, einmal auch mit vier Flügeln. Er trägt die Tiara, Unter- und Obergewand sind mit Stickereien und kostbaren Fransen geschmückt, Haupt- und Barthaar sind nach Art babylonischer Könige kunstreich gekämmt und geringelt. Als Waffe führt er das sichelförmige Schwert, welches auch in anderen verwandten Traditionen eine wichtige Rolle spielt, das gewöhnliche Schwert, Köcher und Bogen. In der Hauptabbildung jedoch schwingt er als Hauptwaffe in jeder Hand den Donnerkeil, welcher die Gestalt eines doppelten Dreizacks hat. Grimmerfüllt — so schildert unser Fragment den Gott — den Donnerkeil, seine große Waffe, in der Hand, jagt er daher auf seinem Wagen, entfesselt die sieben Winde, die er geschaffen, und hält nach den vier Weltgegenden sein Schwert vor dem Haine seines Vaters, des Gottes Anu. Zeichnen uns diese Züge nicht den auf Windesfittigen im Wettergewölk mit gezücktem Blitzstrahl daherbrausenden Gott: das alttestamentliche, auch den Mythologien nicht unbekannte Bild der im Gerichte sich offenbarenden Gottheit? Von der andern Seite reckt sich der Meeresdrache und stürzt sich auf den Götterkämpen los; die Bildwerke geben ihm stets die Gestalt des geflügelten Löwen mit Adlerfüßen und Adlerschwanz.

Halten wir einen Augenblick inne. Wenn der Hain des Gottes Anu, an dessen Eingang dieser Kampf vor sich geht, aller Wahrscheinlichkeit nach das Paradies ist, dann hat Bel-Merodach, welcher vor diesem Haine nach den vier Weltgegenden sein Schwert oder den Blitzstrahl hält, eine frappante Ähnlichkeit mit dem Cherub, welcher laut Gen. 3, 24 mit dem „sich wendenden Flammenschwert“ vor dem ver-

lorenen Paradiese Wache hält. Da die biblische Exegese bis zur Stunde mit diesem sich wendenden Flammenschwert nicht in's Reine gekommen ist, so erscheint es um so interessanter, zu ermitteln, wie sich die chaldäische Überlieferung ebendasselbe dachte. Ihren Commentar gibt sie uns in Wort und Bild in der Legende vom Kampfe Bels mit dem Drachen. Ihr zufolge ist das Flammenschwert der Blitzstrahl; diese Waffe ist in der Hand des Gottes nicht so sehr eine sich fortwährend nach allen Seiten wendende, also in fortwährender Drehung begriffene, sondern vielmehr eine drohend zugleich nach den vier Weltgegenden gewendete; indem der Gott in jeder Hand den doppelten, zwei Weltgegenden zugleich bedräuenden Donnerkeil führt, kann er denselben leicht ohne weitere Bewegung nach den vier Weltgegenden gewendet halten und nach jeder Seite hin den verwegenen Angreifer zurückschrecken. Die ganze Erscheinung vor dem Paradies aber stellt sich die chaldäische Überlieferung, analog andern biblischen Theophanien, als von den Phänomenen des Gewitters begleitet vor. In der Inschriftensammlung des britischen Museums befindet sich in akkadischer sowohl wie in assyrischer Sprache eine Kriegsdithyrambe, welche einem Gotte in den Mund gelegt ist, dessen Name leider verloren gegangen. Ihrem Inhalte nach würden wir sie am liebsten Bel-Merodach selbst, und zwar gerade bei Anlaß des Kampfes, welchen er wider den Drachen unternahm, in den Mund legen. Wir lassen dieselbe in der von F. Lenormant gebotenen Übersetzung[1] folgen.

„Die Götter . . . gleichwie Vögel . . . ihre Reihen sich zerstreuen (?) . . . — Angesichts des Schreckens, den ich verbreite, ungeheuer, gleichwie der Himmel, wer hält da seinen Kopf hoch? — Ich bin Herr: die schroffen Berge erzittern bis in ihre Grundvesten. — Den Berg aus Alabaster, aus Lapis und Marmor, in meinen Händen besitze ich ihn. — Geist der Abgründe, gleich einem Raubvogel, der ungestüm niederschießt auf die Sperlinge, — auf dem Berge, durch meine heldenmüthige Tapferkeit entscheide ich den Streit. — In meiner Rechten halte ich meinen Feuerdiscus, in meiner Linken halte ich den Discus des Gemetzels. — Die Sonne mit fünfzig Flächen, die erhabene Waffe meiner Gottheit, ich halte sie. — Die starke Wehr, welche die Berge zermalmt, die Sonne, deren vernichtende Kraft ihres Gleichen nicht findet, ich halte sie. — Die gewaltige Waffe, die gleich einem Windwirbel im Kreise die Leichen der Kämpfenden hinstreckt, ich halte sie. — Sie, die die Berge

[1] Études accadiennes. T. II. p. 75 sqq. Vgl.: Die Anfänge der Cultur, Jena 1875. Bd. II. S. 142 ff. (autorisirte Übersetzung des Werkes: Les premières civilisations).

zerschmettert, die alte Waffe Anu's, ich halte sie. — Den, der die Berge krümmt, den Fisch mit sieben Flossen, ich halte ihn. — Die flammende Klinge der Schlacht, die das aufrührerische Land verheert, ich halte sie. — Das gewaltige Schwert, das die Reihen der Tapfern niederschmettert, das Schwert meiner Gottheit, ich halte es. — Die Waffe, deren Angriffen nicht Berge widerstehen, die Hand der tapfern Männer der Schlacht, ich halte sie. — Die Freude der Helden, die Lanze, welche Kraft verleiht in der Schlacht, ich halte sie. — Die Menschen umstrickende Schlinge, den Bogen des Blitzstrahls, ich halte ihn. — Die Keule, welche die Wohnsitze des aufrührerischen Landes zermalmt, den Schlachtschild, ich halte ihn. — Den Blitzstrahl der Schlacht, die Waffe mit fünfzig Köpfen, ich halte sie. — Die . . . mit sieben Köpfen, gleich der mächtigen siebenköpfigen Schlange, ich halte sie. — Gleich der Schlange, welche die Fluthen des Meeres peitscht, wann sie angreift den Feind von vorne, — die Verwüsterin im Schlachtengetümmel, die ihre Macht über Himmel und Erde ausbreitet, die Waffe mit sieben Köpfen, ich halte sie. — Ihn, der seinen Glanz gleich dem des Tages sprühen macht, den funkelnden Gott des Ostens, ich halte ihn. — Schöpfer des Himmels und der Erde, den Gott, dessen Hand keinen Gegner findet, ich halte ihn. — Die Waffe, die ihren ungeheuren Schrecken über das Land verbreitet, — in meiner rechten Hand mit Macht, das Wurfgeschoß aus Gold und Marmor, — welches die Kraft des Gottes, der das Leben lenkt, in seinen Wunderthaten ausmacht, ich halte es. — Die Waffe, die gleich . . . das aufrührerische Land bekämpft, die Waffe mit fünfzig Köpfen, ich halte sie."

So sehr auch manche der in diesem Hymnus gebrauchten Bilder noch der Aufklärung bedürfen, so scheint uns doch kaum zu bezweifeln, daß die hier in so überschwänglicher Weise gefeierte Waffe der Blitzstrahl ist. Kehren wir jetzt zu den Großthaten Bel-Merodachs zurück. Der Text unseres (fünften) Fragmentes läßt uns nicht erkennen, ob nun der Götterheld sogleich mit dem Drachen und darauf nochmals mit Tiamat in Kampf geräth, oder ob der im Folgenden geschilderte Kampf mit Letzterer eben nur der Kampf mit dem Drachen selbst ist. Da wo der Text wieder verständlich wird, läßt sich Tiamat von einem Gotte, der als ihr Gemahl auftritt, zum Kampfe bereden.

4. „Tiamat, als sie dieß hörte,
5. trat sie auf einmal hinzu und änderte ihren Entschluß.
6. Tiamat rief und stand behende auf,
7. stark und fest umgab sie sich mit ihrer Schutzwehr,
8. sie nahm einen Gürtel (?) und legte . . .
9. und die Götter machten für sich bereit ihre Waffen zum Kampf.
10. Tiamat griff an den gerechten Götterfürsten Merodach.
11. Die Banner richteten sie auf in dem Streit gleich einer Feldschlacht.
12. Auch Bel zog sein Schwert und verwundete sie;

13. der böse Wind kam hinterher und schlug gegen ihr Gesicht.
14. Tiamat öffnete ihren Mund, ihn zu verschlingen;
15. aber den bösen Wind ließ er hineinfahren, bevor sie ihre Lippen zu schließen vermochte;
16. die Gewalt des Windes füllte ihren Magen, und
17. ihr Herz erbebte, und ihr Gesicht ward verzerrt.
18. (Der böse Wind) ergriff mit Ungestüm ihren Magen,
19. zerriß ihr Inneres und besiegte ihr Herz;
20. er kerkerte sie ein und machte ein Ende ihrem Werk.
21. Ihre Helfershelfer stunden ob ihr erstaunt,
22. als Tiamat, ihre Führerin, bezwungen war.
23. Ihre Reihen zerbrach er, ihre Gesammtheit ward zerstreut,
24. und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite gingen,
25. bebten, fürchteten und lösten sich auf,
26. der Aushauchung ihres Lebens gingen sie aus dem Weg."

Die Götter, Tiamats Bundesgenossen, fliehen; sie selbst wird in Bande geschlagen und in einen finsteren Kerker verschlossen. Stellen wir zum Schlusse der Dichtung die Wahrheit gegenüber: „Und eine große Schlacht ward im Himmel geschlagen. Michael und seine Engel kämpften wider den Drachen, und es kämpfte der Drache sammt seinen Engeln; und sie bestanden nicht, noch ward ferner ihr Ort im Himmel gefunden. Und geworfen ward jener große Drache, die alte Schlange, welche Teufel genannt wird und Satan, welche den ganzen Erdkreis verführt; geworfen ward er auf die Erde und seine Engel wurden mit ihm geworfen" (Ap. 12, 7—9). Die groteske Scene von den Winden, die dem Drachen in den Magen fahren, diese freilich suchen wir hier umsonst. Schließlich sei noch erwähnt, daß die Zeit, welche so manchen Zwiespalt ausgleicht, auch Bel mit dem Drachen versöhnt hat, und so finden wir Dan. 14, 22 zufolge einer im Heidenthum gar nicht seltenen Verirrung im Belstempel zu Babylon auch den Drachen als Gegenstand religiöser Verehrung; den Cult, welcher einzig den Himmelsmächten zukam, dehnte man aus scheuer Furcht sogar auf die von ihnen bekämpften und besiegten höllischen Mächte aus.

Blicken wir, bevor wir von diesem Sagenkreise scheiden, noch einmal auf die besprochenen Texte zurück, so ergibt sich in erster Linie, daß derselbe einen dem biblischen zwar überraschend entsprechenden, immerhin jedoch mit mythologischen Elementen bereits stark versetzten Schöpfungsbericht enthielt. Deßgleichen begriff derselbe eine Erzählung vom Sündenfall, welchen er mit den auch in der heiligen Schrift, aber nicht in der Genesis angedeuteten Katastrophen der Engelwelt auf's Innigste verflocht.

sind auch die Fragmente, die sich zur Stunde in unseren Händen befinden, zu spärlich und dunkel, als daß sie uns erlaubten, den keilschriftlichen Sündenfallbericht mit dem biblischen zu vergleichen, so steht vorerst doch wenigstens fest, daß auch in der babylonischen Sage der Schlange oder dem Drachen die Rolle des Verführers zufiel. Nicht minder waren ihr die beiden Paradiesesbäume bekannt. Nach alledem dürfen wir von diesem Sagenkreise mit der Überzeugung scheiden, daß auch die übrigen, in den ersten Kapiteln der Genesis berichteten Vorgänge in der babylonischen Literatur ihren Ausdruck gefunden, — ja sogar mit der Zuversicht, daß fortgesetzte Nachforschungen die keilschriftlichen Urkunden auch dieser Vorgänge an's Licht fördern werden. „Daß Nachgrabungen auf babylonischem Gebiete," so schließt G. Smith sein Buch, „von all' diesen hochwichtigen Literaturwerken viel ältere Exemplare, als unsere assyrischen Copien, an denen wir uns jetzt genügen lassen müssen, zu Tage fördern würden, steht außer Zweifel. Noch ist diese Durchforschung des babylonischen Trümmerfeldes nicht in's Leben getreten; aber angesichts der auf die ganze gebildete Welt sich erstreckenden Anziehungskraft und der unendlichen Wichtigkeit des Gegenstandes läßt sich zuversichtlich hoffen, daß weiteres Suchen und Finden nicht schlummern wird, und daß Alles, was ich hier geschrieben, durch neue, vollständigere Texte und vollkommenere Erklärung überholt werden wird."

Daß diese freudige Erwartung, in welcher Smith von hinnen geschieden ist, sich erfüllen möge zur Ehre Gottes und zur glänzenden Rechtfertigung Seines heiligen Wortes, das ist unser und wohl auch jedes gläubigen Christen aufrichtiger Wunsch.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Das Ideal der Kunst [1].

Ein Vortrag.

„Alle gute Gabe, und somit auch die Kunst, kommt von oben her, von Gott . . . Auch die Künste sind Stimmen in der Wüste; es sind

---

[1] Indem wir aus dem schriftlichen Nachlaß des P. J. B. Diel den obenstehenden Aufsatz mittheilen, sei es uns erlaubt, diesem unserem leider allzu früh verstorbenen

Teppiche, welche unter die Füße des Einzelnen geworfen werden. Die Kunst lehrt singen und loben, und liegt wie das Leben zwischen Himmel

---

Mitarbeiter auch in diesen Blättern einige Worte der Erinnerung zu widmen. Geboren zu Bonn am 16. November 1843, machte P. Diel seine Gymnasialstudien im Convicte von Fulda und trat im November 1861 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Münster. Dort begann er nach seinen ersten Gelübden das Studium der Humanität und Rhetorik, die seiner Neigung und seinen besonderen Anlagen vorzugsweise entsprachen. Aber seitdem er einmal beim Beginne seines religiösen Lebens in dem Fundament der Exercitien erkannt hatte, daß jede Sache nur insofern Werth habe vor den Augen Gottes, als sie zur Erlangung des ewigen Zieles beitragen kann, durfte ihm auch die Literatur nicht anders mehr erscheinen, denn als ein Mittel zur Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden, und er suchte daher die ihm so reichlich gewordenen Talente im Geiste kindlichen Gehorsams gegen Gott und seine Oberen auszubilden. Als er im Jahre 1866 nach Maria-Laach geschickt wurde, um die Philosophie zu studiren, gab er sich auch dieser Wissenschaft wie später der Theologie aus vollem Herzen und aufrichtiger Begeisterung hin, denn er war sich bewußt, daß gerade aus Mangel an diesen und anderen soliden Kenntnissen die heutige schöne Literatur des ernsten Grundtones entträth und in Tändelei oder Frivolität zu verschwimmen droht. Nur die freie Zeit der Ferientage, oder wenn Krankheit ihn an schwierigeren Studien hinderte, zog er seine Dichtermappe hervor, und solchen der Ruhe entwendeten oder von körperlichem Schmerz getrübten Stunden verdanken wir die schönen Lieder, die sinnigen Novellen und die literarhistorischen Aufsätze des Verstorbenen. Die andauernde Kränklichkeit des P. Diel bewog seine Obern, ihn im Jahre 1868 zur Kräftigung seiner Gesundheit nach Montauban (Südfrankreich) zu schicken, aber auch dort duldete es ihn nicht lange, da das südliche Klima sich ihm schädlich erwies. Nach einem kurzen Aufenthalte in Maria-Laach wurde er daher theils zur Erholung, theils zur weiteren Ausbildung in seinen Lieblingsfächern an die Akademie von Münster geschickt, und besuchte dort mit dem andauerndsten Eifer die historischen und ästhetischen Vorlesungen. Im Herbst 1871 nach Maria-Laach zurückgekehrt, begann er mit um so größerem Eifer das Studium der Theologie, als er in ihm die unmittelbare Vorbereitung auf seine Berufsthätigkeit und die heißersehnte Priesterweihe erblickte. Doch war ihm kaum ein Jahr der Ruhe gegönnt. Im December 1872 mußten seine Ordensbrüder das Vaterland verlassen, und auch P. Diel, der eben krank darniederlag, begab sich auf die Reise nach England. Dieser plötzliche Klimawechsel gab jedoch seiner Gesundheit den letzten Stoß und der Tod war für ihn nur mehr eine Frage der Zeit. Sobald er so weit hergestellt war, die Seereise ertragen zu können, wurde er nach Holland und Anfangs 1875 nach Aix in der Provence gebracht. Hier empfing er endlich zu seinem höchsten Troste die heilige Priesterweihe, und sah nunmehr mit Ruhe seiner baldigen Auflösung entgegen. Andere mochten sich noch Hoffnung machen, er selbst aber drückte sich wiederholt und auf das Entschiedenste dahin aus, daß er nicht lange mehr zu leben habe. Im Herbste 1875 ordnete er daher seine Schriften, traf mündlich und schriftlich Vorkehrung für deren Verwerthung und begab sich darauf nach Castres, um während des dritten Probejahres nur für Gott und seine Seele zu leben. Gerade am Schlusse dieser Prüfungszeit, als er auf dem Punkte stand, seine reichen, emsig gesammelten Kenntnisse in einer vielversprechenden Schriftstellerlaufbahn zu verwerthen, verlangte Gott das letzte Opfer

und Hölle und öffnet beiden die Thore. Deßhalb müssen wir beten, daß die Kunst gut werde“ (Cl. Brentano).

Aber nicht bloß beten sollen wir, sondern auch wirken, Jeder in seinem Kreise, daß die Kunst wieder gut werde, daß sie sich erhebe von der gegenwärtigen Erniedrigung.

Es läßt sich nun einmal nicht läugnen, daß die Kunst, und zumal die Poesie, eine Macht ist, welche tief in die fortschreitende Bildung und Entwickelung eines Volkes eingreift. Aber diese Macht in der Kunst ist fast nur die Folge jener höheren Ideen, welche den Kunstwerken zu Grunde liegen, sie beseelen und dadurch, daß sie in würdigen Formen uns entgegentreten, die Menschen veredeln, erheben und beherrschen. Und alle diese Ideen vereinigen sich schließlich wieder in dem einen großen Gedanken, die hohe Gottesoffenbarung dem Menschengeiste näher zu bringen, oder mit andern Worten, das Übersinnliche dem Sinnlichen zu vermitteln und das Irdische zum Himmlischen emporzuziehen und zu verklären. Wenn daher die Künste ihrem angestammten Beruf nicht mehr entsprechen, so ist das ein Zeichen, daß jener hohe Gedanke getrübt, verdunkelt oder gar erloschen ist; daß er keinen Enthusiasmus mehr in dem Herzen des Künstlers entfacht und dieser sich herabläßt zum Dienste niederer Begierden und eitler Ruhmsucht. „Dann aber dienen die Künste nur mehr dazu, die sociale Unordnung zu erhöhen, und wenn sie noch einen Einfluß auf die Gesellschaft ausüben, so führen sie dieselbe durch völlige Entsittlichung bis hinab zur Barbarei“ (Ozanam).

Alles also kommt für die Kunst und die Civilisation darauf an, daß der Mann, welcher den heiligen Beruf des Künstlers in sich fühlt und aufrichtig mitarbeiten will an der Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Kunst, sein Ideal erkenne und anstrebe, daß er die

---

dieses opferfrohen Herzens. Der Tod kam nicht unerwartet für ihn, der stets in Einfalt und Aufrichtigkeit den Herrn gesucht hatte. Auch war seine Seele geläutert durch lange Leiden und einen heiligen Wandel. Auf der Rückreise von Lourdes nach Holland ereilte ihn der letzte Krankheitsanfall in einem Hause seines Ordens in Toulouse, und fromm ergeben inmitten der heftigsten Schmerzen gab er am 1. August 1876 seinen Geist in Gottes Hände auf. R. I. P.

Der mitgetheilte Vortrag wurde bereits 1869 als philosophisches Disputationsthema gehalten, und ist somit eine Erstlingsarbeit des Verstorbenen, an welcher er ganz gewiß in späteren Jahren Manches geändert und verbessert haben würde. Wir glaubten sie aus Achtung vor dem lieben Verstorbenen in ihrer jetzigen Form belassen zu müssen, und auch so wird sie unsere Trauer rechtfertigen, die wir mit den vielen Freunden des Verewigten um seinen Verlust tragen.

Quelle suche, aus der er schöpfen muß, um dem Volke den Labetrunk der Schönheit klar und unverfälscht zu bieten. Welches also ist das Ideal der Kunst?

Es handelt sich hier natürlich nicht um die Aufstellung neuer Theorien, noch um eine Jagd nach neuen Gedanken; wir möchten mit Beantwortung jener Fundamentalfrage einzig und allein einen Hinweis thun auf den heutigen Verfall und die mögliche Auferstehung unserer vaterländischen Kunst und besonders unserer Poesie.

Aber was ist Kunst? Die Darstellung des Schönen. Der Begriff der Kunst also führt es mit sich, daß sie in körperlicher Gestalt das Leben des Geistes darstelle, daß sie ihre Werke aus zwei Factoren bilde, der Form und dem Gehalt, gleichsam dem Körper und der Seele. Aber da erhebt sich gleich der Streit der Schulen; Idealisten und Realisten wollen gehört und befolgt sein. Nach den Herbartianern ist die Form allein das Commensurable am Schönen, und die Kunst wird zur leeren Formenkenntniß und Formentechnik, das Princip und das Ziel der Kunst ist die Nachahmung der Natur. Aber die Vernunft sagt uns, daß eine bloß schöne Form ohne würdigen Gehalt sich ausnimmt, wie ein regelmäßiges Gesicht ohne Geist, und Niemand denkt daran, daß sich aus bloßer Liebe für die Form ein Phidias entwickelt habe. Und fiele nicht auch der Zweck der Kunst fort, wenn er in nichts Weiterem bestände, als Dubletten der Natur zu schaffen? Bei den Idealisten hingegen ist Alles Idee. Das Sinnliche geht auf, und das Kunstwerk verfließt in die farblose, in himmelweiter, kalter Ferne schwebende Idee. Μηδὲν ἄγαν, ne quid nimis rufen wir auch den Idealisten zu. Die Idee an sich mag sehr schön sein, aber wir sinnenbegabte Menschen möchten sie auch als schön gewahren. Und ist nicht das gerade der Zweck der Kunst, das schöne Übersinnliche, das in sich dem an den Körper gebannten Geist unerreichbar ist, durch das entsprechende, d. h. schöne, Gewand zugänglich zu machen?

Die Wahrheit also liegt auch hier wieder in der goldenen Mitte. In der harmonischen Durchdringung der schönen Form und des schönen Gehaltes, in dem Gleichgewichte beider wurzelt das Kunstwerk. Wenn wir mithin in der folgenden Erörterung einzig und allein vom Gehalte handeln, so wollen wir damit keineswegs den Idealisten das Wort reden, es geschieht bloß in der Überzeugung, daß unsere heutige Kunst nicht so sehr an der Form krankt als am Gehalte, und daß hier, wie im übrigen Leben, leider nur zu allgemein das Fleisch den Geist zu ersticken

droht. Unsere anfängliche allgemeine Frage nach dem Ideal der Kunst beschränkt sich mithin für unsern besonderen Zweck auf jene andere Frage: „Welcher Gehalt ist würdig, vom Künstler behandelt zu werden, und in wiefern bedingt er die Vollendung des Kunstwerkes?"

Die Kunst an sich ist die Darstellung des Schönen; insofern sie aber das Schöne sinnlich zu vermitteln hat, beruht sie auf der Poesie. Der Maler eben sowohl, als der Bildhauer, Baumeister und Musiker, bedürfen der Poesie und schöpfen aus ihr das Leben ihrer Werke. Vor Allem gilt dieses von dem Dichter, dessen Kunst den Namen „Poesie" im speciellsten und eigentlichsten Sinne trägt. Bei ihm ist Poesie die Darstellung des Schönen durch die Sprache, sei es in gebundener, sei es in ungebundener Form. Und was daher immer auf den Titel „schöne Literatur" Anspruch machen will, muß vor allen Dingen „poetisch" sein.

Was also ist poetisch, was ist Poesie? Man hat gesagt: „Poesie ist die Darstellung des Schönen durch die Sprache", oder: „Poesis est ars dicendi, quae pulchritudinis specie vera verisimili fictione exprimit", oder wie ein Franzose es ausdrückt: „Poësie est l'expression du beau idéal représenté par l'image et par l'harmonie".

Diese Definitionen sind wahr und gerecht und doch hinwiederum nicht allumfassend, nicht allgemein genug. Sie reden von der Poesie als Ausdruck der Rede, von der Dichtung im strengeren Sinne. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß ein Gemälde, eine Musik, ein Bauwerk, endlich die Natur selbst und alles Geschaffene poetisch genannt werden kann, und daß in allen diesen Schöpfungen göttlichen oder menschlichen Geistes sich die Poesie findet und mehr oder minder vorwaltet, ja sogar vorwalten muß.

Gott, der Urheber der Poesie, hat diese Gabe in reicher Fülle über die ganze Schöpfung ausgegossen, und wenn er wollte, daß die Erde gut sei, so wollte er auch, daß sie schön und vollendet erscheine. In dieser herrlichen Harmonie der Schöpfung, in dieser wunderbaren Mannigfaltigkeit, in dieser Hoheit, Ordnung und Vollendung des Universums liegt Poesie. Sie liegt vor Allem in dem schönsten Werke der Schöpfung: in der Menschenseele. Und diese Menschenseele, sobald sie, von höherem Geiste getragen, auf dem Gebiete der Kunst thätig ist, gießt über ihre Werke die Poesie aus.

Fragen wir daher, statt jene beschränkteren Definitionen zur Grund-

lage zu nehmen, lieber einmal darnach, was wir in einem umfassenderen und allgemeinen Sinne des Wortes poetisch nennen.

Balmes stellt sich in seinen vermischten Schriften[1] dieselbe Frage und sagt: „Was ist die Poesie? wo ist sie? wer kennt sie? wer hat je ihre Grenzen bezeichnet und ihre Natur bestimmt?" . . . Und sich selbst die Antwort gebend, fährt der spanische Philosoph also fort: „Die Poesie ist eine freie Mittheilung der Seele, eine geheimnißvolle Eingebung von oben, die in melodienreichen Tönen sich der Außenwelt offenbart, mit Vorliebe die Herrlichkeiten des Weltalls und die Scenen des menschlichen Lebens in kühnen Zügen zeichnet und diese ihre Gemälde mit den Leidenschaften und Gefühlen durchdringt, wie sie einer idealen Schönheit würdig sind. Ja, die Poesie schwingt sich selbst zu dem Ideale empor und schafft eine neue Welt, welche der Geist in einer Art von höherer Beseligung (Ekstase) entdeckte und deren Anblick das Herz mit einer unsäglichen Wonne erfüllte."

Nach P. Gratry ist das Poetische „der Aufschwung zur höchsten göttlichen Schönheit; es ist der Zustand einer Seele, welche hinaufschwebt von der Erde zu Gott, von den Geschöpfen und durch die Geschöpfe zu dem Schöpfer selbst, dem Urgrunde aller irdischen Schönheit und Pracht."

In ähnlicher Weise sagt auch Ozanam: „Die Poesie, im edelsten Sinne aufgefaßt, ist ein Aufschwung zu dem Unendlichen. Sie besingt Gott, wie er in der Schöpfung erkannt wird, und die unabänderliche Bestimmung des Menschen, wie sie mitten in den Wechselfällen der Geschichte zu Tage tritt."[2]

Führen wir endlich noch an, wie Schiller die Poesie sich selbst definiren läßt:

„Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke,
Frei schwing' ich mich durch alle Räume fort.
Mein unermeßlich Reich ist der Gedanke,
Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.
Was sich bewegt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborg'nen schafft:
Muß mir entschleiert und entsiegelt werden,
Denn nichts beschränkt die freie Dichterkraft.
Doch Schön'res find' ich nichts, wie lang ich wähle,
Als in der schönen Form — die schöne Seele."

(Huldigung der Künste.)

---

[1] Bd. III. S. 191. Einfluß der Gesellschaft auf die Poesie.
[2] Dante I. ch. IV. art. 5.

Wenn wir nun den Grundton, welcher in diesen Erklärungen ausgesprochen ist, aufgreifen, so finden wir das Hauptelement des Poetischen in dem Schönen liegen, insofern dieses rein und edel, von keiner niederen Zuthat befleckt, entweder aus den Werken der uns umgebenden Schöpfung hervorstrahlt, oder sich in unserer eigenen Brust und in den Geschicken der Menschheit als höhere, gleichsam vergöttlichte Idee von dem Alltäglichen und Niederen ablöst und, als vollendetes Ideal das Herz des Künstlers entflammend und entzündend, unwillkürlich zum würdigen Ausdruck im sinnlichen Gewande drängt.

Und somit stellen wir als Beantwortung der Frage nach dem würdigen Gehalte der Kunst den folgenden Satz auf: „Der vollendete Gehalt der Poesie ist bedingt durch ihren reinen und edlen, religiösen Grundton."

In dieser Behauptung bedarf das Wort „religiös" einer näheren Erklärung.

Wir sind weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß die schöne Literatur und ihre Erzeugnisse nur dann vollendet sein können, wenn sie überall das strenge Gewand des Altares tragen und nur von religiösen Dingen im strengen Sinne des Wortes reden. Wäre dem so, dann würde gar manches ausgezeichnete Kunstwerk aufhören, ein solches zu sein. Wir stimmen vielmehr mit Fr. v. Schlegel überein, wenn er sagt: „An und für sich ist das Christenthum selbst nicht eigentlich Gegenstand der Poesie, lyrische Gedichte, als unmittelbare Äußerungen des Gefühls, ausgenommen. Das Christenthum selbst kann wohl weder Philosophie noch Poesie sein, es ist vielmehr das, was aller Philosophie zum Grunde liegt . . . Auf der andern Seite aber ist das Christenthum dasjenige, was über alle Poesie hinausgeht, dessen Geist allerdings, wie überall, so auch hier herrschen, aber nur unsichtbar herrschen soll, und nicht geradezu ergriffen und dargestellt werden kann." . . . „Die indirecte Darstellung des Christenthums, der indirecte Einfluß seines Geistes auf die Poesie ist, wo nicht an sich der einzig richtige und wahre, so doch unstreitig bis jetzt der sicherste und am meisten gelungene." [1]

Eins aber verlangen wir: Geht man die Meisterwerke der Alten durch, so findet man in jenen, die doch eigentlich allein den Namen eines Meisterwerkes verdienen, ein reines sittliches Gefühl, insofern dieses auch in den Heiden naturgemäß wurzeln und herrschen mußte. Beson-

---

[1] Alte und neue Literatur, 9. Vorl. S. 6.

ders gilt dieß von Sophokles und Pindar, von Homer aber nur in einem gewissen Grade, wie denn schon im frühesten Alterthume einzelne tadelnde Stimmen sich gegen diesen Dichter erhoben. Und doch können wir dem Homer eigentliche Unsittlichkeit nicht vorwerfen, wenigstens dann nicht, wenn wir seine Werke von dem Standpunkte damaliger Naturanschauung betrachten und im Auge halten, daß ihm eine höhere Gottesanschauung fehlte. Bei Pindar aber tritt durchaus, wie Fr. v. Schlegel bemerkt, „das Streben auf, Alles, was in den alten Göttersagen Rohes und das sittliche Gefühl Beleidigendes lag, zu mildern und zu verschleiern“ [1]. Sophokles wie Pindar erkannten, daß nur jenes dem Geiste gefallen kann, was ihm entspricht. Unsittliches aber kann wohl die Sinne reizen, wird indessen nie den Menschen, als Sinnlich-Geistigen, befriedigen. Wo die Sittlichkeit sich ihres keuschen Gewandes entkleidet, da geht die menschliche Würde zu Grunde. Und so müssen wir denn zum wenigsten von dem Dichter und Schriftsteller verlangen, daß er auf diesem rein menschlichen Standpunkte stehe, wie wir auch mit vollem Rechte an die Alten eine solche Anforderung machen. Jedoch begnügen können wir uns selbst hiermit nicht.

Der Urheber jener Bewegung, welche das ganze Fühlen und Denken der Menschheit, welche die Sitten und das ganze Staatensystem umgekehrt hat, wirkte auch auf Wissen und Kunst veredelnd und belebend ein. Die höheren göttlichen Anschauungen, welche Jesus Christus auf die Erde brachte, „lösten das Räthsel der Schönheit und Wahrheit, mit welchem der Grieche rang“ [2], und verklärten und potenzirten das Reinmenschliche, welches auch in den alten Religionen schon in gewissem Grade als groß, wahr und schön erschien. Seitdem aber ist jenes, das einst den Menschen als solchen theilweise befriedigen konnte, nicht mehr fähig, seinem Geiste zu genügen. Der Mensch verlangt, sobald er Christ geworden, daß die Ideen, welche ihn selbst erfüllen, auch in den Gebilden der Kunst sich spiegeln. Aus diesem Grunde läßt es sich erklären, weßhalb wir zwar den Kunstwerth der alten Meisterwerke griechischer Dichtkunst besonders in Betreff der äußeren Formvollendung anerkennen, aber unmöglich uns in diesen Ideenkreis versenken und in ihm Befriedigung finden können. Nur insofern vermögen sie uns noch einigen Genuß zu bieten, als auch in ihnen das

[1] Alte und neue Literatur, 2. Vorl. S. 48.
[2] Weiß, Weltgeschichte, Bd. II. S. 132.

Göttliche wiederleuchtet. Denn „es gibt nun einmal keine wahre und dauernde Sittlichkeit ohne Religion, weil der Geist der Sittlichkeit der Geist Gottes ist“ [1]. Und wenn wir daher den Alten in ihren dichterischen Meisterwerken Sittlichkeit zugestehen, so müssen wir auch zugeben, daß selbst schon in ihnen sich eine relative Erhebung und Veredlung des Reinmenschlichen, mithin der religiöse Grundton findet. Wir thun dieses, indem wir der Ansicht huldigen, welche Veit in seinem Aufsatze über christliche Kunst vor Kurzem aussprach: „Da der Geist dessen, durch den alle Dinge erschaffen wurden, von Anbeginn in lebendiger Thätigkeit auf mannigfaltige Weise sich kundgab und mittheilte, so könnte man mit Fug und Recht sagen, daß es im Grunde genommen nie, selbst in der Vorzeit, ehe Christus auf Erden erschien, eine der höheren Weihe entsprechende Kunst gab, die nicht als eine Emanation von ihm im weitesten Sinne wohl auch als eine ‚christliche‘ zu bezeichnen wäre. Wir kennen keinen andern Quell alles Wahren und Schönen, als Ihn, von dem es heißt, daß er jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt . . . Wenn man von diesem Gesichtspunkte, anstatt sie vornehm zu ignoriren, wie es bisweilen geschieht, die Kunstwerke des Alterthums betrachtet, und zwar nicht nur die plastischen Meisterwerke und ihre Bauten, sondern auch die Aussprüche ihrer die volle Wahrheit ahnenden Weisen, sowie ihre erhabenen Dichtungen, so wird man ihren Werth und ihre Bedeutung vielleicht besser würdigen, als wenn man versucht, sich auf den heidnischen Standpunkt zu versetzen, was ohnehin für uns eine vergebliche Mühe wäre, da die ganze uns umgebende Welt eine andere geworden ist.“ [2]

Ist aber diese höhere Weihe und Veredlung der Kunst selbst schon bei den Alten vorhanden, so dürfen wir sie gewiß von einem christlichen Dichter und Künstler in weit vorzüglicherem Grade erwarten. Und wir dürfen sie nicht bloß erwarten, sondern müssen sie von ihm fordern als eine strenge Pflicht, der er sich als Mensch und Christ nicht entziehen darf, wenn anders er seinen Beruf aufgefaßt hat, wie er ihn auffassen muß. In diesem Sinne stellen wir jenen Satz auf, daß der vollendete Gehalt der Poesie bedingt ist durch ihren reinen, edlen und zwar religiösen Grundton. Das Wort „religiös“, welches wir anwenden, soll also heißen: Was in seinem Gehalte dem

---

[1] Bone, Lesebuch. Einleitung Nr. 1.
[2] Veit, Über christliche Kunst. Frankfurter Broschüren, V. Jahrg. Nr. 2.

Menschen als sinnlich-geistigem Wesen, und zwar dem durch die Religion veredelten Menschen widerstrebt, dem muß der Dichter und der Künstler überhaupt seine Spiegelkraft entziehen. Denn es kann niemals der ganzen Seele wohl thun, und deßhalb auch nicht wahrhaft schön, kein Kunstwerk im vollsten Sinne des Wortes sein, mag die dichterische Formbildung auch noch so sehr von dem Reize der Wahrheit begleitet sein.

Daß wir mit vollem Rechte obigen Satz stellen, werden wir nun im Folgenden zu beweisen suchen, und zwar zuerst aus dem Objecte, wie aller Kunst, so auch der Poesie, nämlich dem Schönen. Ein Blick auf den Ursprung der Kunst nach den Überlieferungen hervorragendster Culturvölker, sowie auf den jeder wahren Kunst innewohnenden ethischen Zweck, wird uns weitere Beweismomente an die Hand geben.

I. Was ist Schönheit? Es ist schwer, hierauf eine Antwort zu geben, die in jeder Beziehung genügend und allumfassend wäre. Wir vermögen es zwar, die Schönheit zu erklären und einzelne ihrer charakteristischen Eigenschaften anzudeuten, sind aber nicht im Stande, die Frage zu beantworten, worin das Wesen der Schönheit besteht. Und dennoch ist das Schöne kein leeres Wort, sondern dem subjectiven Begriffe entspricht eine bestimmte objective Art des Seins außer uns, und wo diese dem Menschen klar und lichtvoll entgegentritt, sei es in der Natur, sei es in den Werken der Kunst, da muß er unwillkürlich ausrufen: „Das ist schön!"

Wir haben es hier selbstverständlich nicht mit der Frage zu thun, was für rein geistige Wesen schön sei, noch auch, ob rein geistige Wesen ohne irgend welche sinnliche Vermittlung für uns schön seien. Ob der Engel, ob Gott formaliter schön seien, das liegt außer dem Bereich einer Untersuchung, die es bloß mit dem Objecte der Kunst, also höchstens mit dem Kunstschönen zu thun hat. In das Wesen dieser Schönheit müssen wir eindringen und wenigstens in etwa dasselbe zu bestimmen suchen, weil gerade aus dieser Bestimmung sich von selbst die Wahrheit unseres aufgestellten Satzes ergibt.

Ohne uns auf die vielen Definitionen einzulassen, welche im Laufe der Zeiten von dem Schönen gegeben wurden, nehmen wir aus ihrer Zahl nur drei heraus, weil auf sie alle anderen mehr oder weniger zurückkommen. Wir sagen: alle andern, indem wir darunter jene verstehen, welche noch die menschliche Würde achten und wahren. Denn auf Definitionen, wie die folgende: „Das Schöne ist das Sichselbsterscheinen, Sichselbstvergegenständlichen der menschlichen Liebe am

sinnlichen Dasein" [1], können wir uns nicht einlassen. Sie sind eben der Reflex des krassesten Materialismus und Sensualismus, welcher in der Kunst die Nacktheit als Princip und Ideal aufstellt, unbehindert aller Scham und Sittlichkeit. Ist die Kunst aber einmal so weit gekommen, so sinkt sie tief unter das Heidenthum hinab und verdient weder den ehrenden Namen, den man ihr beilegt, noch irgend welche Berücksichtigung.

Die drei Definitionen, auf welche wir hier näher eingehen wollten, sind die des Plato, des hl. Augustinus und des hl. Thomas.

Plato definirt das Schöne: „Pulchrum est splendor veri," das Schöne ist der Abglanz des Wahren.

Der hl. Augustinus: „Das Schöne ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit," unitas in varietate.

Und endlich der hl. Thomas: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent," das Schöne ist ein Object der Erkenntnißkraft; schön nennen wir jene Dinge, deren Anblick gefällt.

Die Definition des hl. Thomas gibt das Verhältniß des objectiv Schönen zu unserem Erkenntnißvermögen an. Sie deutet sowohl auf den inneren Urgrund des Schönen hin, als auch auf die Bedingungen, unter welchen das objectiv Schöne von den Menschen als schön erkannt wird. Daher kommt es, daß sie bereits sowohl die Definition des hl. Augustinus umschließt, welcher vorzüglich auf jene Bedingungen hinweist, als auch den psychologischen Grund angibt, weßhalb Plato das Schöne den Abglanz des Guten nennt. Diese Definition des hl. Thomas soll uns daher auch hauptsächlich als Richtschnur zur Ermittelung des Schönen dienen. „Das Schöne ist also ein Object der Erkenntnißkraft; schön nennen wir jene Dinge, deren Anblick uns erfreut."

Es fragt sich nun vorerst, was hier unter dem Worte „visa" im Sinne des hl. Thomas verstanden wird. Das Sehen ist an und für sich ein Act des Auges. Wie aber jede Erkenntniß von außen beginnt und, sich immer mehr vergeistigend, allmählich bis zur höchsten Art der Erkenntniß aufsteigt, so bezeichnet auch das Wort „visa" zwar zunächst den Act eines äußeren Sinnes, aber analog zugleich die Thätigkeit einer ähnlichen geistigen Kraft — des Verstandes.

---

[1] Gubitz, Neue Grundlegung der Wissenschaft vom Schönen und der Kunst.

Schön ist demnach im weiten Sinne, was dem durch das Auge thätigen Geiste gefällt, oder mit andern Worten, was überhaupt unser sinnlich-geistiges Erkenntnißvermögen befriedigt. Denn der Ausdruck, welchen der hl. Thomas gebraucht, ist allgemein zu nehmen und nicht auf den Sinn des körperlichen Auges allein zu beziehen. Der Act des sinnlichen Sehens ist nämlich für den Menschen nicht etwas Abgeschlossenes, in sich Vollendetes, sondern vielmehr nur der Anfang einer höheren erst beginnenden Thätigkeit, und somit kann jenes „Gefallen“ erst dann völlig eintreten, wenn der ganze Proceß in sich vollendet ist und sein natürliches Ziel erreicht hat. Diesen Abschluß erhält er, sobald die vorzüglichste Operation unseres Geistes, das Erkennen, vollbracht ist. Zweck des Auges, sowie aller übrigen sinnlichen Wahrnehmungsvermögen wird somit kein anderer sein, als jene Erkenntniß zu vermitteln, durch welche der Verstand nach vollkommenem Erfassen des Gegenstandes beruhigt und befriedigt wird.

Hieraus ersehen wir bereits, wie der hl. Thomas das Wort „visa“ nicht von dem Auge allein, sondern von der ganzen Erkenntnißfähigkeit versteht und wie dasselbe in diesem Sinne auch als gleichbedeutend mit „cognita“ oder „intellecta“ aufzufassen ist. Diese Wahrheit wird übrigens vom heiligen Lehrer ausdrücklich bestätigt, wenn er sagt: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam“ (das Schöne ist Object des Erkenntnißvermögens).

Das Schöne steht folglich in enger Verbindung mit dem Erkennen des Menschen. Ist dieß aber der Fall, so muß es nothwendig ein würdiges Object unserer Erkenntnißkraft sein, und es ergibt sich hieraus die Frage, in wiefern es ein solches sein wird.

Unser Verstand ist eine rein geistige Fähigkeit, sein Object muß daher gleichfalls seinem Wesen proportionirt, ein geistiges sein. Andererseits aber ist, wie wir bereits oben sahen, der Verstand nicht für sich allein thätig, sondern hängt vielmehr in seiner Erkenntniß von den sinnlichen Wahrnehmungen ab. Das eigenthümliche Object unseres Erkennens ist somit zwar ein geistiges, aber ein geistiges im Sinnlichen, d. h. die sinnlich vermittelte Idee; τὸ „intelligibile in sensibili“.

Wenden wir dieses auf das Schöne an, so folgt, daß ein Object nur dann im weiten Sinne schön sein und gefallen kann, wenn es eine Idee im sinnlichen Gewande vorstellt, oder wenn der sinnlichen Erscheinung ein intelligibler Grund unterliegt.

Und somit ist nicht zu läugnen, daß beim Anblicke des Schönen

zunächst die darin liegende Idee unsern Geist befriedigt und daß von ihrer größeren oder geringeren Vollendung der größere oder geringere Grad des Schönen an sich bedingt wird.

Wann aber ist die Idee vollendet und wann vermag sie den Geist zu befriedigen?

Auch diese Frage müssen wir lösen, denn der hl. Thomas verlangt, daß das Schöne gefalle. Das Gefallen aber besteht in der Befriedigung der Fähigkeit, welche hinwiederum vollkommen befriedigt ist, wenn sie ihr Object gefunden hat.

Der menschliche Verstand ist eine Fähigkeit der Seele. Die Seele aber ist das Ebenbild Gottes, und zwar nicht nur nach ihren geistigen Vermögen, sondern auch nach ihren geistigen Thätigkeiten. Aus diesem Grunde kann sie allein unter allen Erdengeschöpfen denken und wollen, und besitzt den erhabenen geheimnißvollen Vorzug, zu denken und zu wollen in ähnlicher Weise wie Gott. Und nicht genug. In Folge dieser Ebenbildlichkeit denkt die menschliche Seele die Gedanken Gottes nach, die sich in den Wundern der Schöpfung spiegeln, will sie die Güter, welche der göttliche Wille ihr vorgeführt hat. So strebt sie ihrem Ursprunge gemäß nach demselben hohen Ziele, wornach Gott streben würde, wenn in Gott ein Streben wäre, und sucht ihren Genuß darin, worin Gott seine unendliche Glückseligkeit findet. Diese Glückseligkeit aber besteht für Gott darin, daß er sich selbst erkennt und in sich alle Dinge, und daß er in diesem Erkennen die höchste Wahrheit besitzt, weil er sich selbst besitzt — er, die ewige Wahrheit.

Somit wird auch der menschliche Geist als Ebenbild Gottes nur in der Wahrheit seine Befriedigung und sein Glück finden, und sie allein das ihm eigenthümliche Object sein. Daher dieß Ringen nach einer Glückseligkeit, die wir auf Erden nie erreichen können, weil sie nur in einer andern Welt zu finden ist; daher aber auch jene Befriedigung, wenn uns ein Schatten dieser Seligkeit in der Erkenntniß des Wahren entgegentritt. Und diese Befriedigung wird um so größer sein, je leuchtender und strahlender sich die Wahrheit offenbart.

Nur dann vermag also die Idee unsern Verstand zu beseligen, wenn sie wahr ist; und haben wir oben gesagt: „Schön ist, was eine Idee im sinnlichen Gewande darstellt," so können wir jetzt bereits weiter gehen und aufstellen: „Schön ist die Wahrheit im sinnlichen Gewande."

Hiermit stimmt auch Plato überein, wenn er das Schöne als „den

Abglanz des Wahren" definirt. Daß wir aber hier unter dem Wahren die unendliche Wahrheit verstehen, wie dieß von Einzelnen geschieht, ist nicht nöthig, außer insoferne alle Wahrheit durch ihre Übereinstimmung mit der ewigen göttlichen Wesenheit zur Wahrheit wird.

Nach dem Gesagten könnte Jemand den Satz aufstellen: „Das Schöne ist also eine rein geistige Eigenschaft. Denn nach den obigen Beweisen muß das Schöne vor Allem den Verstand befriedigen, das Object des Verstandes aber ist nothwendig ein geistiges, also ist auch das Schöne vor Allem eine geistige Eigenschaft, und das sinnliche Gewand dient nur dazu, die Idee dem Geiste zu vermitteln."

Wäre dem so, dann müßte das Schöne nothwendig ein rein transcendentaler Begriff sein, und das Wahre, Gute, Eine müßte unwillkürlich auch schön sein. Dann müßten in strenger Folgerung gerade die abstractesten Dinge uns als die schönsten erscheinen und uns den vollkommensten Genuß bereiten, obgleich doch nach der Erfahrung eher das Gegentheil der Fall ist. Dann würde ferner alle Kunst Wissenschaft und alle Wissenschaft Kunst sein, dann würde die Schönheitstheorie sich in eine Moralphilosophie verwandeln, alles Wahre und Sittliche einfachhin ohne alle Nebenbeziehung auch schön sein und daher auch der Philosoph Künstler d. h. Bildner des Schönen sein.

Wir behaupten daher mit Bestimmtheit, daß die Schönheit nicht eine rein geistige Eigenschaft der Dinge ist, sondern zwei Elemente umfaßt: die Idee, d. h. die Wahrheit, und den sinnlichen Ausdruck derselben. Beide Factoren haben ihre volle Bedeutung und aus der Vereinigung und Harmonie beider entspringt die Schönheit. Denn das sinnliche Gewand soll nicht bloß dazu dienen, die Wahrheit klar und wirksam zu gestalten und auszudrücken, sondern steht auch in inniger Beziehung zu jener Befriedigung, welche wir beim Anblick des Schönen empfinden.

Auch hiefür stützen wir uns auf den hl. Thomas. Weil er diese beiden Factoren verlangt, deßhalb sagt er „quae visa placent". Denn aus ihnen entspringt dieß Gefallen. Es ist dieß ein ganz besonderes und nur beim Anblick des Schönen entstehendes Gefühl, das nichts gemeinsam hat mit dem Genusse, den wir bei Erkenntniß einer Wahrheit empfinden, noch auch mit der Befriedigung, welche die Folge einer guten Handlung ist. Dieß Gefallen ist vielmehr eine Vereinigung von edlem, sinnlichem und geistigem Genusse und steht zunächst in keiner Beziehung weder zu dem Verlangen, noch zu einem andern Gefühle.

Nicht umsonst wählt der Heilige ferner das Wort „visa“, wenn er das Schöne definirt. Er setzt deßhalb nicht cognita oder intellecta, weil er eben verlangt, daß die Schönheit nicht bloß den Verstand, sondern den ganzen Complex der Erkenntnißvermögen befriedige. Darum sagt er auch ganz allgemein: „Das Schöne steht in enger Beziehung zu dem Erkenntnißvermögen“ (Pulchrum respicit vim cognoscitivam). Denn zu dem Erkenntnißvermögen gehören auch die Sinne und somit fordern sie gleichfalls ihren Genuß und ihre Befriedigung. Diese werden sie aber nur dann erhalten, wenn sie etwas ihrem Wesen Entsprechendes in dem schönen Objecte finden. Dieß Entsprechende ist das sinnliche Gewand und seine eigenthümliche Schönheit, und diese Schönheit hinwiederum ist jene Klarheit, welche mit Gewalt in die Sinne fällt und sich als plastische unmittelbare Anschauung offenbart. Sie ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit, d. h. jene Vielheit der Formen und Töne, die sich zu einem harmonischen, geistig belebten Ganzen verbinden. Sie ist mit einem Worte die Ordnung, die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gewande und des Gewandes mit der Idee, der Theile mit dem Ganzen und des Ganzen mit all' unseren Erkenntnißvermögen.

Tritt uns das Wahre in einem solchen Gewande vor die Seele, dann vermittelt es uns wahrhaft den Genuß des Schönen. Und deßhalb darf nicht die Idee als solche und daneben die Form als solche sich geltend machen, noch auch können Form oder Idee für sich allein genügen, sondern beide müssen in lebensvoller Einheit verbunden erscheinen, wie der menschliche Leib mit dem Ausdrucke der Seele. Das sinnliche Gewand ist nur die schöne Knospe, in welcher die Blume verborgen liegt, aber die Knospe muß in ihrer Weise vollendet sein, damit die Blume sich in ihrer ganzen Reinheit und Pracht entwickle. Auf die Harmonie dieser beiden Elemente weist Plato hin, wenn ihm das Schöne als der Abglanz des Wahren gilt, und Göthe spricht das Nämliche aus in den Worten:

„Aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit,
Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“
(Widmung, 13. Strophe.)

Wollten wir einen Blick auf die Natur werfen, so würden wir auch dort diese Behauptung bestätigt finden. Die ganze Schöpfung ist nach einem Ausspruche Sailers „das Schöne als Offenbarung des Guten und Wahren“. — Das weite Weltall ist der göttliche Ausdruck des Schönen. In diesem unermeßlichen Baue, in welchem sich der gött-

liche Künstler uns offenbart, hat er in sinnlicher Form jene Ideen niedergelegt, die er in seinem eigenen Wesen schaut und erkennt. Diese Millionen von lebenden und leblosen Geschöpfen in dem Universum; unsere Erde mit ihren weiten Ebenen und dem Felsengrund, der gleich mächtigen Säulen die Urgebirge trägt, darüber das Himmelsgewölbe mit den Millionen neuer Welten, und endlich der Mensch, die Krone der ganzen Schöpfung — dieß Alles ist schön. Es ist schön, weil sich darin die göttlichen Ideen spiegeln, aber doch ganz besonders, weil sie einen solchen Ausdruck fanden, dem nichts gleichkommt an Mannigfaltigkeit der Conturen, an Leichtigkeit der Formen, Reinheit der Zeichnung, an Ebenmaß und Vollendung der kleinsten Theile und vor Allem an Harmonie des Ganzen.

Deßhalb bemerkt Ozanam schön und richtig: „In der geheimnißvollen Wechselbeziehung alles Geschaffenen zu dem Schöpfer, wie sich diese in den Ideen Gottes findet und sich dem Menschen in den Werken der Schöpfung offenbart, liegt das Ideal der Schönheit.“ [1]

Und so könnten wir denn als Folgerung aus allem bis jetzt Gesagten die vorläufige Definition des Schönen aufstellen: „Das Schöne ist die Wahrheit im sinnlichen Gewande“, indem wir beide Elemente gleichmäßig betonen.

Eines nur haben wir noch zu erörtern. — Was immerhin uns als schön erscheint, wird stets eine Wahrheit im sinnlichen Gewande sein. Aber ist auch das Umgekehrte der Fall? Kann jede versinnlichte Wahrheit schön genannt werden, wenn nur die Form der Idee entspricht?

Die Lösung dieser letzten Frage wird uns den schließenden Beweis liefern für unsern aufgestellten Satz: „Das Ideal der Poesie ist durch den reinen und edlen, religiösen Grundton bedingt, auf welchem sie fußt.“

Die Frage selbst beantworten wir mit einem entschiedenen „Nein“. Nicht jede Wahrheit, und besäße sie auch den vollendetsten sinnlichen Ausdruck, ist schön. Und warum?

Alle Wahrheit wird formaliter zur Wahrheit durch die Übereinstimmung mit einem erkennenden Verstande. Aus diesem Grunde nennen wir einmal die Dinge wahr, insofern sie ein Abbild der ewigen Wesenheit Gottes sind und in Gott schließlich ihren Ursprung, ihr Sein und

[1] Mélanges, Progrès par le Christianisme. T. I. p. 118.

ihre Nothwendigkeit haben. Von dieser Wahrheit reden wir in unserer Definition des Schönen nicht.

Noch eine andere Wahrheit findet sich nämlich in den geschaffenen Wesen, jene, wodurch sie fähig sind, sich dem menschlichen Verstande zu offenbaren und in ihm jene Gleichförmigkeit hervorzurufen, vermittelst welcher wir erkennen, daß die Sache so ist und nicht anders sein kann. Diese Wahrheit müssen wir freilich in dem Schönen finden; es muß mit unserem Verstande übereinstimmen, so zwar, daß es ganz dasjenige ist, was es sein soll und als was es uns erscheint.

Aber wir verlangen noch mehr.

Wir können ein Ding als wahr erkennen, es in einem sinnlichen Gewand erkennen, ja dieses Gewand kann sogar in der vollkommensten Weise der Idee entsprechen — und dennoch gibt es Fälle, in denen wir einem solchen Gegenstande nicht den Begriff „schön" beilegen, noch beilegen dürfen. Woher diese Erscheinung?

Unsere Erkenntnißvermögen besitzen dann freilich die Wahrheit und somit Befriedigung, wenn sie ihr Object erreicht, sich demselben gleichförmig gemacht haben. Aber alle diese Vermögen sind nichts anderes als Werkzeuge der einen menschlichen Natur, und wonach sie streben, das muß hinwiederum auch dieser zur Vervollkommnung gereichen. Und weil nun diese Natur gewisse Normen und Gesetze hat, in denen sie sich bewegen und nach denen sie sich in ihrer Thätigkeit richten muß, so kann nur jenes sie vervollkommnen, nur jenes ihr als wahr und gut erscheinen, was mit diesen Normen und Gesetzen übereinstimmt.

Welches sind nun diese Normen?

Es sind die ewigen Wahrheiten, wie sie in der göttlichen Vernunft sich finden, und insofern sie die Leitung der Geschöpfe betreffen, das Naturgesetz constituiren. Dieses Gesetz ruht in Gott als dem höchsten Beherrscher und Lenker der Welt; und ist die Richtschnur, nach welcher er jedes Ding zu seinem Ziele leitet [1].

Der eigentliche Zweck dieses Gesetzes ist also, die einzelnen Geschöpfe sowohl zu ihrem besonderen Ziele, als zu dem allen gemeinsamen hinzuleiten. Da aber die Geschöpfe nach der Erreichung dieses Zieles vermöge thätiger Kräfte streben, die Gott ihnen verlieh, so folgt, daß in diesen Kräften eine gewisse Participation des ewigen Naturgesetzes nie-

[1] „Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." S. Thom. S. th. I. II. qu. 93. art. 1.

dergelegt ist. Dieses gilt sogar von den vernunftlosen Wesen, denn auch sie haben derartige Kräfte, sollten sie auch nichts weiter als ein einfaches in ihnen niedergelegtes Streben sein. — Die vernünftigen Geschöpfe jedoch werden von der göttlichen Vorsehung in ganz besonderer Weise geführt, indem sie mit freier Überlegung nach ihrem Ziele streben. Auf diese Art nehmen sie Theil an der göttlichen Vorsehung, sowohl in Bezug auf ihre eigenen Handlungen, als hinsichtlich der anderen Wesen, die ihnen untergeordnet sind. Ihre Theilnahme an dem ewigen Gesetze besteht daher nicht bloß in einem instinktmäßigen Streben, sondern in der freien vernünftigen Erkenntniß, vermittelst derer sie sich selbst und ihre natürlichen Neigungen nach der von dem Schöpfer beabsichtigten Ordnung richten.

Diese nothwendige Theilnahme an dem ewigen Gesetze bildet das sogenannte natürliche Sittengesetz. Und in Folge dieses Gesetzes ist Sittlichkeit, im strengen Sinne des Wortes, Pflicht des Menschen. Deßhalb muß er an Alles den Maßstab der Sittlichkeit legen, und wo immer ein Gegenstand diesen sittlichen Anforderungen nicht entspricht, muß er ihn als seiner Natur widerstrebend mit Abscheu zurückweisen.

Wenden wir dieses auf das Schöne an, so werden wir einsehen, daß ein Kunstwerk nur dann uns vollkommen befriedigen wird, wenn es der Sittlichkeit nicht verletzend gegenübertritt. Aus diesem Grunde stellen wir auch an die Alten diese Anforderung und stellten sie diese an sich selbst. Kaiser Augustus sandte den Ovid in die Verbannung, weil er in einem seiner Werke die nackte Unsittlichkeit verherrlichte. Und Aristoteles verlangt, daß die Personen des Dramas das Sittlichkeitsgefühl nicht verletzen, wenn er sagt: „Was den Charakter und die Sitten der Personen betrifft, so müssen vier Dinge im Auge gehalten werden: Zuerst und vor Allem, daß sie sittlich gut seien.“

Diese Wahrheit also, welche mit dem natürlichen Sittengesetze übereinstimmt, ist schön, wenn sie im würdigen schönen Gewande erscheint. Aber sie ist noch nicht die ganze Schönheit, weil nicht die ganze Wahrheit. Sie ist vielmehr, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das Schöne in seiner Absonderung von aller höheren göttlichen Bürgschaft, einzig fußend auf der Naturreligion, die Gott in jedes Menschenherz gepflanzt hat. Ihr huldigt das ganze moderne Heidenthum mit seiner Humanitätsreligion, wenn anders es nicht im Realismus versumpft. Für den Christen aber, der nicht mehr auf

dieser Stufe steht, gibt es ein höheres Ideal und muß es ein solches geben.

Und welches ist dieses?

Das Naturgesetz wurde durch das Christenthum klarer ausgeprägt, mehr vermittelt, höher und fester begründet. Was früher nur in allgemeinen dunklen Umrissen in der menschlichen Brust verborgen lag und damals schon verhältnißmäßig so schöne Blüthen trug: das ist im Christenthume aufgesproßt, hat sich entwickelt und den ganzen Menschen mit all' seinen Fähigkeiten und Anschauungen für immer durchdrungen. Das natürliche Sittengesetz wurde zur positiven religiösen Norm und diese zur Richtschnur alles Handelns und Denkens. Als der Welterlöser in dem armen Stalle zu Bethlehem geboren wurde, da ging dieser Stern auf, und strahlte in die Nacht des Heidenthums und ward zur lichten Sonne, die einen Glanz verbreitete, wie ihn die Welt noch nie gesehen. Diese Sonne ist Christus Jesus: „das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung des Volkes Israel“ (Luc. 2, 32). Der Glanz aber, welchen diese Sonne ausstrahlt, sind die Gesetze des Christenthums, nach denen wir Alles beurtheilen müssen und in deren Lichte auch die Schönheit eine andere wurde.

Und wenn uns daher ein Kunstwerk entgegentritt, so schauen wir gleichsam zuerst in dieses göttliche Licht, und nur dann, wenn, von seinen Strahlen erhellt, kein Stäubchen sich entdecken läßt: nur dann können und dürfen wir sagen: „das ist schön“. Es ist *schön*, weil *wahr in sich*, weil übereinstimmend mit *unsern einzelnen Fähigkeiten* wie mit unserer *ganzen Natur*, weil endlich harmonirend mit all' unseren *Anschauungen* und mit den ewigen Gesetzen, deren klare Erkenntniß wir dem Christenthum verdanken.

So hätten .wir denn endlich eine Definition des Schönen gefunden, die freilich christlich ist, aber auch, weil sie dieß ist, am meisten mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt.

Wir nennen das Schöne „die Wahrheit im sinnlichen Gewande“, indem wir die Wahrheit so verstehen, wie unsere Schlußfolgerungen sie ergaben.

Nach der nun aufgestellten Definition des Schönen ist es nicht schwer, den Beweis zu ziehen für unseren Satz: „Das Ideal der Kunst ist bedingt durch den reinen, edlen und zwar religiösen Grundton, in welchem sie wurzelt und aus dem sie sich naturgemäß entwickelt.“

Ihr Ideal wird demgemäß die Kunst erreichen, wenn sie das wahr-

haft Schöne darstellt und zwar in einer so vollkommenen Weise, als es ihr nur gegeben ist. Das wahrhaft Schöne aber, wie wir es oben definirten, ist nicht nur rein und edel, d. h. entsprechend dem natürlichen Sittengesetz, sondern geradezu christlich religiös. Denn es drückt stets jene Wechselbeziehung zwischen dem Irdischen und Übernatürlichen, zwischen dem Vergänglichen und Ewigen, zwischen der menschlichen Natur und dem geoffenbarten christlichen Sittengesetze aus, worauf die Religion fußt und was wir als religiös benennen.

Nie und nimmer wird daher eine Kunst ihr Ideal erreichen, wenn sie zu einer anderen Schönheit zurückgreift. Es ist im Gegentheile thöricht, eine Zeit zurückzurufen, die zwar eine gewisse Schönheit kannte und verwirklichte, aber nicht jene, welche die einzig wahre, das christliche Ideal. Das heißt die Kunst dem Abgrunde zuführen, denn es ist sogar unmöglich, die rein menschliche Schönheit dauernd auszuprägen und darzustellen, wenn man die leitende übernatürliche Kraft des Christenthums verschmäht. Dann folgen der Realismus und Sensualismus der Kunst, ihr Verfall wie zur Zeit der Renaissance, dann folgen Ideale des Fleisches und Principien wie das folgende: „Zweck der Kunst ist die Darstellung des sinnlichen Menschen."

Somit glauben wir mit Recht unsern Satz aufgestellt und seine Wahrheit aus dem Objecte der Poesie gefolgert zu haben. Hiermit stimmt auch Stamminger überein, wenn er sagt: „Die Kunst empfängt ihre Nahrung von der Religion. Ihre Wiege stand immer im Schatten der Altäre; sie ist nicht die Dienerin, sondern mehr — sie ist die Tochter jener. Als solche lebt sie das Leben ihrer Mutter mit und stirbt auch ihrer Mutter Tod. Es wird daher nur ein vergebliches Bemühen sein, die Kunst einer Zeit wieder zu erwecken, wenn sich deren Glauben nicht wieder beleben läßt. Was gerettet werden kann, ist die Technik, nicht der Gehalt." [1]

Göthe beschließt seinen „Faust" mit den Worten:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniß."

Mit diesen Worten wollen auch wir diesen Abschnitt beschließen. Vergänglich ist die Kunst, wie alles Geschaffene, und nur ein Gleichniß

---

[1] Chilianeum. Neue Folge, 1. Heft.

des Ewigen, der höchsten, erhabensten Wahrheiten. Aber wenn sie diese Wahrheiten im Gleichnisse darstellt, dann wird auch das, was unzulänglich schien, ein Ereigniß; die Kunst empfängt eine höhere Weihe und verkündet in einer verwilderten feindseligen Zeit Gottes Größe und seine Wunder.

(Fortsetzung folgt.)

J. B. Diel S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

1. Die Reform des Basilianer-Ordens.

Die Union von Brest war geschlossen und hatte die ersten Angriffe des Schismas siegreich abgewiesen. Aber damit war doch nur der erste heilsame Schritt zu der inneren Wiedergeburt der in der langen Zeit ihrer Lostrennung vom mystischen Leibe Christi so tiefgefallenen ruthenischen Kirche gethan. Ihr Metropolit, einige ihrer Bischöfe und eine kleine Zahl ihrer Geistlichen hatten den Primat des hl. Petrus anerkannt und waren zur Einheit der heiligen Kirche zurückgekehrt. Ganz dasselbe war schon anderthalb Jahrhunderte früher unter dem großen Cardinal Isidor nach der Florenzer Union geschehen und doch hatte damals die Vereinigung des Metropoliten mit Rom nicht die lebendige Vereinigung der Heerde mit der römischen Mutterkirche zur Folge gehabt, und so kam es, daß ein späterer Metropolit ohne alles Widerstreben seitens der Gläubigen das alte Schisma wieder erneuern konnte. Wollte die Union von Brest nicht früher oder später das gleiche traurige Schicksal theilen, so mußte jetzt mit Kraft und Erfolg die innere Wiedergeburt der ruthenischen Kirche in Angriff genommen werden. Nur wenn es gelang, würdige Priester zu bilden, war der Bestand der Kirchenvereinigung gesichert.

Allein gerade das schien, menschlich betrachtet, ein Ding der Unmöglichkeit. Wir haben in einem früheren Aufsatze den hoffnungslosen Zustand der ruthenischen Kirche beschrieben. In einem Ritus, der seinen Priesterstand nicht durch die Anforderung des Cölibates über die

Sphäre des Alltagslebens erhebt, wird der Priester nur allzubald auf die Linie jener Popen hinabsinken, die von der Würde ihrer übernatürlichen Weihe und Sendung keine Ahnung mehr haben. Wie sollte sich da ein würdiger Nachwuchs bilden? Wo waren die Lehrer, wo die Anstalten, die einen ruthenischen Klerus schaffen konnten, welcher im Stande war, die durch die Vereinigung mit dem Leben spendenden Borne der Kirche eröffneten Gnadenquellen dem armen, unwissenden Volke zu vermitteln? Zwar bestand seit Jahrzehnten das auf Possevins Verwenden auch den Ruthenen geöffnete Jesuitencollegium von Wilna; allein es scheint nur in geringem Maße von Ruthenen besucht worden zu sein, sei es, daß der schismatische Haß vor den lateinischen Lehrern zurückschreckte, sei es, daß man nach Vätersitte es überhaupt nicht für nöthig hielt, eine Vorbildung zum Priesterthume durchzumachen, das gleich jedem andern Handwerke vom Vater gelernt und ererbt wurde. Wenn also der ruthenische Weltklerus sich nicht durch eigene Kraft erheben konnte und wenn die von den lateinischen Unterrichtsanstalten gebotene Hilfe ihm zu ferne stand, so blieb nur noch die eine Möglichkeit, daß der Aufschwung der ruthenischen Kirche von ihrem alten, ehrwürdigen Basilianer-Orden ausgehe, dem seit Jahrhunderten die höheren kirchlichen Würdenträger entnommen wurden.

Aber auch dieser einzige Orden der ruthenischen Kirche war zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts tief gefallen. Wer sollte das Riesenwerk unternehmen, seine verfallenen Klöster von den Unwürdigen zu säubern, welche das Mönchsgewand entehrten, sie neu aufzuführen und mit eifrigen Söhnen des hl. Basilius zu bevölkern? Das konnte nur ein Heiliger, und einen Heiligen wollte Gott in seiner Barmherzigkeit der ruthenischen Kirche schenken.

Als im Jahre 1599 Fürst Ostrogski zu Wilna mit den Vorkämpfern der verschiedensten Secten den berüchtigten Bund zum Kampfe auf Leben und Tod gegen die Union abschloß, war der künftige Martyrer der ruthenischen Kirche Zeuge des fanatischen Parteikampfes, den die Bruderschaften, wie die Protestanten, eröffneten. Johannes Kuncewicz, geboren um das Jahr 1580 zu Wladimir von armen aber braven Eltern, weilte damals als Handlungsdiener in dem Hause des reichen Rathsherrn Hyacinth Popowicz zu Wilna. Von zarter Kindheit an hatte der Jüngling das größte Interesse für Alles, was die Religion betraf; kein Wunder also, daß er entschieden Theil nahm an den großen Kämpfen, die jetzt in Wilna rund um ihn entbrannten. Die Liebe zur alten

Liturgie, welche in seinem Herzen tiefe Wurzeln geschlagen hatte, und die angeborene Scheu vor jedem Schein der Neuerung, konnten dem Unerfahrenen leicht zur Schlinge werden und ihn auf die Seite der Bruderschaften hinüberziehen, welche den Kampf für die alte Orthodoxie zu führen vorgaben. Allein Gottes Gnade ließ den Aufrichtigen nicht straucheln. „Als sich die Bewohner von Wilna dem Schisma in die Arme warfen," erzählt uns der Heilige in den Mittheilungen seines alten Biographen Morochowski, „wandte ich mich an den Herrn unsern Gott und bat ihn, er möge mir den Weg weisen, den ich zu wandeln hätte. Von diesem Augenblicke an erfüllte mich ein solcher Haß gegen das Schisma, daß ich mich ohne Unterlaß die Worte des Propheten zu wiederholen gedrängt fühlte: Ich hasse die Versammlung der Bösewichte!"

Diese unter der Leitung der Gnade genommene entschiedene Stellung auf Seite der Union mochte ihn mit den damals am Collegium von Wilna wirkenden Jesuiten Fabricy und Gruzewski bekannt machen, denen er als seinen Lehrern und Seelenführern stets ein so dankbares Andenken bewahrte. Immer mehr und mehr gab er sich der Führung des heiligen Geistes hin und immer entschiedener suchte er nach Kräften, die verfolgte und verspottete Union zu vertheidigen. Die einzige Kirche Wilna's, welche dem Metropoliten offen stand, war die Kirche des Dreifaltigkeitsklosters; dahin begab sich der junge Kuncewicz so oft es ihm möglich war, um bei dem dringenden Mangel unirter Kleriker das Amt des Cantors und Lectors zu verwalten. Bald umschlang die Gnade sein williges Herz mit noch innigeren Banden; er fühlte sich angetrieben, in den Orden des hl. Basilius einzutreten, und warf sich (1604) dem Metropoliten Pociey mit der Bitte um das Ordenskleid zu Füßen, obwohl der kinderlose Popowicz ihn zum Erben seines Reichthums einsetzen wollte, falls er in seinem Hause bleiben würde.

Das Dreifaltigkeitskloster befand sich damals in einem beklagenswerthen Zustande, der gewiß nicht geeignet war, zum Eintritte in seine Mauern einzuladen. Die Gebäude waren halbverfallen; die einst reichen Einkünfte, deren Verwaltung in der Hand der Bürgermeister, Schöffen und Räthe der ruthenischen „Bank" lag, waren entweder gänzlich versiegt oder wurden schmählich verschleudert. Sämmtliche Räume des Klosters, zwei Zellen und ein Refektor ausgenommen, hatte man an Auswärtige vermiethet. Man konnte das getrost thun, denn der Archimandrit war der einzige Mönch in dem weitläufigen Gebäude, das

einst so zahlreiche Diener Gottes bewohnten. So fehlte dem jungen Manne Alles, was sonst beim Eintritte in einen Orden als unerläßlich betrachtet wird: Ruhe und Einsamkeit, das Beispiel der Mitbrüder und die Leitung der Obern. Von einem Noviziate war damals in den ruthenischen Basilianerklöstern keine Rede, und die zahlreichen Prüfungen der alten griechischen Mönche kannte man kaum mehr dem Namen nach. Am ersten Tage seines Eintritts empfing er aus der Hand des Metropoliten das Ordenskleid, legte die Profeß ab und erhielt den Namen „Josaphat".

Wenn es aber dem jungen Mönche an menschlicher Hilfe gebrach, so erhielt er um so kräftigern Beistand vom heiligen Geiste. „Gleich Anfangs," heißt es in den Acten des Heiligsprechungs-Processes, „hatte er im geistlichen Leben keinen andern Lehrer als den heiligen Geist selbst; unter seiner Führung machte er im Mönchsleben binnen Kurzem so bedeutende Fortschritte, daß er Andern als Lehrer dienen konnte." Abgeschiedenheit von der Welt war sein erster Schritt auf der neuen Bahn. Neben der Kirche befand sich eine elende Zelle, welche den Weltleuten, die alle Räume des Klosters erfüllten, zu schlecht gewesen war; in diese begrub sich Josaphat und verließ sie nur, wenn es die Pflicht gebot. Die Stunden, welche er vom Gebete und von den kirchlichen Tagzeiten erübrigte, verwendete er frühzeitig auf das Studium der alten liturgischen Bücher seiner Kirche. In ihnen schöpfte er aus dem Leben und den Schriften der griechischen Väter. Mit glühendem Eifer durchlas der junge Mönch alte Manuscripte, welche schon lange im Staube der Sacristei gemodert hatten, und so erweiterte sich Schritt für Schritt das Feld seines Wissens. Als ihm jetzt die Schmähschriften der Schule von Ostrog und die Pamphlete der Lemberger und Wilnaer Bruderschaften gegen den Metropoliten und die Union in die Hände fielen, verglich er die Citate aus den griechischen Vätern, mit denen diese giftigen Machwerke des Schismas gespickt waren, mit dem Urtexte und konnte so bald eine sehr zeitgemäße Schrift herausgeben: „Die Fälschung slavischer Schriften durch die Gegner des Metropoliten und ihre von den Druckereien der Bruderschaften zu Ostrog, Lemberg und Wilna zu Tage geförderten Irrthümer." Eine andere Schrift: „Die Taufe des hl. Wladimir", lieferte, anknüpfend an die Gründungsgeschichte der ruthenischen Kirche, den Beweis des Primates des hl. Petrus, und noch andere Aufsätze behandelten „die Mönche, ihr Gelübde und ihr Kleid", „die Streitpunkte mit den Schismatikern", und priesen die Vortheile „des ehelosen

und keuschen Lebens der Priester". Das Alles beweist, daß der junge Mönch in seiner einsamen Zelle sich eifrig nicht nur mit der Vertheidigung der Union, sondern mit der Heilung der eingewurzelten Schäden seiner Kirche beschäftigte. Und mit Gebet und Arbeit verband er jene Bußstrenge, von der ihm die Geschichte der alten ruthenischen Mönche erzählte. Nicht genug, daß er die häufigen Fasten strenge hielt und die rauhe Wollenkleidung trug, wie sie die Regel des hl. Basilius vorschrieb: er lebte bloß von Wasser und Brod, kreuzigte sich mit einem groben Bußkleide, schlang eiserne Ketten um Lenden und Schultern, gönnte sich, auf hartem Boden liegend, nur wenige Stunden Schlaf und geißelte sich blutig, um so die Barmherzigkeit Gottes auf sein Land herabzurufen, und mit dem Gebet: „Herr Gott, vernichte das Schisma, gib uns die Einheit", das er unzählige Male, in Thränen gebadet, wiederholte, Erhörung zu erflehen.

So hatte denn der Orden des hl. Basilius, der auf ruthenischem Boden so lange Zeit verdorrt schien, ein neues grünes Reis getrieben. Die Tugend und der Eifer Josaphats konnten nicht lange verborgen bleiben, und wie sie auf der einen Seite den Neid und Haß der Bösen reizten, so zogen sie auf der anderen Seite die Bewunderung der Guten an und spornten zur Nachfolge auf dem betretenen Pfade, der einzig sicher zu einer inneren Wiedergeburt der ruthenischen Kirche führen konnte. Gleich unter den ersten, die Josaphats Beispiel nachahmten, befand sich ein junger Mann, dessen geistige Bildung und treffliche Talente zu den schönsten Hoffnungen berechtigten, und der in der That später „der Athanasius der Ruthenen", „der Atlas der Union" werden sollte, wie ihn die Schreiben der Päpste nennen. Dieser Mann ist Joseph Velamin Rutski, und wir müssen unsern Lesern, bevor wir sein eingreifendes Wirken in die ruthenische Unionsgeschichte darstellen, in kurzen Zügen die interessante Geschichte seiner Bekehrung und Berufung mittheilen. Wir folgen hiebei der ausführlichen Darstellung Dom Guépins, der dieselbe zum ersten Male nach handschriftlichen Aufzeichnungen des Metropoliten Raphael Korsak, des Nachfolgers von Rutski, veröffentlichte [1].

Johann Rutski entstammte der alten russischen Adelsfamilie der Velamin (Benjamin) aus Moskau. 1573 auf Schloß Ruta bei Nowogrodek geboren, wurde er von seinen calvinischen Eltern frühzeitig

[1] L. c. Bd. I. S. 31 ff.

Lehrern der Genfer Sekte erst in seiner Vaterstadt und dann zu Wilna anvertraut und machte bei seinem ungewöhnlichen Talente glänzende Fortschritte. Als damals die Jesuiten in letzterer Stadt ihre Controverspredigten hielten, zählte der junge Edelknabe zu ihren eifrigsten Zuhörern, und sein treffliches Gedächtniß ermöglichte es ihm, die gehörten Beweise wörtlich als Einwürfe gegen die Lehre Calvins vor seinen Lehrern zu wiederholen, die, nicht wenig verwirrt und entrüstet, ihm strengstens den Besuch der katholischen Kirche untersagten. Aber vielleicht war damals schon das erste Samenkorn, das sich später so schön entwickelte, in das Herz des Knaben gefallen. Im Jahre 1590 starb sein Vater. Sofort entschloß er sich, die Hochschulen des Auslandes zu besuchen, theils aus Wissensdrang, theils auch um in der Wahl der Religion freie Hand zu haben, denn der Calvinismus war in ihm bereits erschüttert. Er kam nach Prag und schloß sich daselbst arglos seinen jungen Landsleuten an, ohne daß seine Unschuld, die ihm Gott bisan wunderbarer Weise fleckenlos bewahrt hatte, die Gefahr geahnt hätte, welche ihn im Kreise dieser Wüstlinge bedrohte. Aber gerade die Frechheit dieser Menschen sollte ihn der katholischen Kirche in die Arme führen. Nach verschiedenen verdeckten Angriffen auf seine Keuschheit, von denen er bei seinem lauteren Wesen nicht einmal etwas bemerkte, brachten die Schandbuben eines Abends geradezu eine schamlos gekleidete Dirne zu ihm. Da ergrimmte der keusche Jüngling, zückte in heiligem Zorne sein Messer gegen das freche Weib, daß es die Flucht ergriff, und entfloh für immer dem Kreise der Wüstlinge. Diese schöne That belohnte Gott mit der Gnade der Bekehrung. Geraden Weges eilte der Jüngling in das Haus der Gesellschaft Jesu und verlangte in die katholische Kirche aufgenommen zu werden; man entsprach seiner Bitte nach einigen Tagen der Prüfung. Dann reiste der Convertit nach Würzburg, wo er drei Jahre Philosophie studirte. Inzwischen scheint der Ruf seiner Bekehrung nach Lithauen gedrungen zu sein; eben wollte er seine Theologie beginnen, da forderte ihn seine calvinische Mutter auf, unverzüglich heimzukehren, widrigenfalls sie ihm keine Geldunterstützung mehr senden würde. Rutski war noch unentschlossen, was er beginnen sollte, als P. Boxa, ein lithauischer Jesuit, der eben von Rom über Würzburg nach Polen zurückreiste, ihm den Rath gab, nach der ewigen Stadt zu pilgern und dort in einem der vielen Collegien seine Studien zu vollenden.

Der Rath gefiel dem jungen Edelmanne, er theilte seine letzten hundert ungarische Dukaten mit einem armen Studenten, mit dem er

den Weg nach Rom wie eine Pilgerfahrt zu Fuß machte. Empfehlungsbriefe des P. Boxa eröffneten ihm das 1577 durch Gregor XIII. gegründete griechische Colleg, aber wie erschrack Rutski, als man ihm sagte, er müsse sich eidlich verpflichten, lebenslang den griechischen Ritus zu üben! Das schien ihm zu hart; er schilderte seinem Beichtvater den kläglichen Zustand der ruthenischen Kirche in seiner Heimath und wie er ja bei seiner Bekehrung den lateinischen Ritus angenommen habe. Man erwiederte ihm: „Aber wenn Gott Sie berufen hätte, der Führer dieses Volkes und das Werkzeug seiner Verherrlichung in jenen Ländern zu sein?“ Doch bestand man für den Augenblick nicht auf dem Eide; man hoffte wohl, der Abschluß der Union, welcher gerade damals in Aussicht stand, und der nach ihm zu hoffende Aufschwung der ruthenischen Kirche würde das Widerstreben des jungen Rutski besiegen. Inzwischen studirte er mit Eifer unter Mutius Vitelleschi, dem späteren Generale der Gesellschaft Jesu, seine Theologie; aber statt daß sich mit den Jahren seine Abneigung für die ruthenische Kirche gemildert hätte, wuchs sie in dem Grade, als er Rom und sein reges kirchliches wie wissenschaftliches Leben kennen und lieben lernte. Auch in späteren Jahren noch vergoß er Thränen der Sehnsucht, wenn er der Tiberstadt gedachte. Und dieses lebensprudelnde Rom sollte er vertauschen mit der starren und todten ruthenischen Kirche, welche auch in den ersten Jahren nach dem Abschlusse der Union, deren Bestand selbst noch immer in Frage war, sich ohne innere Triebkraft zeigte; es war ihm, als sollte er aus dem Paradiese verbannt und in eine öde Wüstenei verstoßen werden!

Aber gerade damals war es zu wichtig, der ruthenischen Kirche tüchtige und in den kirchlichen Wissenschaften gebildete Männer zu erhalten; so wendeten sich die Jesuiten, als sie kein anderes Mittel sahen, Rutski den Regeln des Collegs gemäß zur Annahme des griechischen Ritus zu bewegen, an Clemens VIII., und dieser Papst, dem das Wohl der ruthenischen Kirche so sehr am Herzen lag, befahl dem jungen Theologen, unter dem heiligen Gehorsam, das Opfer des lateinischen Ritus zu bringen. Mit blutendem Herzen leistete dieser den geforderten Eid und kehrte (1603) nach Wilna zurück, wo er sich dem Metropoliten zur Verfügung stellte. Pociey nahm ihn, vielleicht weil ihm seine Abneigung gegen die Ruthenen bekannt war, kühl auf und hätte ihn beinahe als Hofmeister der Prinzen Radziwill wieder in's Ausland geschickt. Da brauchte das griechische Colleg zu Wilna einen Vorsteher und der lateinische Bischof Benedikt Woyna brachte den in den angesehensten theologischen Schulen

gebildeten Rutski für diese einflußreiche Stelle in Vorschlag. In der That unterzog er sich diesem Rufe; aber nicht lange hielt es ihn auf diesem Posten. Noch immer konnte sich sein Geist, voll von den Erinnerungen an Rom und Zeuge des regen Lebens in der lateinischen Kirche rund um ihn, nicht mit dem Gedanken vertraut machen, ohne Hoffnung an die ruthenische Kirche, die noch immer nicht aus ihrem Todesschlummer erwachen wollte, gekettet zu sein. „Die jungen Leute," schrieb er damals, „die in den lateinischen Schulen herangebildet werden, finden in der römischen Kirche Alles, was eine fromme Seele sich nur wünschen kann, um Fortschritte zu machen in der Furcht Gottes: ausgezeichnete Beichtväter, die Gewohnheit des öftern Empfanges der heiligen Sacramente, Predigten, geeignet auch ein eisig kaltes Herz zu entflammen, bewunderungswürdige Beispiele sowohl unter den Hirten als unter der Heerde, mit einem Worte — die reichste Seelennahrung. Bei uns im Gegentheile, sucht man einen Priester, so findet man auch nicht Einen, wie man ihn wünschen möchte. Will man seine Sünden beichten, so ist Niemand da, sie anzuhören. Besucht man eine Kirche, so findet man in ihr nicht mehr Ruhe und Frömmigkeit als in einer Schenke; was man in ihr erblickt, ist nur geeignet, ein Herz zu zerfleischen, das den Dienst und die Ehre Gottes sucht. Mit welcher Rohheit behandelt man nicht das allerheiligste und furchtbare Sacrament des Altares! Und man sieht auch nicht einen Hoffnungsschimmer von Besserung [1].

Niedergebeugt von diesen traurigen Verhältnissen, die ihm unverbesserlich vorkamen, haschte Rutski nach jeder Gelegenheit, um sich von seinem Eide entbinden zu lassen und zum lateinischen Ritus überzutreten. Er wäre gern in den Orden der Gesellschaft Jesu oder in den Karmeliter-Orden eingetreten. Als zu Ende 1604 der Barfüßer Paul Simon von Jesus Maria auf seiner Gesandtschaftsreise zu Demetrius, der sich damals des Thrones von Moskau bemächtigt hatte, durch Wilna kam, schloß Rutski sich als Dolmetscher dem Mönche an, in der Hoffnung, durch seine Verwendung die Aufnahme in den Karmeliter-Orden und die Entbindung von seinem Eide zu erlangen. Aber seine Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Als er ganz trostlos im Sommer 1605 wieder nach Wilna zurückkehrte, war der hl. Josaphat Kuncewicz, den er kannte und liebte, in das Dreifaltigkeitskloster eingetreten. Wohl drängte es ihn,

[1] Rutski, Discursus de corrigendo regimine in ritu graeco.

dem Beispiele des Freundes zu folgen, aber noch konnte er sich nicht mit dem Gedanken befreunden, in den Basilianer-Orden einzutreten, dessen Zustand freilich dazumal nicht einladend war. Er trug sich mit dem Plane, dem Basilianer-Orden, von dessen Regeneration auch er die Wiedergeburt der ruthenischen Kirche hoffte, dadurch neues Leben einzuhauchen, daß er einen abendländischen Orden, etwa die Jesuiten oder die Karmeliten, vermöchte, eine Anzahl seiner Mitglieder zum Übertritte in den ruthenischen Orden und zum griechischen Ritus zu bestimmen. Der Gedanke scheint damals in Rom in den Congregationen der Propaganda ernstlich geprüft worden zu sein, wie aus einem Briefe des Cardinals Borghese an den päpstlichen Nuntius Simonetti hervorgeht; weßhalb er nicht zur Ausführung kam, ist nicht klar ersichtlich. Vielleicht bot die damalige Lage zu wenig Garantien für ein Unternehmen, das von vorneherein die schwersten Opfer forderte.

Rutski war im Jahre 1606 persönlich in Rom, um entweder seinen Plan in Ausführung zu bringen oder von Paul V., der jetzt auf dem Stuhle des hl. Petrus saß, die Lösung seines Eides zu erflehen. Das Letztere gelang ihm, und so kehrte er im Sommer 1607 frei und zum Eintritte in einen abendländischen Orden entschlossen nach Wilna zurück.

Dieser Entschluß wirkte entmuthigend auf seinen Freund im Dreifaltigkeitskloster, der inzwischen eine harte Zeit des Kummers immer noch in der Hoffnung auf Rutski durchgekämpft hatte. Nun sollte dieser Mann der ruthenischen Kirche verloren gehen! Beinahe hätte der junge Mönch den Plan der Restauration seines Ordens aufgegeben und wäre aus den entweihten Mauern seines Klosters in die Einöde geflüchtet, um nur an seinem eigenen Seelenheile zu arbeiten. Aber die Versuchung ging vorüber und sein treues Festhalten wurde bald belohnt. Zunächst gesellte sich ein unirter Basilianer-Mönch Namens Warsenowicz, ein einfältiger aber frommer Mann, zu ihm und bald folgten noch vier weitere junge Leute diesem Beispiele. Diese Männer vereinten ihre Gebete und ihre Bußwerke, um den Segen des Himmels auf das begonnene Werk herabzuflehen; sie sollten Erhörung finden: plötzlich meldete sich Rutski, an dessen Mithilfe sie gar nicht mehr dachten, zum Eintritte in das Dreifaltigkeitskloster. Eine wunderbare Berufung, wie uns sein zeitgenössischer Biograph Susza erzählt, hatte endlich seinen Zweifeln und seinem Schwanken ein Ende gemacht, und wie umgewandelt steht von diesem Augenblicke an dieser Mann vor unsern Augen. Alles Zaghafte an ihm ist verschwunden, nachdem er einmal den Muth hatte, dem Rufe

zu folgen, dem er so lange widerstanden hatte, und mit der größten Entschiedenheit sehen wir ihn fortan an den Kämpfen seiner Kirche theilnehmen. Am 6. September 1607, an dem Tage, an welchem die griechische Kirche das Fest des hl. Michael begeht, fand in der Dreifaltigkeitskirche die feierliche Einkleidung Rutski's und der vier andern Novizen statt, und vier Monate später, am Neujahrstage 1608, legte er seine Profeß ab und erhielt den Namen Joseph.

So hatte sich um den hl. Josaphat, von seinen Thränen und Gebeten gewonnen, eine kleine aber eifrige Ordensgemeinde gebildet. Vor Allem mußte das in Trümmern liegende Kloster neu aufgebaut werden. Dank dem Einflusse Rutski's konnte das Werk noch im selben Jahre so weit gefördert werden, daß der Bau zehn Mönchen und vier Novizen Obdach bot. In seinen Mauern blühte das Ordensleben rasch und makellos empor in der ganzen Strenge und Reinheit der alten Zeit. Vorzüglich brachte der öftere Empfang der hl. Sacramente, den Rutski, bald nach seiner Profeß zum Priester geweiht, nach dem Beispiele der abendländischen Orden einführte, die schönsten Früchte. Die Jesuiten in Wilna, und vorzüglich P. Fabricy, thaten Alles, um das der Union so nützliche Werk zu fördern: durch sie ermuntert nahmen in der Folge viele ihrer Schüler das Kleid des hl. Basilius. Auch nach Außen entfaltete die eifrige Genossenschaft bald eine segensreiche Thätigkeit, und die Union, unter der Landbevölkerung bisan nur wenig bekannt, fing an festen Fuß zu fassen.

Selbstverständlich durften die verbissenen Schismatiker der berüchtigten Wilnaer Bruderschaft die junge Ordensgemeinde, die sie Anfangs nur ihres Spottes gewürdigt hatten, nun, da sie so erfreulich das Werk des Metropoliten förderte, nicht ferner ungestört lassen. Die stürmischen Tage des Rokosz, von denen wir früher redeten, boten die beste Gelegenheit zu dem beschlossenen Sturmlaufe; in dem Archimandriten Samuel, einem ebenso unfähigen als durch grobe Laster entwürdigten Manne, der dem Dreifaltigkeitskloster vorstand oder vielmehr dessen Einkommen verzehrte, fanden sie einen feilen Verräther, ganz gewillt und geeignet, mit ihnen gegen die neue Genossenschaft, die ihm schon wegen ihres klösterlichen Eifers ein Dorn im Auge war, gemeinschaftliche Sache zu machen. Schon früher hatte die Bruderschaft auf ein vorgeblich von Stephan Bathori ihr verliehenes Recht hin das Patronat über die Dreifaltigkeitskirche beansprucht; allein der Metropolit wies die Falschheit dieser Ansprüche nach und siegte 1601 vor den Ge-

richten. Die Rokosz-Constitution von 1607 bot den Schismatikern neuen Halt und rasch entschlossen nahmen sie den Streit wieder auf, um das älteste Heiligthum Wilna's, das die Reliquien der ruthenischen Märtyrer Anton, Johann und Eustach und ein vorgeblich vom hl. Lucas auf Cedernholz gemaltes Bild der seligsten Jungfrau umschloß, den Unirten zu entreißen und zugleich Rutski und seinen Genossen einen empfindlichen Schlag zu versetzen.

Es war im Frühjahre 1608 und die Wogen der Rokosz-Bewegung gingen immer noch hoch, als die Schismatiker ihren Angriff auf die Ordensgemeinde unternahmen. Vorerst wollte man es versuchen, Josaphat, der beim Volke bereits im Rufe der Heiligkeit stand, dem Metropoliten untreu zu machen. „Wenn er zu uns überginge," sagten sie, „so wäre es um die Union geschehen." Um ihn von Rutski zu trennen, schickte der Archimandrit im Einverständnisse mit den Schismatikern letzteren vorgeblich zur Erledigung eines dringenden Geschäftes von Wilna fort. Kaum war Rutski abgereist, als auch schon der Archimandrit, der Protopope von Wilna und die Vorsteher der Bruderschaft zu Josaphat kamen und ihn mit Bitten, Versprechungen und Drohungen bestürmten, „sich der Sache der armen, an Rom verrathenen ruthenischen Kirche, deren Sprache, heilige Gebräuche und uralte Orthodoxie in Gefahr seien", als ein treuer Sohn anzunehmen. Aber diese schönen Reden machten wenig Eindruck auf den jungen Basilianer; beschämt und zornglühend mußten die Verräther vor seiner Festigkeit zurückweichen. Auch einen Handstreich gegen das Kloster wußte der muthige Diakon zu vereiteln. Nun hielten es die Mönche aber für ihre Pflicht, den Metropoliten von der Verrätherei Samuels zu benachrichtigen, und Pociey entzog sie durch ein Diplom vom 27. Juni 1608 dessen Jurisdiction, indem er Joseph Rutski zu seinem Generalvicar über Lithauen ernannte und ihm alle Welt- und Ordenspriester ohne Ausnahme unterordnete. Jetzt warf auch der Archimandrit die Maske von sich und trat unverholen zu den Schismatikern über, um mit ihnen im offenen Kampfe den Metropoliten und seine Genossen zu befehden.

Der nun auflodernde Krieg hätte die Union, soweit der Einfluß der Bruderschaften reichte, beinahe vernichtet. Um das Volk auf die Seite des Schismas zu locken, benutzte man ein altes und doch ewig neues Mittel: Rutski und Josaphat ständen mit den Jesuiten in Verbindung, sprengte man im ganzen Lande aus; ihnen wollten sie den Basilianer-Orden und durch diesen die ruthenische Kirche verrathen. Daß die Bürger

Wilna's sich durch dieses Gespenst schrecken ließen, braucht uns nicht zu wundern, nachdem wir Zeugen waren, wie ein weit aufgeklärteres Geschlecht, durch denselben Popanz geängstigt, das Vaterland in Gefahr erklärte. In der That, das Schlagwort zündete, und man glaubte einen entscheidenden Schlag wagen zu dürfen. Nur ein Bedenken schreckte noch die Häupter der Bewegung: der große Einfluß, den Josaphat auf die ruthenische Bevölkerung ausübte. Nochmals versuchte man ihn für das Schisma zu gewinnen und beinahe wäre schon damals sein Blut für die Einheit der Kirche geflossen; aber auch dießmal mußten die Schismatiker beschämt vor seiner Festigkeit weichen. Jetzt änderten sie ihre Taktik; wenn sie ihn bisher mit Lob überschüttet hatten, um ihn an sich zu ziehen, gossen sie von jetzt an alle erdenklichen Verleumdungen und Schmähreden über den Diener Gottes aus, der sich glücklich pries, im Kampfe um die kirchliche Einheit an der Schmach seines Heilandes theilnehmen zu können. Jetzt folgen sich in Wilna die Ereignisse Schlag auf Schlag. Am 15. December versuchen es die Bruderschaften, mit Waffengewalt die Dreifaltigkeitskirche zu stürmen; da sie aber die Besatzung des Schlosses unter dem Befehle des Fürsten Nikolaus Radziwill zum Schutze der Basilianer aufgestellt finden, so ziehen sie unverrichteter Sache ab. Zunächst erscheint nun ein fanatisches Manifest, welches offen auffordert, das Joch des „verrätherischen" Metropoliten abzuwerfen und die „verrathene" Kirche wiederum dem Patriarchen von Konstantiopel zuzuführen. Fast sämmtliche Popen Wilna's folgen dem Beispiele des schismatischen Protopopen; in Minsk, Grodno, Nowogrodek flammt der alte schismatische Haß wieder auf, und bald steht Pociey mit dem Häuflein seiner getreuen Basilianer fast allein im Kampfe für die Union. Aber der Metropolit verzagte nicht; am 2. Januar 1609 excommunicirte er den Archimandriten Samuel, ließ dessen Absetzung durch den König bestätigen und ernannte an seiner Stelle Joseph Rutski zum Obern des Dreifaltigkeitsklosters.

Jetzt nahm der Streit wieder seinen altgewohnten Instanzengang. Die schismatischen Abgeordneten zogen im Frühjahr 1609 auf den Landtag von Warschau und sie konnten ihre Maßnahmen zum Sturze der Union mit 200,000 fl. unterstützen, welche durch öffentliche Sammlungen von den Bruderschaften zusammengebracht waren. Die Polen, zu sehr beschäftigt mit den politischen Wirren, die damals der Krieg gegen Moskau verursachte, waren nicht geneigt, dem unirten Metropoliten zu seinem Recht zu verhelfen, und so gelang es den Schismatikern, unter dem Anscheine der Mäßigung ein Gesetz zu erlangen, das sie thatsächlich zu

Herren der Lage machte. Der Friede zwischen Unirten und Nichtunirten müsse gewahrt bleiben, so lautete dasselbe; jede Genossenschaft solle im Besitze der Kirchen bleiben, die sie augenblicklich inne habe; wer fürderhin den Frieden breche, sei einer Strafe von 10,000 Mark Silber verfallen. Dieses Gesetz beraubte den Metropoliten mit einem Schlage aller der Kirchen, deren Popen soeben auf das Wilnaer Manifest hin abgefallen waren, und schien ihm sogar die Möglichkeit jeder ferneren Ausbreitung der Union zu nehmen, da voraussichtlich jedes derartige Bemühen von den Schismatikern als Friedensbruch erklärt und vor ihren Gerichten als solches geahndet werden würde.

Aber der König zeigte sich auch dieses Mal als treue Stütze der Union; zwar konnte er das von Landtag und Senat beschlossene Gesetz nicht streichen, aber er fügte ihm die Clausel bei: „Wenn jedoch seit dem letzten Landtage (1607) eine Partei von der andern sich geschädigt glaubt, so soll ihr der Rechtsweg offen stehen.“ Freilich hätte auch diese Clausel dem Metropoliten wenig genützt, wenn der König nicht statt des lithauischen Gerichts, welches unter 44 Richtern nur 13 Katholiken zählte, das sogenannte forum compositum, bestehend aus 6 geistlichen und 6 weltlichen Richtern, als einzig competenten Gerichtshof in den Processen zwischen Unirten und Nichtunirten erklärt hätte. Diese Bestimmung brach dem Landtagsbeschlusse die Spitze ab. Als nun die Schismatiker, gestützt auf ihre neueste Errungenschaft, die Absetzung Samuels als nichtig erklärten und demzufolge Rutski aus dem Dreifaltigkeitskloster vertreiben wollten, hatte das lithauische Gericht die Frechheit, sich trotz der Verordnung des Königs für competent zu erklären. Es setzte Pociey für seinen dem Papst geleisteten Eid ab, erklärte Rutski sowohl der priesterlichen Würde als des Archimandriten-Amtes verlustig und der Strafe von 10,000 Mark Silber verfallen.

Das war dem Könige Sigismund III. denn doch zu viel. Gerade damals weilte er mit seinem Hofe auf dem Zuge gegen Moskau in Wilna und in seinem Gefolge befand sich auch der apostolische Nuntius Simonetti, ein persönlicher Freund Rutski's. Dieser eifrige Prälat benützte die gerechte Entrüstung des Königs und veranlaßte ihn, sich der Sache der Union mit Entschiedenheit anzunehmen. Er that es, obwohl in dem Augenblicke, wo der Krieg gegen Rußland eröffnet wurde, eine Beleidigung des schismatischen Adels und der Popen nicht ohne Gefahr war. Auf des Königs Befehl kassirte der Kanzler Sapieha das Urtheil des lithauischen Gerichtshofes und verfügte, daß die Kathedrale und zehn

weitere Kirchen Pociey wieder übergeben würden. Soldaten erzwangen die Durchführung dieses Urtheiles.

Dieses energische Vorgehen Sigismund' III. übte einen heilsamen Einfluß auf Alle, die nur aus Schwäche sich den Schismatikern angeschlossen hatten, während es ihre Rädelsführer zu einer That des Fanatismus hinriß, die noch weit mehr als aller königliche Schutz den Freunden der Union die Sympathien des besseren Theiles der Bevölkerung gewann. In ihrer Wuth verbargen sie nämlich ein Fäßchen Pulver unter dem Altare einer der Kirchen, die den Unirten abzutreten waren, und wollten dieselbe in dem Augenblicke ihrer Übergabe sammt den königlichen Commissären, dem Metropoliten und seinem Klerus in die Luft sprengen, und als das Verbrechen entdeckt und vereitelt wurde, sandten sie einen Meuchelmörder gegen Pociey. Auf offener Straße warf sich derselbe auf den greisen Metropoliten, der gerade dem päpstlichen Nuntius seinen Dankbesuch abgestattet hatte, brachte ihm einen, wie er meinte, tödtlichen Säbelhieb bei und wollte fliehen. Zwar stürzte der Greis, aber er war nur an der Hand verwundet, die mit dem Stocke, auf welchen er sich stützte, den Streich des Fanatikers aufgefangen hatte. Als er wieder zum Bewußtsein kam, pries er sich glücklich, wenigstens einige Tropfen Bluts für die Einheit der Kirche vergossen zu haben, und die Mönche vom Dreifaltigkeitskloster stimmten ein feierliches Te Deum an für die Erhaltung des Metropoliten und sprachen die zuversichtliche Hoffnung aus, jetzt, wo die Union vom Blute ihres guten Hirten bethaut sei, werde sie kräftige Wurzeln schlagen. Wirklich wagte nach dieser Frevelthat in Wilna Niemand mehr dem Schisma das Wort zu reden; der Archimandrit Samuel und der Protopope entflohen und zum ersten Male seit der Union von Brest herrschte Friede.

Die letzten Jahre Pociey's glichen nun einem hellen, freundlichen Abende nach einem Tage voll Sturm und Ungewitter. Er hatte die Freude, zu sehen, wie von dem Dreifaltigkeitskloster aus sich das so lange ersehnte neue Leben in der ruthenischen Kirche verbreitete. Der heilige Wandel der eifrigen Basilianer entflammte zur Nachfolge und immer mehr wuchs ihre Zahl; allen voran leuchteten der hl. Josaphat und Rutski, die sich wechselseitig in vortheilhaftester Weise ergänzten, denn während jener, ganz Ruthene, mit der größten Pietät die Satzungen der alten griechischen Mönche in vergilbten Schriften studirte und wieder in's Leben rief, versuchte es dieser, der alten ehrwürdigen Form den Geist und die Thatkraft der jüngeren, abendländischen Orden einzuflößen,

mit deren Leben und Wirken er von Jugend auf vertraut war. Nach seinem Plane sollte sich in dem neuerstandenen Basilianer-Orden das innerliche, betrachtende und büßende Leben des orientalischen Mönchthums mit dem geordneten und apostolischen Wirken der großen abendländischen Genossenschaften verbinden. Die Zeit selbst und die Angriffe der Schismatiker legten die Nothwendigkeit einer gediegenen, wissenschaftlichen Ausbildung der neuen Ordensglieder nahe; Rutski verstand dieses Bedürfniß, und da er ihm allein nicht genügen konnte, schickte er seine jungen Theologen in die Schulen der Lateiner. Viele Bischöfe öffneten ihnen mit Freuden ihre Seminarien und besonders die Jesuiten kamen ihm bereitwilligst entgegen.

Die Wirksamkeit unter dem Volke eröffnete mit großem Erfolge der hl. Josaphat. Lange und auf mühevollem Wege hatte er sich in der Stille des Klosters unter Leitung des P. Fabricy in der Philosophie und dogmatischen Theologie ausgebildet. Das war ja ein ganz neues Feld für die slavische Sprache und der lateinischen war er nicht mächtig. Jetzt fing er an, die Früchte seiner Arbeiten zu ernten; kurz vor dem Attentate auf Pociey zum Priester geweiht, war einer seiner ersten Siege die Bekehrung des von den Popen gedungenen Meuchlers. Seither wirkte er überaus segensreich auf der Kanzel und als Katechet; sein Wort entriß Viele der Häresie und dem Schisma und bekehrte Viele von einem lauen und lasterhaften Wandel zur Tugend. Bald nannten ihn die Katholiken „die Geißel des Schismas", die Häretiker aber, die seine an das Wunderbare grenzende Wirksamkeit nicht fassen konnten, schmähten ihn „Seelenbezauberer" und streuten sein zur Teufelsfratze entstelltes Bild unter das Volk. Noch größer war der Segen, den der Heilige in dem Beichtgerichte, diesem von der ruthenischen Kirche so lange Zeit vernachlässigten Sacramente, über Tausende von Seelen ausgoß. Und noch weiter erstreckte sich seine Thätigkeit; in den Spitälern, an den Krankenlagern, in den Hütten der Armuth, in den Gefängnissen, überall sah man ihn helfend, tröstend, heiligend, und schon damals bestätigten wunderbare Ereignisse den Ruf seiner Heiligkeit. Wie Josaphat so arbeiteten seine Ordensbrüder, jeder nach dem Maße seiner Kräfte, und so konnte es denn nicht anders sein, als daß die Sache der Union im Volke immer festere Wurzeln trieb und immer weiterhin sich ausbreitete.

Inzwischen wuchs die Ordensgemeinde im Dreifaltigkeitskloster so, daß man an die Ausscheidung einer Colonie denken mußte. Josaphat wurde mit der Ausführung dieses wichtigen Werkes betraut und er gründete in den Wäldern von Nowogrodek zunächst das Kloster Byten,

dessen erster Hegumen er war. Bald aber krönte ein noch weit schönerer Erfolg seinen Eifer. Es gelang ihm, den mächtigen Castellan von Smolensk zur Annahme der Union zu vermögen. In den weitläufigen Besitzungen dieses Edelmannes lag der ehemals so berühmte Wallfahrtsort unserer l. Frau von Zyrowice (von den Weiden) verödet und in Trümmern, seitdem der Sturm der Reformation über diese Lieblingsstätte der Gottesmutter dahingebraust war. Diesen Gnadenort erbat sich der hl. Josaphat vom Castellan für seinen Orden. Bald erhob sich Kirche und Kloster, durch den Kanzler Sapieha reich beschenkt, aus dem Schutte; die Wallfahrt erreichte beim Volke binnen Kurzem ihre alte Beliebtheit, und aus ganz Lithauen, von den Ufern des Dnjepr und der Weichsel zogen die Schaaren der Gläubigen wie in alten Zeiten zum Gnadenbilde von den Weiden. Von diesem Kloster aus breitete sich die Union weithin über das ruthenische Land, und bis herab auf unsere Tage, wo leider die Verrätherei des unseligen Joseph Siemaszko den Glanz dieser Gnadenstätte verdunkelte, war diese Schöpfung Josaphats ein Leuchtthurm und eine Veste der Union.

Während der hl. Josaphat die Klöster von Byten und Zyrowice gründete, starb der greise Metropolit am 13. Juli 1613 im Alter von 80 Jahren. Von Anfang an war er, neben Terlecki, der Begründer und die Seele der Union, und als nach ihrem Abschlusse der Metropolit Rahoza wankte, als alle seine Mitbrüder im Hirtenamte zaghaft vor den Schwierigkeiten zurücktraten, einige sogar zum Feinde übergingen, war er es, der in die Bresche trat und die Fahne der Union Angesichts aller ihrer Feinde muthig entfaltete. Achtzehn Jahre hindurch hielt er sie hoch; nun konnte er sie getrost den Händen seines Nachfolgers übergeben und mit der Überzeugung vom Kampfplatze abtreten, daß die Union fest begründet sei. Schon vor Jahresfrist hatte er Joseph Rutski zum Verwalter der ruthenischen Kirche gewählt, ihn zum Bischof von Halicz gemacht und ihm den Titel eines Suffraganen von Kiew verliehen. Das sollte nach seinem Tode jeder Katastrophe vorbeugen, und in der That beeilte sich auch der König, dem Wunsche des Sterbenden entsprechend, Rutski zum Metropoliten der ruthenischen Kirche zu ernennen. Auch Rom bestätigte mit Freuden den ehemaligen Zögling des griechischen Collegs, dessen Liebe zum heiligen Stuhle zugleich mit seinen Talenten und seinem Tugendeifer die beste Bürgschaft für das Wohl der ruthenischen Kirche bot.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Über Zweckerstrebung in der Natur.

1. Die die Natur beherrschende Zweckordnung war von jeher nicht bloß der Gegenstand staunender Bewunderung, sondern auch philosophischer Erörterung. Sie bildet einen Theil der teleologischen Beweisführung für das Dasein Gottes, und dieser Umstand hat ihr stets die Beachtung der christlichen Denker in hervorragender Weise gesichert[1]. Bei dem jetzigen Stande der Naturforschung scheint überdieß die Constatirung des Zweckstrebens in der Natur besonders dazu angethan zu sein, die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise hinzulenken, wie die katholische Vorzeit und namentlich der hl. Thomas von Aquin über die innere Constitution der Naturdinge gedacht hat. Wir meinen das sogen. scholastische oder hylomorphische System. Diese heute fast gar nicht mehr beachtete Doctrin setzt in den einzelnen Naturdingen je ein einheitliches Substrat für die Zweckstrebung voraus, nämlich die Formprincipien. Sie hält sich entschieden frei vom mechanischen Atomismus, ohne deßhalb in pantheistischen Monismus zu verfallen. Solchergestalt stimmt sie in ihrem Gesammtresultat genau mit demjenigen überein, was jeder vernunftbegabte Mensch unter Leitung

[1] Es sind nicht etwa bloß specifisch katholische Kreise, in denen die Zweckfrage gebührende Würdigung findet. Jüngst schrieb J. H. Fichte: „Um den Charakter und die eigentliche Signatur der philosophischen Gegenwart zu bezeichnen, genügt es lange nicht mehr, zur Unterscheidung ihrer Parteien der alten Formeln sich zu bedienen: des Gegensatzes etwa von Pantheismus und Deismus, von Dualismus und Monismus, oder nach der erkenntniß-theoretischen Seite hin von Sensualismus und Intellectualismus, von Idealismus und Realismus, endlich von Dynamismus und Atomismus u. s. w. Alle jene Particulargegensätze sind heute untergegangen, gleichsam verschlungen von dem Grundgegensatze der mechanischen Weltansicht und der teleologischen; oder kürzer, prägnanter und verständlicher: von Theismus und Atheismus. Der große Culturkampf, welchen die Gegenwart durch alle Verzweigungen ihrer wissenschaftlichen Bildung durchzustreiten hat, gipfelt definitiv in jener höchsten oder letzten Alternative, ob in der physischen wie in der moralischen Welt lediglich die blinde Nothwendigkeit eines zwingenden ‚Naturgesetzes' walte, also dasjenige, was man als ‚zwecklosen Zufall' zu charakterisiren das Recht hat, — oder ob im Gegentheil das sichtbare Universum, wie die innere Welt des bewußten Geistes nach ihrer gesammten Thatsächlichkeit, in letzter Instanz allein erklärbar und begreiflich werde durch die Annahme eines (irgendwie zu denkenden) absolut intelligenten Princips" (Fragen und Bedenken, Sendschreiben an Zeller. Leipzig, Brockhaus, 1876, S. 73).

des gesunden Menschenverstandes für das Richtige hält. Das scholastische System hat sich ferner im übernatürlichen Lichte der katholischen Wahrheit entwickelt, während sich alle christenthumsfeindlichen Systeme von irgend erheblicher Bedeutung im Monismus und besonders Atomismus bewegen. Daß speciell die atomistische Naturerklärung unter der Ägide des Atheismus groß geworden ist, ist historische Thatsache. Wir haben hier keine Glaubenslehre vor uns, und wir halten dafür, daß Jemand mit den Materialisten die Welt atomistisch erklären und dabei doch ein rechtgläubiger Katholik sein kann. Wir halten aber auch dafür, es müsse für jeden Katholiken eine freudige Genugthuung sein, wenn er vernimmt, daß auch in der Fundamentalfrage der Naturwissenschaft nicht die Feinde der christlichen Religion, sondern die großen katholischen Denker der Vorzeit im Wesentlichen das Richtige getroffen haben. Wir unsererseits hegen die feste Überzeugung, daß nur das scholastische System im Stande ist, auf die vielen ungelösten Fragen, welche gerade die modernste Naturforschung formulirt hat, die genügende Antwort zu geben; daß nur in diesem System sich die scheinbar widersprechenden Resultate des vorurtheilsfreien Denkens und Beobachtens harmonisch vereinigen lassen; daß nur das scholastische System eine Zufluchtsstätte bildet, um aus dem babylonischen Durcheinander der heutigen Wissenschaft herauszukommen. Dieß der Grund, warum wir den Faden unserer Darstellung, der uns zu einer näheren Erörterung jenes leider auch von Katholiken so oft mißverstandenen und mißdeuteten Systems hinleiten wird, mit gesteigertem Interesse weiterführen.

2. Jüngst vergegenwärtigten wir uns, daß in der Welt wirklich eine großartige Zweckgemäßheit vorhanden ist [1]. Machen wir nunmehr einen Schritt weiter, indem wir der Frage Genüge thun, ob jene Zweckgemäßheit auch wohl Zweckstrebigkeit voraussetzt. Die Tragweite dieser Fragestellung liegt auf der Hand.

Man darf wohl sagen, daß die ganze gegen den Gottesglauben nicht präoccupirte Philosophie niemals Anstand genommen, aus der Zweckgemäßheit, welche als eine Thatsache, ein Resultat in der Natur vorliegt, auf das Vorhandensein einer Zweckerstrebung oder Zielstrebigkeit [2] als Princip jener Zweckgemäßheit zu schließen. Wie man

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 292.

[2] Das Wort „Zweck" bedeutet in der deutschen Sprache ursprünglich ein kurzes Ding mit spitzem Ende, namentlich den Pflock in der Mitte der Schießscheibe als

aus der zweckgemäßen Einrichtung einer Uhr auf die Existenz eines Princips zu schließen pflegt, welches die Einrichtung der Uhr vorweg enthielt, und die mechanischen Mittel zur Erreichung dieser Einrichtung in entsprechender Weise zurechtlegt, so glaubt man in analoger Weise in den Weltdingen ein zweckliches Streben voraussetzen zu müssen.

Hierbei ließ man sich hauptsächlich von folgenden Gedanken leiten: Jede Wirkung muß ihre entsprechende Ursache haben; somit muß eine jede Erscheinung nach jeder Seite hin einen bestimmten Grund haben. Wenn nun von einem größeren Complex wirkender Ursachen irgend ein Resultat von besonderer Bedeutung hervorgebracht wird; wenn hierbei unter unzähligen Gängen der Entwicklung, welche im Bereiche der Möglichkeit liegen, gerade der eingeschlagen wird, welcher zu jenem Resultate führt; und wenn diese Entwicklung auf längere Dauer trotz aller naheliegenden Abweichungen und Hindernisse innegehalten wird; und wenn zufällig aufstoßende Schwierigkeiten in passender Weise beseitigt werden; und wenn fernliegendere Mittel, welche der Entwicklung günstig sind, herbeigeschafft werden; wenn ferner Widerstrebendes der Erreichung jenes Resultates dienstbar gemacht und alles das, was dieselbe gefährden könnte, beseitigt, und alles das, was mit dem Resultat zusammenhängt, in geeigneter Weise vor Gefahren geschützt wird; wenn bei alledem nicht bloß die Nothwendigkeit, sondern auch Symmetrie, Dauerhaftigkeit, Schönheit sich berücksichtigt findet; wenn in der Entwicklung auch das in's Dasein tritt, was erst in einem späteren Stadium irgend eine Bedeutung hat; wenn auch die der Entwicklung dienenden Werkzeuge und Verhältnisse zu Stande gebracht werden: so kann das Alles nur darin seinen Grund haben, daß die mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Kräfte auf ein Künftiges hingelenkt sind, d. h. in Zielstrebigkeit. Oder wie sollte das bloß mechanische Wirken sich selbst überlassener Kräfte einen Grund dazu bieten, daß von vielen gleich möglichen Entwicklungswegen gerade derjenige unter beständ-

---

Schützenziel. Verallgemeinert bedeutet es das zu erreichende Ziel, worauf man seine Absicht richtet. Der deutsche Sprachgebrauch hat den Begriff des Wortes wieder verengert. Wenn ich vom Zweck rede, so denke ich ausdrücklich an ein denkendes, wollendes Wesen. Bei dem Worte „Ziel" tritt das mehr zurück, und ich denke ausdrücklich nur an die vorhandene Nöthigung, welche dem Dinge eine bestimmte Richtung gibt. Zweck ist eine gewollte Aufgabe, Ziel eine gegebene Richtung des Wirkens. Von der „Absicht" unterscheidet sich der Zweck nur dadurch, daß ich den Zweck auch vermittelst eines Mechanismus erreichen kann, den ich darnach einrichte, was bei der Absicht nicht der Fall ist.

digen Hemmnissen und Schwierigkeiten beharrlich innegehalten wird, der zur Herstellung des meistens erst in der Zukunft liegenden Passenden führt? Wird nicht vielmehr immer das geschehen, was für den Augenblick am leichtesten und einfachsten sich ergibt, also in der Regel das Unpassende und Mangelhafte? Mag sein, daß unter unzähligen Fällen auch einmal das Passende in einem unvollkommenen Grade sich ereignet. Ein solches Ereigniß hat stets den Charakter der Ausnahme, niemals der Regel. Vernehmen wir z. B., ein Armer habe gerade im Augenblicke der höchsten Noth einen Schatz gefunden, oder ein Dachdecker sei bei seinem Sturze vom Dach auf ein weiches Bett gefallen, so finden wir uns überrascht, weil jeder verständige Mensch wohl weiß, daß das Eintreffen des Passenden ohne irgendwelche Erstrebung des Eintreffenden gewöhnlich nicht zu erwarten steht. Hiermit dürfte es erwiesen sein, daß es absolut außer dem Bereiche ziellos wirkender Kräfte liegt, unter Aufwand einer sehr complicirten Thätigkeit für gewöhnlich das Passende hervorzubringen.

3. Wie steht es nun mit den Wirkungen in der Natur?

Wenn man das Wesen einer Klasse von Naturwirkungen studiren will, so ist es gerathen, die Studien zuerst an Exemplaren zu machen, in welchen das Eigenthümliche jener Klasse besonders hervortritt. Wenden wir das Gesagte auf unser Vorhaben an, so ist es, wofern wir uns von dem Vorhandensein jener Züge von Zweckerstrebung in den Naturvorgängen vergewissern wollen, ganz angemessen, die Art des Naturwirkens zuerst an den organischen Wesen, welche die vollkommensten aller Naturdinge sind, klarzulegen. Ist einmal hier erwiesen, daß mit der Naturwirksamkeit Zweckerstrebung wesentlich verbunden ist, so ist die Durchschauung der anorganischen Naturdinge um ein Bedeutendes erleichtert.

Hier, im Reiche des Organischen, springt es sofort in die Augen, daß die oben angedeuteten Eigenthümlichkeiten der Zweckerstrebung wirklich vorhanden sind, da ja der ganze Lebensproceß unter den verwickeltsten Verhältnissen auf ein Künftiges gerichtet ist. Das, was lebt, ist nicht etwa bloß in Umbildung begriffen, strebt nicht bloß, den Bedarf an äußeren Stoffen aus der Außenwelt in sich aufzunehmen, sondern bildet auch in sich die Organe für diese Umbildung und die künftigen Bedürfnisse aus. In dieser Beziehung liefert die Naturforschung mit jedem Tage neue Bestätigungen für die in der Philosophie der Vorzeit übliche Auffassung. Herr v. Baer macht auf die bewunderungs-

würdige Verknüpfung von Zuständen, Vorgängen und Vorkehrungen aufmerksam, in Folge deren aus einem ellipsoidischen regungslosen Ei einer Raupe eine Puppe und endlich ein flatternder Schmetterling entsteht. Auf jeder Entwicklungsstufe ergeben sich hier Zustände und Organe, die für die Gegenwart gar keine Bedeutung haben und nur für die Zukunft passend sind: in dem Ei harte Kauwerkzeuge, kurze Haftfüße, Spinnorgane und weiter Magen für die Raupe; in der Raupe vorräthiger Stoff als Fettkörper für die Puppe; in der Puppe Flügel, lange Füße, eine Saugröhre für den Schmetterling. „Wie ist es möglich, zu verkennen," fragen wir mit dem Petersburger Gelehrten, „daß alle diese Bildungen auf das künftige Bedürfniß sich beziehen, sich nach demjenigen richten, was noch werden soll? Ein solches Verhältniß nennen die Philosophen eine causa finalis, eine Ursache, die am Ende oder am Ziele liegt."

Ähnliche Metamorphosen, wie wir sie in der Raupe, der Puppe, dem Schmetterling so deutlich vor Augen haben, finden sich auch bei den höheren Thieren, den Vögeln und Säugethieren, nur daß sie hier größtentheils in die früheste Zeit der Entwicklung fallen und deßhalb vorwiegend auf anatomischem Wege beobachtet werden müssen. Was für eine großartige Vielheit und Verwicklung in den Organen und Vorkehrungen eines thierischen Körpers! Und das Alles entwickelt sich aus dem winzigen Embryo heraus unter den ungünstigsten Verhältnissen zu einer Zeit, wo die entstehenden, unfertigen Organe so unpassend als möglich sind. Das Alles nicht etwa bloß einmal, sondern in unzähligen Individuen, welche in grenzenloser Abstammung sich fortpflanzen. „Die Stoffe des Eies," sagt v. Baer, „werden allmählich vorbereitet zur Ausbildung der Organe, und man kann sagen, die Entwicklung hat überall einen solchen Fortgang, als ob im Ei ein bewußter und verständiger Baumeister säße, welcher nicht nur die Stoffe, die er vorfindet, sondern auch die Zuschüsse, die er erhält, klug zu benutzen weiß, um daraus den Embryo zu bilden ... Das fortgesetzte Leben ist offenbar nichts anderes, als eine fortgesetzte zielstrebige Umbildung seiner selbst, und diese Umbildungsnormen sind den äußeren Verhältnissen der Natur angepaßt." Dieß gilt ebensowohl vom ganzen Organismus, als von den einzelnen Theilen desselben; der nämliche Gelehrte weist es durch eine genaue Beschreibung des Auges nach, auf deren Wiedergabe wir wohl bei der Notorietät des Gegenstandes verzichten dürfen. Er macht unter Anderem die Bemerkung, daß, wenn die Bildung des Auges ohne Zielstrebigkeit vor sich gegangen wäre, wohl ähnliche Bildungen in mannigfacher Abstufung an dem

nämlichen Leibe sich vorfinden würden. „Es sind aber in allen Wirbelthieren immer nur zwei Augen da und immer im Kopfe. Durchsichtige Apparate ohne Zweck kommen in diesen Thieren nirgends vor. Dagegen wechseln die einzelnen Theile der Augen sehr deutlich zweckgemäß. Die Fische haben viel stärker gewölbte Linsen, als die Luftthiere“ u. s. w.

Über die Pflanzen ließen sich leicht ähnliche Betrachtungen anstellen. Man braucht nur darauf zu achten, wie sich schon im Samenkorn die ersten Rudimente der zukünftigen Pflanze ausbilden, wie in der Pflanze Alles in letzter Instanz darauf gerichtet ist, Samen zu bilden, der für die Existenz des gegenwärtigen Individuums eher hinderlich als förderlich ist, um die Zielstrebigkeit sofort zu erkennen. Herr v. Baer wiederholt nur einen der scholastischen Philosophie des Mittelalters ganz geläufigen Gedanken, wenn er bemerkt: „Offenbar hat jeder Lebensproceß ein besonderes Ziel, aber zielstrebig sind sie alle. Es ist ein sehr alter Ausspruch, daß die allgemeinste Eigenthümlichkeit aller organischen Körper die ist, von innen nach außen zu wachsen und nicht durch äußeres Hinzufügen vergrößert zu werden. Ein neuerer (?) Ausdruck sagt noch etwas bestimmter, daß allen lebenden oder organischen Körpern Selbstbildung nach eigenem innerem Gesetz zukommt.“ Der Naturforscher fügt dann hinzu: „Da diese Selbstbildung aber nicht gleichmäßig in der Erreichung einer bestimmten Form besteht, sondern die Organe für den künftigen Gebrauch vorbereitet und die Stoffe immerfort für die Selbstbildung umgeändert werden, so scheint mir der allgemeinste Charakter des Lebensprocesses die Zielstrebigkeit zu sein. Das Ziel ist das eigene Selbst und die Nachkommenschaft; denn jede einzelne Lebensform scheint an sich für unbegrenzte Dauer eingerichtet, obgleich jedes einzelne Individuum nothwendig in seinem Einzelleben dem Untergange entgegengeht.“

4. Die Gegner der Lehre von Gott erheben gegen diese Auffassungsweise den lebhaftesten Widerspruch. Die Zweckgemäßheit in der Natur lassen wir gelten, so verkündigen sie heutigen Tages, aber gegen den Schluß auf Zweckerstrebung verwahren wir uns; ein solcher Schluß hätte höchstens die Kraft einer Analogie zwischen den Natur- und Kunstbildungen; auf eine solche Analogie läßt sich aber keine haltbare Schlußfolgerung bauen. „Der Zweck,“ sagt D. F. Strauß, „ist der Wundermann in der Natur; er ist es, der die Welt auf den Kopf stellt, der, mit Spinoza zu reden, das Hinterste

zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache macht und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstört."

Doch wird der große moderne Dogmatiker von J. Stuart Mill vollständig abgefertigt, indem dieser in zutreffender Weise daran erinnert, daß die Annahme einer Zweckstrebigkeit sich nicht sowohl auf die Ähnlichkeiten der Natur mit menschlichen Kunstwerken, sondern auf den speciellen Charakter dieser Ähnlichkeiten stütze. „Die Ähnlichkeiten der Welt mit den Werken der Menschen, auf welche man sich beruft, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sind besondere Beispiele eines Umstandes, welcher erfahrungsmäßig auf einen intelligenten Ursprung hinweist, nämlich das Abzielen auf einen Endzweck. Der Beweis ist daher kein lediglich der Analogie entnommener. Schon als Analogie hat er seinen Werth, aber er ist mehr als Analogie ... Es wird angemessen sein, nicht den Beweis als ein Ganzes, sondern eines der schlagendsten Beispiele, wie den Bau des Auges, vorzunehmen. Die Theile, aus denen das Auge zusammengesetzt ist, und die durch die Lage dieser Theile gebildete Anordnung derselben kommen unter einander in der sehr bemerkenswerthen Eigenschaft überein, daß sie alle dazu mitwirken, das Geschöpf zum Sehen zu befähigen. Weil diese Dinge so sind, wie sie sind, sieht das Geschöpf; wenn eines derselben anders wäre, als es ist, würde das Geschöpf in den meisten Fällen entweder nicht sehen, oder nicht so gut sehen ... Nun hatten die organischen Elemente, deren Combination ein Auge genannt wird, in jedem Falle einen Anfang in der Zeit und müssen daher durch eine Ursache zusammengebracht sein. Die Zahl der Fälle ist unendlich viel größer, als es nach den Grundsätzen inductiver Logik erforderlich ist, um ein unwillkürliches Zusammenwirken unabhängiger Ursachen auszuschließen, oder, technisch gesprochen, den Zufall zu eliminiren. Wir sind daher nach den Regeln der Induction berechtigt, zu schließen, dasjenige, was alle diese Elemente zusammenbrachte, sei eine ihnen allen gemeinsame Ursache. Und insofern die Elemente in dem besonderen Umstande übereinstimmen, daß sie alle dahin zusammenwirken, das Sehen hervorzubringen, muß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Ursache, welche diese Elemente vereinigte, und der Thatsache des Sehens bestehen ... Die natürliche Folge dieses Beweises würde sein, daß, da das Sehen eine der Zusammensetzung der organischen Structur des Auges nicht vorausgehende, sondern folgende Thatsache ist, dasselbe mit der Hervorbringung dieses Baues nur aus dem Gesichtspunkte eines

Endzweckes, nicht aus dem einer wirkenden Ursache in Verbindung gebracht werden könne. Das heißt, daß nicht das Sehen selbst, sondern eine vorvorhandene Idee desselben die wirkende Ursache sein müsse."[1]

Dann aber schwächt der berühmte Empiriker selber die Kraft seiner Beweisführung, indem er an Darwins Princip „des Überlebens des Fähigsten" erinnert. Er schreibt diesem Princip nicht den geringsten Grad von Gewißheit zu, aber er meint, es sei nicht mit absoluter Bestimmtheit zu verwerfen.

5. So sehen wir uns denn wieder vor der Selectionstheorie, diesem großen Stein, unter den sich fast das ganze Insectengeschmeiß der modernen Gottesläugner verkriecht, um dem Tageslicht der Wahrheit zu entfliehen. Es ist auffallend, wie die Chorführer des Unglaubens selber sich gezwungen fühlen, das Unzureichende der besagten Theorie einzugestehen. So erkennt D. F. Strauß ausdrücklich an, die Darwin'sche Theorie sei „noch höchst unvollständig, sie lasse unendlich Vieles unerklärt, und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte, sie deute mehr auf künftig mögliche Lösungen hin, als daß sie diese selbst schon gebe". Aber bei Mangel anderweitiger Deckung bietet sie der lichtscheuen Sippe die einzige Zuflucht. Ohne sich auf tiefer gehende Erwägungen einzulassen, verkündet man es ohne Aufhören unter großem Lärm, das Selectionsprincip sei über alle Zweifel erhaben und habe alle und jede Zweckthätigkeit für immer beseitigt. „Darwins Theorie," behauptet beispielsweise Helmholtz, „zeigt, wie Zweckmäßigkeit der Bildung in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann."

Über Darwinismus ist bis in die letzte Zeit hinein verdrießlich viel geschrieben und disputirt worden. Neuerdings hat der Marburger Professor Wigand[2] sowohl vom naturwissenschaftlichen als auch vom philosophischen Standpunkte aus gegen denselben wuchtige Schläge geführt. Wir werden uns deßhalb auf das Nothwendige beschränken.

Die rein mechanische Anpassungstheorie geht von der Voraussetzung aus, es habe eine allgemeine Entwicklung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen stattgefunden. Diese Voraussetzung schwebt aber in der

---

[1] Über Religion, drei nachgelassene Essays. Berlin 1875, S. 143—144.

[2] Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage. Braunschweig, Vieweg.

Lust, oder **beruht vielmehr auf gefälschten Thatsachen.** Sie geht erstens von der Thatsache aus, als fände in der Natur eine unbegrenzte und schrankenlose Variabilität statt; Thatsache ist aber nur, daß innerhalb einzelner Species und zwar innerhalb sehr beschränkter Grenzen individuelle Abänderungen sich ereignen. Sie geht zweitens von der Thatsache aus, als fände eine **absolute** Fixirung der Abänderungen durch Vererbung statt; Thatsache ist aber nur, daß individuelle Abänderungen in sehr beschränktem Grade sich in einzelnen Fällen vererben. Sie geht drittens von der Thatsache aus, als fände **in allen Fällen** unter den in der Überzahl producirten Individuen derselben Art eine Concurrenz statt, in welcher die nützlichen Eigenschaften die Erhaltung der betreffenden Individuen entschieden; Thatsache ist aber nur, daß bei übermäßiger Production von Individuen eine Reduction der überzähligen stattfindet, ein Vorgang, der wohl hie und da auch einmal mit einer kampfartigen Concurrenz von Individuen gleicher Art in Zusammenhang stehen mag, insofern es wohl vorkommen kann, daß die geeignetere Beschaffenheit die Erhaltung und den „Sieg" gewisser Individuen entscheidet. Sie geht endlich viertens von der Thatsache aus, als hätten die sämmtlichen Charaktere der einzelnen Arten **in allen Fällen** für das Individuum oder die Art eine entscheidende Bedeutung; Thatsache ist aber nur, daß es unter jenen Charakteren auch solche gibt, welche für das Individuum oder die Art den in Rede stehenden Nutzen haben.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier **alle** Momente namhaft zu machen, welche die Entwicklungshypothese in das Reich der Märchen verweisen. Wir haben vielmehr im Interesse unserer Aufgabe die **Selection**, die **mechanische Anpassung**, genauer in's Auge zu fassen; sie soll es ja sein, die unter Voraussetzung jener Entwicklung der Zweckstrebigkeit den Garaus gemacht habe.

6. Die Selectionstheorie behauptet, es fände in der Natur ein der Auslese des Thierzüchters analoger Vorgang statt, der sich als ein Bemühen um das Dasein, als ein Kampf um dasselbe darstelle, und aus dem sich das Überleben des Passendsten ergäbe. Das Überleben des Passendsten wäre gerade das, was den täuschenden Schein vorherbestimmter Zweckmäßigkeit an sich trüge.

Der Vorgang selber, auf welchen sich solche Behauptung beruft, war längst allgemein bekannt, wie v. Baer bemerkt; denn jeder Gärtner wußte z. B., daß wenn er den Garten sich selber überließe, er in einigen Jahren von den einheimischen Pflanzen vorherrschend besetzt sein werde,

nur deßhalb, weil diese für ihre Vermehrung viel günstigere Verhältnisse vorfinden würden. Aber neu war die Entdeckung, daß auf diesem Vorgang die ganze Ordnung der Welt im Kleinen wie im Großen beruhen soll. Die Elemente gruppiren sich zufällig und es entstehen die verschiedenen Gebilde, worunter auch Organismen; ohne irgend welchen angelegten Plan geräth Alles in Bewegung. Von den zufällig entstandenen Abweichungen erweisen sich einzelne als vortheilhaft zum Weiterexistiren. Zufällig vererben sie sich und finden sich zufällig so zusammen, daß sie sich im Verlauf von Millionen Jahren vervollkommnen. So ist aus ziel- und planlos bewegten Atom-Massen die jetzige Welt, aus structurlosem Urschleim der menschliche Organismus mit Auge, Ohr, Gehirn, Sprachwerkzeugen u. s. w. durch kleinste Abänderungen, durch zahlreiche Zwischenformen hindurch zufällig entstanden! Wir haben also nicht Füße, Augen, Ohren, um zu gehen, zu sehen, zu hören, sondern wir gehen, sehen, hören bloß, weil wir zufällig Füße, Augen, Ohren haben.

Doch vernehmen wir, wie diese höchst komische Ansicht von ihren eigenen Vertretern dargelegt und gerechtfertigt wird; denn wir möchten auch nicht den Schein „wissenschaftlicher Unbilligkeit“ auf uns laden. Man pflegt den Hergang der Sache an der Structur des Auges zu erörtern; schicken wir uns also in diese Gepflogenheit.

Indem D. F. Strauß sich gegen die Ausführungen wendet, mit welchen Trendelenburg (in den logischen Untersuchungen 2. Bd. S. 2) die Zweckerstrebung bei der Bildung des Auges dargelegt hat, sagt er: „Trendelenburg steift sich darauf, daß das Auge nicht im Licht, also auch nicht durch das Licht, sondern im Dunkel des Mutterleibes und dennoch für das Licht gebildet sei, und schließt aus dieser Zweckbeziehung, die nicht zugleich eine ursächliche in sich begreife, auf eine absolute zwecksetzende und zweckausführende Intelligenz. Allein das Auge des Embryo bildet sich nur im Mutterleibe eines solchen Wesens, dessen Auge lebenslänglich dem Einflusse des Lichtes ausgesetzt gewesen ist, und das die Modificationen, die das Licht dabei in seinem Auge hervorgebracht, auf die Leibesfrucht vererbt. Das sehende menschliche Individuum ist es freilich nicht, welches mit dem Lichte zusammenwirkend sich oder seinem Sprößling das Auge macht. . . . es sieht sich hier in den Gebrauch eines Werkzeuges eingesetzt, das seine Vorfahren von Urzeiten her sich nach und nach und immer vollkommener zurechtgemacht haben. Gerade vom Auge sagt Helmholtz, was aber gleicherweise von jedem Or-

gane gilt, hier falle das, was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen unter dem Einfluß des Darwin'schen Entwicklungsgesetzes erzielen kann, mit dem zusammen, was die weiseste Weisheit vorbedenkend ersinnen mag. Unter diesen Vorfahren und Generationen sind natürlich nicht bloß die menschlichen zu verstehen, die ja alle das Auge schon fertig überkommen haben; selbst über das berühmte Lanzettfischchen müssen wir bis in die ersten Anfänge des Lebens hinaufsteigen, wo aus der trüben Empfindungsmischung sich die einzelnen Sinne erst nach und nach ausgeschieden, und dem Drange des Bedürfnisses folgend deren Organe sich allmählich vervollkommnet haben. Dabei kann überall das einzelne Individuum, obwohl der Gebrauch das Organ stärkt, das Wenigste thun; aber indem diejenigen Individuen, die in Folge zufälliger Variation das lebensförderliche Organ in vollkommenerer Beschaffenheit besitzen, besser fortkommen und eher zur Fortpflanzung gelangen als andere, vervollkommnet sich im Lauf der Generationen das Organ. Mit den thierischen Instinkten ist es derselbe Fall. Die heutige Biene ist es wohl nicht, die ihre Kunstwerke aussinnt, ebensowenig aber ein Gott, der sie dieselben lehrt; sondern in Reihen von Jahrtausenden, seit aus dem unvollkommensten Kerbthier sich allmählich die Hautflügler in ihren verschiedenen Gattungen entwickelten, haben an der Hand des im Kampf um das Dasein sich steigernden Bedürfnisses nach und nach jene Künste sich ausgebildet, die den jetzigen Geschlechtern mühelos als Erbstück sich überliefern." [1]

Die von dem Dogmatiker des modernen Glaubens aufgerührten Bedenken werden in noch viel nachhaltigerer Weise von dem anonymen Verfasser (E. v. Hartmann selber?) des oft citirten Buches: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Descendenztheorie" (Berlin, Duncker 1872) vorgetragen. Auch hier wird betont, daß sämmtliche Ursachen für die Beschaffenheit des Menschenauges in der ganzen Entwicklungsreihe seiner directen Vorfahren, bis zur Urzelle und protoplasmatischen Urzelle hinab, zu suchen seien. Vernehmen wir:

„Man muß sich hierbei stets vergegenwärtigen, daß in der Entwicklung des organischen Lebens jede Function früher da ist, als das ihr specifisch dienende Organ entwickelt wird, eine Thatsache, welche wesentlich dazu beiträgt, viele Räthsel auf mechanischem Wege zu lösen, welche ohne dieselbe nur auf teleologischem Wege lösbar scheinen. Das Protoplasma selbst ist gleichsam jenes Urwunder,

---

[1] Der alte und neue Glaube, S. 219.

welches alle Functionen der Sinneswahrnehmung, Bewegungsfähigkeit, Theilungs- oder Fortpflanzungsvermögen, Assimilationskraft in sich vereinigt, denn die Versuche an den einfachsten Moneren zeigen, daß es für alle Arten von Reizen (Elektricität, Licht, Wärme, Lufterschütterung, Berührung u. s. w.) empfindlich ist, und auf dieselben mit Contraction, Formveränderung, chemischer Action und Wachsthum reagirt. Das Protoplasma ist mithin der Urdifferenzpunkt aller Lebensthätigkeit, von welchem aus sich die verschiedenen Systeme erst allmählich differenziren, indem gewisse Theile des Protoplasma eine für je eine oder mehrere bestimmte Arten von Functionen vorzugsweise geeignete Beschaffenheit annehmen. Die so im Organismus eingetretene Arbeitstheilung wird nun durch Vererbung auf die Nachkommen übertragen und im Laufe der zahllosen Geschlechtsfolgen verschiedenster Species und Ordnungen immer mehr vervollkommnet, d. h. immer stärker differenzirt. So z. B. besteht die erste Differenzirung behufs größerer Lichtempfindlichkeit in Aggregaten von Pigmentzellen, welche, ohne einen Sehnerven zu besitzen, auf einer Sarcodemasse aufliegen und als Sehorgane dienen. Der nächste Fortschritt ist, daß eine Art Sehnerv sich bildet. Dieß ist beim Amphioxus, dem Urvater des Wirbelthierreiches, der Fall, der als solcher auch zu den directen Vorfahren des Menschen gehört; das Organ liegt hier in einer faltenartigen mit Pigmentzellen ausgekleideten Hauteinstülpung, in welcher der Nerv von durchscheinender Haut, ohne irgend welchen andern Apparat bedeckt ist. Wenn sich diese Vertiefung (wie schon bei manchen Seesternen) mit gallertartiger, durchsichtiger, außen gewölbter Masse ausfüllt, so wird dadurch zunächst eine Concentration, also eine Verstärkung der Intensität der Lichtwirkung erzielt; man sieht ferner, daß durch Herstellung eines entsprechenden Zwischenraumes zwischen Nervenende und linsenförmiger Gallertmasse das Entwerfen eines Bildes auf dem erstern durch die letztere ermöglicht wird. In den beiden Klassen der Fische und Reptilien ist nun die Reihe von Abstufungen der dioptrischen Bildungen sehr groß; und auf einem Wege, den zu verfolgen hier zu weit führen würde, gelangt das Auge erst ganz allmählich zu demjenigen Grade der Vervollkommnung, welche wir am menschlichen Organismus bewundern" (S. 27). Und dann macht der anonyme Verfasser mit Vogt, Helmholtz u. A. noch die sehr überflüssige Bemerkung, daß das menschliche Auge noch lange nicht mackellos vollkommen sei.

In dieser Weise sollen denn durch rein mechanische Compensationsphänomene sämmtliche zweckmäßigen Resultate in der Natur hervorgebracht

werden. „Die natürliche Auslese im Kampf um's Dasein, das Zugrundegehen des minder Zweckmäßigen und das Überleben und Sichweitervererben des Passendsten und Zweckmäßigsten ist ein Vorgang von mechanischer Causalität, in dessen gleichmäßige Gesetzlichkeit nirgends ein teleologisch bestimmendes metaphysisches Princip eingreift, und doch geht aus ihm ein Resultat hervor, das wesentlich der Zweckmäßigkeit entspricht, d. h. diejenige Beschaffenheit besitzt, welche den Organismen unter den gegebenen Umständen die höchste Lebensfähigkeit verleiht. Die natürliche Zuchtwahl löst das scheinbar unlösliche Problem, die Zweckmäßigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Princip zu Hilfe zu nehmen." So der Anonymus (S. 28—29).

7. Wem die Taktik der modernen Gelehrsamkeit einigermaßen bekannt ist, der wird bei der Lesung obiger Citate, welche die anti-teleologische Ansicht in der gründlichsten Weise wiedergeben, nicht besonders in Erstaunen gerathen sein, indem er gewahrt, daß dem ganzen beigebrachten Material auch nicht die allermindeste Beweiskraft innewohnt. Das nennt man mit einem trivialen Ausdruck: Sand in die Augen streuen. Wir vernehmen da nichts, als eine genauere Darlegung der schon längst bekannten Thatsache, daß die Vollkommenheit der Sehapparate bei den verschiedenen Thierarten in verschiedener Abstufung vorhanden ist. Neu ist bei der ganzen Geschichte nur die Entdeckung, daß „jede Function früher da sei, als das ihr specifisch dienende Organ sich entwickelt habe", daß das Protoplasma-Klümpchen nicht bloß bereits sehen könne — eine solche leere Einbildung könnte man dem Anonymus noch vielleicht verzeihen — sondern sehen könne, ohne das zum Sehen benöthigte Organ zu besitzen! Um solche Aufstellungen wissenschaftlich zurückzuweisen, dazu ist Tinte und Druckerschwärze zu kostbar. Kehren wir also zur Frage zurück: Hat die Darwin'sche Selectionstheorie die Zweckstrebigkeit wirklich beseitigt?

Nehmen wir einmal an, eine Entwicklung hätte wirklich stattgefunden. Wäre dann vielleicht eine Zweckstrebigkeit weniger Thatsache, als sie es jetzt ist? Im Gegentheil: Wer nach Darwin'scher Manier die Zwecke auf der einen Seite hinauszudrängen sucht, führt sie auf der andern Seite verdoppelt und verdreifacht wieder ein.

Wir wollen in Kürze die hauptsächlichsten Momente zusammenstellen, um derentwillen der Darwinismus der Zweckstrebigkeit schlechterdings nicht entrathen kann.

Die Zweckerstrebung ist nöthig:

Erstens um den **Ursprung** der Organismen zu erklären. Die Naturkräfte mußten ursprünglich einmal nach bestimmenden Gesetzen in Bewegung gerathen, um in chemisch-organische Verbindung einzutreten; die allerersten Organismen mußten so angelegt sein, daß sie überhaupt variabel waren, und dazu mußten sie zum mindesten eine bestimmte Richtung und Neigung zur Vervollkommnung erhalten. Hätte es sich lediglich um den „Kampf um's Dasein" gehandelt, so wäre es wohl beim Unvollkommensten geblieben; denn im Allgemeinen kann man wohl sagen, daß, je unvollkommener ein Wesen, desto weniger sein Dasein gefährdet ist. Ohne Zweckstrebigkeit muß das Ende der Weltentwicklung etwa Versteinerung oder atomisirte Versandung sein.

Zweitens: Die Zweckerstrebung muß uns ferner erklären, warum durch unzählige Generationen hindurch die einmal eingeschlagene Richtung fortschreitender Transmutation beibehalten wird. Eine Menge ganz kleiner zufälliger Abweichungen sollen durch Summirung die neuen Arten erzeugen. Aber wie ist die Summirung möglich, wenn nicht ein Grund zur Abweichung continuirlich wirkt? Die Beobachtung belehrt uns, daß Abweichungen durch nachfolgende fast regelmäßig wieder aufgehoben werden. Warum sind gerade jene Bedingungen stets entstanden, welche das Festhalten des Errungenen verbürgten? Woher die Nöthigung, daß im blinden Lauf der Elemente stets jene günstigen Umstände eintraten, welche das Eintreten vortheilhafterer Umgestaltungen begünstigten? Wenn wir aber zur Erklärung dieser Vorgänge ein Princip annehmen müssen, welches die Organismen einerseits so anlegte, daß sie sich sehr häufig dem jedesmaligen Bedürfnisse entsprechend variirten und sich stets höher hinauf umbildeten, und welches andererseits die äußern Verhältnisse gerade so gestaltete, daß sie der fortschreitenden Bildung der Arten correspondirten und die Weiterbildung förderten, so haben wir eben darin weiter nichts, als ein Princip der Zweckthätigkeit.

Drittens bedarf es einer Zweckthätigkeit, um zu erklären, wie der Gebrauch die gebrauchten Organe nicht wieder „herab-entwickelt". Der rein mechanische Gebrauch nutzt ab, reibt auf, verschleißt. Demgemäß würde der Darwinismus wohl erklären, wie eine Natur voll der reichsten, vollkommensten Organismen allmählich in „existenzfähigere" Elemente, etwa in eine gleichartige Sandmasse oder sonst Etwas von veränderungsloser Gleichgewichtslage in Folge des Wirkens der Naturkräfte hätte **zerfallen** können; nimmermehr aber das Gegentheil.

Viertens kann uns nur eine auf Zukünftiges gerichtete Zweck-

strebigkeit das Entstehen jener Reihen von Durchgangsstadien erklären, die in den langwierigen Processen für die gleichzeitige Existenz eher hinderlich als nützlich sind, da ja das Passende erst am Ende der Entwicklung liegt. Was nützt z. B. ein erst werdendes und noch nicht fertiges Auge? Werden etwa in demselben stets die Umformungen hervorgebracht und festgehalten, weil sie für die actuelle Existenz gerade am passendsten sind? Was nützt dem bestehenden Pflanzen- oder Thierindividuum die Fortpflanzungsfähigkeit? Wenn aber bei allen diesen Bildungsprocessen nicht das, was ist, sondern das, was sein wird, maßgebend ist, so haben wir die Zielstrebigkeit.

Fünftens muß uns Zweckstrebigkeit den Reichthum der morphologischen Eigenthümlichkeiten erklären, welche im Kampf um's Dasein nicht den allermindesten Vortheil gewähren, noch jemals haben gewähren können, überhaupt zur Erhaltung des Individuums oder der Art in gar keiner Beziehung stehen. Bekanntlich hat Darwin in spätern Schriften bekannt, er habe dem Überleben des Passendsten früher zu viel zugestanden. „Ich hatte früher," sagt er [1], „die Existenz vieler Structurverhältnisse nicht hinreichend betrachtet, welche, so weit wir es beurtheilen können, weder wohlthätig noch schädlich zu sein scheinen, und ich glaube, dieß ist eines der größten Versehen, welches ich bis jetzt in meinem Werke entdeckt habe."

Sechstens läßt sich nur aus Zweckstrebigkeit die Erblichkeit, namentlich die Vererbung erworbener Abweichungen und die damit zusammenwirkende Anpassung erklären. Scharfsinnig ist in der That, wie v. Baer bemerkt, diese Zusammenstellung; denn die Vererbung gibt die Gleichartigkeit, die Anpassung aber die Ungleichartigkeit der Nachkommen. Mit diesen beiden Worten schafft man bequem die unbegrenzte Variabilität, da man die Vererbung und Anpassung beliebig wirken lassen kann. Was ist nun aber die Anpassung anders, als das zweckliche Streben, die bestehenden Zustände für die Erhaltung des Lebens zu benützen? Noch mehr ist man gezwungen, die Erblichkeit als ein Streben aufzufassen, den Lebensproceß der Eltern noch einmal zu wiederholen. Denn wie könnten sonst mit den eintretenden Veränderungen zugleich die Veranstaltungen getroffen werden, damit der neu erworbene Vortheil mit sammt den Abänderungen im ursprünglichen Organisationsplan an Nachkommen überliefert werde? Man beachte dazu, daß die Eigenthüm-

[1] Abstammung des Menschen. Deutsch von Carus. 2. Aufl. I. S. 132.

lichkeit der Eltern sich auf die Nachkommen nicht als ein fertiger Stoff, sondern als ein bestimmter Entwicklungsgang überträgt.

Siebentens vermag man nur aus Zweckstrebigkeit die Entstehung der bestimmten Species zu erklären. Würden die organischen Wesen bei ihrer Entwicklung ohne jede Zielstrebigkeit variiren, so könnte nur ein Chaos von Formen das Resultat sein. Wie könnten constante Arten entstehen, da doch die Existenzverhältnisse bei jedem Individuum verschieden sind?

Achtens endlich müssen wir ein zweckliches Streben voraussetzen, wenn wir für die bestimmte Tragweite aller der andern Eigenthümlichkeiten, welche der Darwinismus behauptet, irgendwie eine Erklärung haben wollen. Dahin gehört unter Anderem das Princip der wachsenden Stabilität, vermöge dessen die Organismen nach sehr großen Zeiträumen die Tendenz annehmen müssen, sich nach Species zu gruppiren und gegeneinander abzugrenzen, so daß jetzt keine neuen Arten mehr entstehen; die Correlation der Theile, vermöge deren, wenn ein Theil des Organismus sich ändert, ein anderer Theil eine entsprechende Aenderung erfährt, ohne daß irgend ein mechanisches Causalverhältniß nachgewiesen werden könnte; die stetige Fortbildung zum Vollkommenen, während doch in der Wirklichkeit die Verhältnisse oft darnach sind, daß man eine Rückbildung (etwa eines Vierfüßlers in ein Kriechthier) erwarten sollte u. s. w. u. s. w.

8. Und was sagt zu dem Allem die moderne Wissenschaft? Sie hält uns die nothwendig wirkenden Naturkräfte entgegen! Als wenn zwischen der Naturnothwendigkeit der wirkenden Ursachen und der Zweckthätigkeit irgend ein Gegensatz obwaltete! Ohne Zweifel kann die Natur ebensowenig Ziele erstreben, ohne die nöthigen Kräfte einzusetzen, wie es der Mensch kann. Eine Marmorstatue, so ungefähr bemerkt v. Baer, ist doch gewiß durch mechanische Mittel erzeugt. Absolute Nothwendigkeit ist es, mit welcher Hammer und Meißel von dem Marmorblocke so viel abschlagen, daß er eine Menschengestalt gewinnt. Aber wenn das Kunstwerk vor uns steht, dürfen wir da nicht erkennen, daß alle verwendeten Nothwendigkeiten nur dazu dienten, eine Idee des Künstlers, einen Zweck desselben auszuführen? Nicht nur wer eine Dampfmaschine bauen will, um schwere Lasten zu heben, nimmt die berechneten Nothwendigkeiten zu Hilfe, sondern auch der ärmste Köhler, der den Zweck hat, für seine Hütte eine Bank zu machen, auf der er sitzen kann; er wird ein Brettchen wählen, das fest genug ist, um die Last seines Leibes zu tragen,

und drei oder vier Beine einsetzen, die auch mit absoluter Nothwendigkeit der Last seines Leibes widerstehen. Sein Zweck wird durch diese Nothwendigkeit nicht aufgehoben, sondern erreicht. Naturkräfte, welche nicht auf ein Ziel gerichtet sind, vermögen nicht einmal eine mathematisch bestimmte Figur, viel weniger einen zusammengesetzten Organismus zu erzeugen. Ein Sturm wirft Bäume um, auch wohl schwache Häuser, aber er baut nichts auf. Kommt etwa noch eine Wasserfluth dazu, so kann diese wohl die umgeworfenen Bäume zusammenschwemmen zu Haufen, aber weiter wird doch nichts daraus. Ein Werden ohne Ziel ist überhaupt gar nicht denkbar; es wäre nur ein ewiges Durcheinander und Gegeneinander und eben deßhalb kein Werden.

Wären in der Welt nur Naturnothwendigkeiten ohne Zielerstrebungen thätig, so *wäre die ganze Welt weiter nichts als ein immenser Zufall*, wenn sie auch allerdings in Rücksicht auf jene Agentie sich als ein nothwendiges Product darstellt. Würde der Wind Metallstaub so zu einander wehen, daß eine vollkommene Taschenuhr entstände, so wäre dieses in Anbetracht der Agentie sicherlich *nothwendige* Product dennoch ein Zufall, dessen Eintreffen schwerlich ein vernünftiger Mensch behaupten wird. Man erinnere sich nur an die höchst complicirten Vorgänge in einem höheren Organismus, den Blutumlauf, die Ernährung, die Athmung, die Bewegung u. s. w., an die planmäßigen Vorgänge bei außergewöhnlichen Verletzungen, an die Reproductionskraft des gesammten Organismus, und man wird eingestehen müssen, daß man einen Zufall zur unendlichen Potenz erhoben vor sich hätte, *wenn* bei den nothwendig wirkenden Naturkräften nicht Zielstrebungen stattfänden.

9. Indem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit den *anorganischen* Dingen zuwenden, müssen wir gestehen, daß uns hier die Zweckstrebigkeit weniger handgreiflich entgegen tritt.

Im Reiche der *organischen* Natur sind wir bei der wissenschaftlichen Forschung ganz und gar auf das Wozu, d. h. auf die Endursachen angewiesen, während wir von den wirkenden Ursachen so gut wie nichts wissen. Wir wissen ganz gut, *wozu* das Auge, *wozu* diese oder jene Knochen, *wozu* der Blutumlauf; *wodurch* aber das Alles zu Stande kommt, ist noch ein vollständiges Räthsel. Wenn in einem Wirbelthier-Embryo auf der Rückenseite desselben zwei Wülste sich erheben, die mit einander verwachsen, so ist das *Wozu* leicht erkennbar. *Wodurch* aber die Theilung bewirkt wird, das weiß Niemand zu sagen.

Wir sind überzeugt, daß die Naturkräfte wirken, aber „diese Überzeugung beruhte bisher, wie v. Baer bemerkt, nicht auf Beobachtung, sondern eigentlich auf Glauben; die Zielstrebigkeit aber in dieser Region auf Beobachtung".

In der anorganischen Natur hingegen sind die Zweckursachen viel unkenntlicher. Dieß kommt daher, weil hier die Individualität der Dinge bei weitem nicht mehr so scharf ausgeprägt ist, wie in der organischen Welt. Die Einzeldinge verschwimmen mehr zu Bruchtheilen des Ganzen, in welchem sie aufgehen; die Tendenz ihrer Wirksamkeit geht demgemäß vielmehr auf eine Wirksamkeit nach Außen behufs Herstellung der Gesammt-Weltordnung; für sich selber erstreben die Dinge höchstens eine äquilibriale Seinsweise. Schopenhauer macht in dieser Hinsicht die treffende Bemerkung: „Bei Betrachtung der unorganischen Natur wird die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wenn die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjective Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theater-Decorationen zu vergleichen, welche nur in der Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung." [1]

Wir machten bereits soeben mit einem Worte auf die Zweckstrebigkeit aufmerksam, welche im Innern der einzelnen Naturdinge und gleichsam von Innen heraus wirkt. Herr v. Baer scheint dieselbe nicht anerkennen zu wollen. „Eine innere Zweckmäßigkeit in diesen einzelnen Stoffen vermag ich zwar nicht zu erkennen, wohl aber lassen ihre Beziehungen zu den Organismen, und vor allen Dingen auch ihre Verhältnisse unter einander, dergleichen gewahr werden. Daß die Luft elastisch ist, muß ihr selbst wohl ja auch ganz gleichgiltig sein." [2]

Wir sehen uns nun außer Stande, das Zutreffen dieser Bemerkung zu bejahen. Insofern ist der Luft das bestimmte Maß ihrer Elasticität gleichgiltig, als sie selber sich der Bedeutung ihrer Elasticität nicht bewußt ist. Hätte aber die Luft jene absolute Gleichgiltigkeit, welche ihr v. Baer zuschreibt, wie würde sie dann gewissen Gleichgewichtszuständen mit Energie, und zwar unter Umständen mit der Energie des Orkans, zustreben?

---

[1] Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 383.
[2] Studien, S. 224.

Um das Irrige der Baer'schen Behauptung einzusehen, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß alle Naturdinge nach ganz bestimmten Gesetzen wirken. So z. B. setzt das Licht die Ätheratome in transversale Schwingungen, die sich dann in longitudinaler Undulation fortpflanzen; erfolgen die chemischen Verbindungen und Lösungen nach einer bestimmten numerischen Regel; bewegen sich die Körper zu einander hin mit einer Geschwindigkeit, die im umgekehrten Verhältniß zum Quadrate ihrer Entfernungen steht; wird die Spannkraft eines Gases stets um so größer, auf einen je kleineren Raum man es zusammendrückt u. s. w. Es ist das jene Bestimmtheit, welche man die Naturnothwendigkeit, die Unveränderlichkeit der Naturgesetze zu nennen pflegt. Woher rührt nun diese Bestimmtheit? Offenbar nicht aus dem rein mechanischen Wirken. Denn in diesem liegt kein Grund, warum die Körper sich überhaupt anziehen und gerade in dem Maße anziehen, daß die Wirkung mit dem Quadrat und nicht mit dem Kubus der Entfernung abnimmt. Der Grund kann also nur in dem Erfolge liegen. Weil die Körper diesen oder jenen bestimmten Erfolg hervorbringen sollen, darum haben sie diese oder jene bestimmte Wirksamkeit. Ein anderer Grund ihres bestimmten Daseins ist gar nicht denkbar, als daß sie dafür da sind, das zu wirken, was sie naturgemäß ausrichten. Wie also das bestimmte Gesetz in der Naturkraft liegt, so liegt auch die Zweckstrebigkeit in der mechanischen Ursache. Es dürfte nicht schwer fallen, die Ziele anzugeben, auf welche alle in den Naturwirkungen vorhandenen Strebungen gerichtet sind. Natürliche Lage und entsprechende Raumerfüllung, Erhaltung des gegebenen Zustandes, Mittheilung des Eigenen an äußere Dinge und dadurch entstehender Austausch der Eigenthümlichkeiten, darunter auch Mittheilung des eigenen örtlichen Seins (die sogenannte Anziehung) als die Voraussetzung des anderweitigen Austausches von Eigenschaften, das sind die drei Ziele, welche in den verschiedenen chemischen und physikalischen Vorgängen — unter Aufwendung eines vorhandenen Bewegungsquantums — erstrebt werden.

Wir werden später zu erwägen haben, ob wir nicht in allen Naturdingen irgend ein bestimmendes, idealartiges Princip, Entelechie oder Form genannt, als Träger der Zielerstrebung voraussetzen müssen. Vorerst wollten wir nur feststellen, daß wirklich in der Natur Zielerstrebung vorhanden ist.

T. Pesch S. J.

Recensionen.

I. **Christliche Politik.** Die Gesetze der christlichen Gesellschaften. Von **Charles Périn,** Professor des öffentlichen Rechts und der politischen Ökonomie an der Universität Löwen. Einzig für Deutschland autorisirte Übersetzung. Freiburg, Herder, 1876. 8⁰. VI, 765 u. XXXIII S. Preis: *M.* 6.

II. **Politischer Katechismus zum Verständniß politischer Fragen für das katholische Volk.** Herausgegeben von Dr. **E.** und **Joseph Blum,** Comm. des Gregor-Ordens. Erster Theil: Vom Staate. Wien, 1876. Im Selbstverlage, Wien, III, Adamsgasse Nr. 12. 8⁰. 148 S. Preis: *M.* 1.

I. Ein Werk des Führers der Ultramontanen in Belgien bedarf für unsere Leser wohl keiner besonderen Empfehlung, und die Wichtigkeit eines Gegenstandes, wie die „Christliche Politik", braucht heutigen Tages wohl nicht erst hervorgehoben zu werden. Vor unsern Augen liegt ja der herrliche sociale Bau, welchen das Mittelalter geschaffen, in Trümmern, und es gilt, ihn wieder aufzurichten. In Deutschland suchen die Männer des Centrums zu retten, was noch gerettet werden kann; in Frankreich, wo die Revolution schon früher mit der Vergangenheit aufgeräumt hatte, beginnt eine kleine Schaar in christlichem Sinne den Neubau, und in Belgien arbeitet namentlich Professor Périn im nämlichen Geiste an der großen socialen Restauration. Sein vorliegendes Buch ist demselben Ziele gewidmet, indem es den Liberalismus und das Antichristenthum auf dem Gebiete des öffentlichen Rechtes und der Politik bekämpft.

1. Das Werk zerfällt in fünf Bücher:

1) Von dem Ursprung und der Bestimmung der Gesellschaft (S. 1—112).
2) Von den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens (S. 113—232).
3) Von den verschiedenen Formen des socialen Lebens (S. 232—356).
4) Von den politischen Einrichtungen der Gesellschaft (S. 357—650).
5) Von der Gesellschaft, welche die Nationen unter sich bilden (S. 651 bis 748).

Das erste Buch behandelt in einzelnen Abschnitten die Gesellschaft im Allgemeinen, die Bestimmung der menschlichen Gesellschaften, die Gerechtigkeit

und die Liebe, die Freiheit, den socialen Fortschritt und „die beiden Städte“. Unter der letztgenannten Überschrift wird uns der Kampf der katholischen Kirche mit dem Antichristenthum vorgeführt, ein Kampf, welcher sich in unsern Tagen ganz vorzüglich auf dem Gebiete der Familie bewegt. „So lange die Familie noch aufrecht steht, wird aller revolutionären Auflösung und Gleichmacherei ein unübersteigliches Hinderniß entgegenstehen. Darum organisirt die Demokratie ihre Angriffe auf die Familie unablässig und gleichzeitig von allen Seiten. Zunächst ist es die der Familie innewohnende geheiligte Autorität, welche angegriffen wird. Dem Vater nimmt die Revolution seine sittliche Autorität und Würde, indem sie die Ehe jedes religiösen Charakters entkleidet . . . Um die Gewalt des Vaters sicherer zu ruiniren und die Unbotmäßigkeit des Sohnes unheilbarer zu machen, nimmt sie dem Vater die Testamentsfreiheit und setzt in Bezug auf die Erbschaft die Bestimmungen eines von ihrem Geiste eingegebenen Gesetzes an Stelle der väterlichen Autorität. Die Revolution greift sodann die Familie in ihrer Einheit selbst an. Durch die Ehescheidung lockert und erniedrigt sie das Band, dessen Heiligkeit die Ehre, Würde und Kraft jeder Familie ausmacht. Mit Hilfe geschickt erdachter Einschränkungen ihrer Ehegesetzgebung nimmt sie ihr die Möglichkeit, sich durch die Fortdauer des Eigenthums ihre eigene Fortdauer und ihre Traditionen zu sichern. Endlich, um die Kräfte des Widerstandes der Familie an ihrer Wurzel selbst und für immer zu brechen, greift sie zu einem radicalen Mittel. Unter Mißachtung jeder individuellen Freiheit und jeder Gewissensfreiheit nimmt sie unter dem Vorwande des Patriotismus und des öffentlichen Wohles dem Vater seine Kinder und erzieht sie systematisch durch den obligatorischen, confessions- und religionslosen Unterricht zu Mitschuldigen ihrer Angriffe auf Gott und die Gesellschaft.“ In der That, es liegt ein merkwürdig einheitlicher Zerstörungsplan all' diesen modernen Instituten der Civilehe, der französischen Erbrechtsgesetzgebung, der Ehescheidung und der Schulgesetze zu Grunde!

Das zweite Buch beschäftigt sich mit den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens, und behandelt unter dieser Überschrift: das göttliche Gesetz, das menschliche Gesetz, die Gewalt, die geistliche Ordnung, die Hierarchie, die socialen Freiheiten, das Eigenthum, die Associationen, die Tradition. Wir können nicht umhin, hier auf einen Punkt aufmerksam zu machen, welcher uns der äußeren Vollendung und in Folge dessen auch der Wirksamkeit des Werkes einigen Eintrag zu thun scheint: wir meinen den Umstand, daß der innere Grund für die Anordnung des Stoffes und für die Abgrenzung der einzelnen Materien nicht immer greifbar genug hervortritt. Man sieht unter Anderem nicht gleich, aus welchem Grunde der Abschnitt „Von der Gerechtigkeit und der Liebe im socialen Leben“ und der andere „Von der Freiheit“ im ersten Buche, beim Ursprung und der Bestimmung der Gesellschaft, zur Sprache kommt und nicht etwa im zweiten Buche bei den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens, unter welchen doch ähnliche Gegenstände, wie „Die socialen Freiheiten“, „Die Association“ und „Die Tradition“, zur Erörterung gelangen. Auch ist man

Anfangs im Unklaren, ob der Verfasser nur die Politik im engeren Sinne zum Gegenstand seiner Arbeit erwählt hat, so daß das Staatsrecht und das Völkerrecht nur als Vorbedingung für die Politik erörtert werden, oder ob der Begriff „Politik“ vom Verfasser so weit verstanden wird, daß er nicht bloß die Fragen der Zweckmäßigkeit, sondern auch die rechtliche Seite umfaßt. Das Letztere ist, wie man namentlich im letzten Buche sieht, augenscheinlich seine Absicht gewesen; der deutsche Titel „Christliche Politik“ läßt eher das Gegentheil erwarten.

Das dritte Buch: „Von den verschiedenen Formen des socialen Lebens“, bringt uns, nach einem allgemeineren Abschnitt: „Von den socialen Umbildungen“, die menschliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien von Familie, Stamm und Staat, und reiht hieran eine Betrachtung, „Der Staat und die Familie“, in welcher die Autonomie der letzteren den unerhörten staatlichen Übergriffen der Neuzeit gegenüber trefflich in Schutz genommen wird. Der letzte Abschnitt, „Das moderne Utopien“, geißelt die Verirrungen der Saint-Simonisten, Fouriers, Proudhons u. A.

Nachdem in dieser Weise der sociale Bau aufgeführt ist, bespricht das vierte Buch: „Von den politischen Einrichtungen der Gesellschaft“, gleichsam die innere Ausstattung des Hauses. Zunächst werden die Garantien erörtert, welche die bestehende Ordnung gegen Übergriffe von oben oder von unten sicherzustellen haben; dann entwickelt uns der zweite Abschnitt, „Von der katholischen Verfassung der Gesellschaften“, mit stetem Hinblick auf die Geschichte, den wohlthätigen Einfluß der Kirche auf das weltliche öffentliche Recht. Der dritte Abschnitt, „Von den absoluten Regierungen“, geißelt vor Allem den Cäsarismus; und im Gegensatze zu demselben wird uns unter der Überschrift „Von den freien Regierungen“ die gesunde Verfassung der Staaten vorgeführt; die einzelnen Factoren derselben: Aristokratie, Bourgeoisie und Demokratie, sowie Nationalvertretung und Königthum, erhalten eine gesonderte Besprechung. Der Gegenstand des fünften Buches endlich läßt sich kurzhin als Völkerrecht und äußere Politik bezeichnen.

2. Dieß also der Inhalt des trefflichen Buches. Als Vorzüge desselben rühmen wir vor Allem die entschieden katholische Haltung, die reiche Ausbeutung der Geschichte und die Benutzung nicht bloß der alten Autoren, wie namentlich des hl. Thomas, sondern zugleich der neueren, und zwar auch der für den Verfasser auswärtigen, insbesondere der französischen, englischen, amerikanischen und deutschen Literatur; denn auch die historische Schule Deutschlands mit ihrem Läugnen des Naturrechts findet ihre Widerlegung, und wir stoßen auf manche deutsche Namen aus dem feindlichen Lager, wie Hegel, Gneist, Bluntschli, Heffter und Mommsen. Die echt katholische Gesinnung des Verfassers findet dem modernen Pantheismus gegenüber ihren markigen Ausdruck. „Der moderne Staat-Gott,“ so lesen wir, „ist ein eifersüchtiger Gott; er duldet keine Götter neben sich. Nichts regt den Instinkt der Tyrannei in der modernen Gewalt mehr auf, als die sittliche Größe, die göttliche Macht der katholischen Kirche, welche wahrhaft Gottes Stelle

und seine Herrschaft unter den Menschen vertritt, und zu deren Füßen am Ende alle falschen Götter in Trümmer fallen müssen.

„Vergebens wird man versuchen, auf dem Wege des Compromisses und spitzfindiger Schuldefinitionen der Kirche eine zweifelhafte und falsche Mittelstellung diesem Staat-Gotte gegenüber schaffen zu wollen, eine Stellung, in welcher sie bei voller Anerkennung der Gleichstellung des Staates den äußeren Schein von Unabhängigkeit und Würde sich bewahren könne. Alle diese Speculationen falscher Versöhnlichkeit, wie sie bisweilen im Dienste der herrschenden politischen Anschauung von sehr achtbaren Leuten unternommen werden, begegnen einem unübersteigbaren Hindernisse nicht allein in dem Widerstande der Kirche, die sich auf ihr unmittelbar göttliches Recht stützt, sondern auch in den Einwendungen der Logik und des gesunden Menschenverstandes.

„Es gibt hier keine Mitte, kein Juste-Milieu: die Kirche herrscht entweder als Königin, oder sie dient als Unterthanin. In der That, entweder ist die Religion das Werk Gottes, oder sie ist Menschenwerk. Ist sie nur ein einfaches Gedankengebilde des menschlichen Geistes, aus dem Bereiche des religiösen Gefühlsvermögens, dann ist sie, wie gesagt, mit Recht dem Staate unterworfen. Ist sie aber Gottes Werk, . . . dann gebührt ihr die Herrschaft über die Gesellschaft“ (S. 165).

3. Die Art der Behandlung möchten wir Deutsche hie und da etwas bündiger wünschen; die französische Interpunction erinnert mitunter unliebsam an die Übersetzung, und einige Überschwänglichkeiten im Ausdruck wären vielleicht besser unterblieben. Dieß gilt unter Anderem von der Fortsetzung der soeben angeführten Stelle, in der es heißt:

„Ist sie (die Kirche) aber Gottes Werk, ist sie Gott selbst in seiner, den Menschen bis zu sich erhebenden und ihn seiner höchsten, ewigen Bestimmung zuführenden Wirksamkeit, dann gebührt ihr die Herrschaft über die Gesellschaft und zwar mit keinem geringeren Rechte, als dem, mit welchem Gott selbst über jede Creatur herrscht“ (S. 165).

Wir wollen nun allerdings nicht behaupten, daß sich der hier gewählte hyperbolische Ausdruck nicht irgendwie rechtfertigen lasse, etwa im Hinblick auf die ähnlichen Worte Christi: „Wer euch hört, der hört mich“; immerhin aber hätten wir einen Ausdruck gewünscht, welcher einer Mißdeutung weniger ausgesetzt wäre. In der Sache, auf welche es ankommt, sind wir selbstverständlich mit dem Verfasser der Ansicht, daß auf dem für Staat und Kirche gemeinsamen Gebiete nothwendig der Kirche, weil sie mit der höheren Aufgabe betraut ist, die Hegemonie zukommt. — An einer andern Stelle könnte die Ordnung der Natur vielleicht etwas zu sehr herabgedrückt werden, indem es heißt:

„Gott gegenüber sind wir nur dann frei in unsern Handlungen, wenn die Kirche uns zu erkennen gegeben, daß unsere Handlungen mit dem Gesetze Gottes übereinstimmen, oder daß sie wenigstens nicht mit diesem Gesetze im Widerspruch stehen“ (S. 168).

In Wahrheit kann der Mensch nämlich auch vor jeder Offenbarung mit

Sicherheit gewisse moralische Pflichten erkennen, und die Fähigkeit dieser Erkenntniß geht mit dem Eintritt der Offenbarung nicht verloren. Es sind also Fälle möglich, in denen die Kirche nicht gesprochen, wir aber dennoch über das natürliche Gesetz Gottes Gewißheit erlangen und deßhalb im obigen Sinne Gott gegenüber nicht frei sind in unsern Handlungen. — Einiges Bedenken hätten wir auch gegen folgende Ausdrucksweise:

„Da die Welt einer Gewalt, die in der Aufrechthaltung der Ordnung das letzte Wort hat, gar nicht entbehren kann, so wird man, wofern nicht die Kirche mit der obersten, die Gewissen bestimmenden sittlichen Macht ihrer Unfehlbarkeit eintritt, gezwungen sein, diese höchste Gewalt den bürgerlichen Autoritäten zuzuschreiben. Alsdann wird der Staat allein die Pflichten definiren und über alle Rechte als absoluter Herr verfügen" (S. 199).

Nach unserer Ansicht nämlich war Gott nicht gezwungen, eine unfehlbare Kirche zu stiften, und wenn er diese Stiftung unterlassen hätte, so würden wir darum noch nicht der Staatsgewalt die Unfehlbarkeit zuschreiben, welche gegenwärtig die Kirche besitzt, noch die Gewalt, „über alle Rechte als absoluter Herr zu verfügen".

4. Dergleichen Dinge betreffen indeß, wie gesagt, mehr die Ausdrucksweise, als die Sache selbst. Sachlich sehen wir uns vielleicht nur in Einem Punkte genöthigt, von der Ansicht des Verfassers abzuweichen, nämlich in der Frage, ob es im öffentlichen Rechte eine Verjährung gibt, ob legitime Rechte, wie das königliche Recht Heinrich' V., durch Verjährung erlöschen können oder nicht. Der Verfasser erklärt:

„Überall, in dem Völkerrechte wie sonst, muß man an ein gewisses Verjährungsrecht appelliren, welches sich nicht strenge definiren läßt, und ohne welches dennoch keinerlei Ruhe hergestellt werden kann. Ist es nicht offenbar, daß eine Nothwendigkeit, die sich überall und Jedem in so unmittelbarer Weise aufzwingt, und die über aller Combination des menschlichen Rechtes steht, wahrhaft göttlicher Ordnung ist? Kann der Mensch, trotz aller Anstrengungen seiner Vernunft, etwas Anderes thun, als sich vor ihr beugen?" (S. 676.) Für diese Ansicht beruft sich Périn sodann (S. 686) auf folgenden Ausspruch Fenelons: „Um der Welt eine gewisse Festigkeit, den Nationen eine gewisse Sicherheit zu geben, muß man zwei Punkte ganz besonders voraussetzen, welche gleichsam die beiden Pole sind, um welche sich das ganze öffentliche Leben dreht: einmal, daß jeder zwischen zwei Fürsten beschworene Friedensvertrag in Bezug auf sie unverletzlich und immer in dem natürlichen und durch die unmittelbare Ausführung erklärten Sinne aufzufassen ist; dann, daß jeder friedliche und nicht unterbrochene Besitz seit der Zeit, welche die Jurisprudenz für die wenigst begünstigten Verjährungen fordert, für den, der in diesem Besitze ist, ein gewisses und legitimes Eigenthum wird, welche Mängel demselben auch bei seinem Ursprunge ankleben mochten. Ohne Beachtung dieser Fundamentalregeln gibt es für das ganze Menschengeschlecht keine Ruhe und keine Sicherheit mehr."

Unerachtet der Autorität Périn's und Fenelon's sehen wir uns genöthigt, hier von ihrer Meinung abzuweichen.

Eine staatsrechtliche oder völkerrechtliche Verjährung scheint uns **erstens** nicht mit dem Naturrecht gegeben, schon deßhalb nicht, weil dieselbe genau bestimmte Fristen oder doch wenigstens irgend welche Anhaltspunkte für Bestimmung solcher Fristen voraussetzt, während nichts Derartiges im bloßen Naturrecht vorliegt. Soll denn eine zehnjährige Frist, soll ein Menschenalter, soll ein Jahrhundert, sollen drei, vier oder mehr Menschenalter das alte Recht zum Erlöschen, ein neues zur Entstehung bringen? Das Naturrecht bietet uns für die Beantwortung dieser Frage keinerlei Grundlage. Der Verfasser beruft sich mit Fenelon auf die Nothwendigkeit irgend welcher Verjährung im Völkerrecht. Geben wir diese Nothwendigkeit einstweilen zu; folgt aus derselben aber ihre wirkliche Existenz? Ist nicht auch Manchem das tägliche Brod nothwendig, ohne daß ihm dasselbe wirklich zu Gebote steht? Allerdings geben wir zu, daß der Mangel einer nothwendigen Sache oder eines nothwendigen Rechtsinstituts nimmer als ein Vorwurf auf den Schöpfer zurückfallen kann; vielmehr gestehen wir gern, daß die Nothwendigkeit dieser oder jener Rechtsnorm die naturrechtliche Existenz derselben beweist, sobald Gott für ihr Nichtbestehen verantwortlich sein würde. Aber so liegen die Sachen hier nicht. Die Nothwendigkeit einer völkerrechtlichen Verjährung zugegeben, ziehen wir vielmehr nicht mit dem Verfasser den Schluß, daß sie besteht, sondern daß sie bestehen sollte, wenn nicht menschliche Verkehrtheit oder menschliche Nachlässigkeit es unterlassen hätte, dieß Rechtsinstitut in's Leben zu rufen. Denn es ist nicht nöthig, daß Gott dem Menschengeschlechte unmittelbar Alles bietet, dessen dasselbe bedarf; es genügt ihm, die Fähigkeit verliehen zu haben, kraft welcher der Mensch sich das Nöthige selbst herstellt. So sind allerdings das Rechtsinstitut des Eigenthums und der Ehe schon unmittelbar von Gott selbst, also im Naturrecht, gegeben, weil der Mensch ihrer bedarf, schon bevor eine ausgebildete menschliche Gesetzgebungsmaschine sie herstellen könnte. Dagegen läßt sich dasselbe nicht sagen von dem Detail des Intestaterbrechts oder von einer Fabrikgesetzgebung, so nothwendig dieselben auch immer erscheinen mögen; und so läßt sich dasselbe eben so wenig sagen von der öffentlich-rechtlichen Verjährung. Ist sie nothwendig, so mögen die menschlichen Gewalten sie herstellen, sei es im Wege der Gesetzgebung, oder durch Staatsverträge. War dieß unterlassen, so trifft nicht Gott das Verschulden, daß eine Lücke sich zeigt.

Diese Verjährung ist für das weltliche Gebiet **zweitens** nicht im öffentlichen historischen Rechte begründet. Für das öffentliche Recht auf dem geistlichen Gebiete besteht sie freilich; denn es kann ein Territorium, z. B. eine Pfarrei, durch Verjährung von einer Diöcese auf eine andere übertragen werden; für das öffentliche weltliche Recht dagegen ist uns, für die Gegenwart wenigstens, keine derartige Verjährung bekannt; für dieses Gebiet ist das öffentliche Recht unserer Tage zu sehr verkrüppelt, um solche Rechtsinstitute zu besitzen. Doch selbst wenn etwas Derartiges irgendwo sich finden sollte, so würde es nicht die Ansicht Périn's und Fenelon's begründen, weil diese nicht bloß particuläre Bildungen, sondern eine allgemein geltende öffentlich-rechtliche Verjährung behaupten.

Eine solche läßt sich endlich **drittens** nicht durch analoge Ausdehnung aus dem Privatrecht herüberziehen; schon durch die singuläre Natur der Verjährung wird das ausgeschlossen, aber es würde vollends scheitern an der Frage: Welche privatrechtliche Verjährung soll zu Grunde gelegt werden? Eine Verjährung des römischen Rechts? oder des canonischen? oder des französischen? oder des preußischen Landrechts? Soll es die Klagen-Verjährung sein? oder die Eigenthums-Ersitzung? oder die Verjährung der Servituten? Soll ein rechtmäßiger Titel des Besitzes, soll guter Glaube, wenigstens für den Anfang des Besitzes, erfordert werden? Oder soll, wie das canonische Recht im Gegensatz zum römischen verlangt, der gute Glaube die ganze Zeit hindurch dauern? Fenelon scheint denselben nicht einmal für den Anfang zu verlangen, denn er spricht von einem Besitze, „welche Mängel demselben auch bei seinem Ursprunge ankleben mochten“; für eine Verjährung mit solchem Besitze würde aber das Privatrecht nicht allzu viel Analogie bieten. Und welche Zeit soll nothwendig sein? Fenelon will die Zeit, „welche die Jurisprudenz für die wenigst begünstigten Verjährungen fordert“. Aber mit welchem Recht wählt er gerade diese Zeit? Warum nicht die doppelte? Und welches ist die längste Zeit? Etwa die hundert Jahre des canonischen Rechts? Soll denn auf Grund so willkürlicher Analogie Heinrich V. im Jahre 1930 plötzlich all' seine Rechte auf den Thron Ludwigs des Heiligen verlieren?

Übrigens wäre noch zu untersuchen, ob das angebliche Bedürfniß einer öffentlich-rechtlichen Verjährung in der That ein so dringendes ist, wie es von gegnerischer Seite ausgemalt wird. Wir müssen zu diesem Zweck zwei Vortheile unterscheiden, welche der Besitz verschafft: den Eigenthumserwerb durch Verjährung und das nackte Recht des Besitzes. Indem wir den ersten dieser Vortheile dem Usurpator absprechen, läugnen wir keineswegs den andern, welcher darin besteht, daß der Besitzer, auch der unrechtmäßige, eben weil er besitzt, nach dem Grundsatze: „Melior est causa possidentis“, nicht zwar den wahren Eigenthümer, wohl aber jeden unberechtigten Dritten abweisen kann; diesen Vortheil, welcher darin besteht, daß er etwaigen Prätendenten nur dann zu weichen braucht, wenn diese ihr besseres Recht nicht bloß behaupten, sondern beweisen. Wenn z. B. Rußland glaubt, sich der Türkei bemächtigen zu können, weil die Türken den Besitz derselben nicht rechtmäßig erlangt hätten, so kann von türkischer Seite allerdings nicht entgegnet werden, der Anfangs unrechtmäßige Besitz sei durch völkerrechtliche Verjährung legitim geworden; wohl aber kann man verlangen, daß Rußland den factisch vorhandenen Besitz nicht störe, es liefere denn zuvor den Beweis nicht bloß der Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes, sondern auch den ferneren Beweis, daß Rußland einen besseren Besitztitel für sich anzuführen vermöge. Dieser zweite Vortheil nun, welchen auch der unrechtmäßige Besitz wirklich verleiht, scheint uns durchaus genügend, um jene Unzuträglichkeiten vom internationalen Rechtsleben fernzuhalten, welche Périn und Fenelon so stark betonen und zur Begründung der Verjährung anführen. Wir halten den Beweis für die Existenz dieses Rechtsinstituts nicht für erbracht und müssen dabei verharren, dasselbe in Abrede zu stellen.

5. Das wären so etwa die wenigen Ausstellungen, welche wir an dem trefflichen Werke des Löwener Professors zu machen hätten. Wollten wir in gleicher Weise die hohen Vorzüge desselben durchgehen, so wären wir gezwungen, ganze Partien des Buches wiederzugeben und hierdurch der Lectüre desselben vorzugreifen. Auch in Deutschland wird das Werk, so hoffen wir, manchen Leser finden, und wir würden uns freuen, wenn angehende Juristen durch dasselbe veranlaßt würden, ihre staatsmännische Bildung, falls dieselbe auf deutschen Universitäten für Katholiken zur Unmöglichkeit würde, bei einem Manne wie Périn zu suchen. Schließen wir mit einigen Erwägungen, welche auch den Schluß des Buches ausmachen, Erwägungen über die Bedeutung, welche die Verfassung der Kirche für das Völkerrecht gewinnen könnte:

„Zur Vollführung der großen Functionen der Gewalt sichert die Verfassung der kirchlichen Autorität den Völkern alle möglichen Garantien. Ich spreche nicht von den allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit, welche das Wesen aller socialen Gesetze ausmachen: in dieser Hinsicht ist die Kirche unfehlbar, und sie kann den Völkern nichts anderes geben, als die reine Wahrheit. Aber auch, wo es sich darum handelt, diese höheren Principien auf einzelne Fälle anzuwenden und thatsächliche Entscheidungen zu treffen, haben die Interessen des Erdkreises in dem stets um die höchste Gewalt herum versammelten Collegium der Cardinäle eben so sichere wie einsichtsvolle Repräsentanten. Wenn es jemals in der Welt eine Versammlung gegeben, in der man wahrhaft eine auserlesene Schaar von Männern der Wissenschaft, des Rathes und der Regierung sah, so ist es wohl das heilige Collegium. In dieser Versammlung herrscht die Pflicht; sie macht alle ihre Mitglieder in strengster Gewissenhaftigkeit auf alles das aufmerksam, was den legitimen Wünschen der Völker entgegen sein und darum deren Liebe und Unterwürfigkeit unter die Kirche vermindern könnte. Man hat öfter schon von einem Rathe, wie dem der Amphyktionen, gesprochen, welcher die heute so feindlich getrennten Völker einander näher bringen, ihre Interessen versöhnen, gemeinsame Verhaltungsregeln aufstellen und die Ordnung dort sichern könnte, wo leicht Verwirrung und Widerspruch droht. Aber wozu denn solche Träumereien, wenn man wirkliche, alles das umfassende Institutionen vor Augen hat? Will man denn bis auf die Heiden zurückgehen und ein Vorbild in Institutionen suchen, die immer nur in höchst unvollkommener Weise functionirt haben, wo man das großartige Ideal eines universalen Senates doch verwirklicht sieht, eines Senates, in dem jedes Mitglied unter dem einheitlichen Gesetze einer Gerechtigkeit ohne Schatten steht, und in die es die besonderen Gesichtspunkte und Eindrücke der Orte mitbringt, in denen es geboren ist, oder die es persönlich in der Verwaltung hoher kirchlicher Ämter kennen gelernt hat? Gibt es außer diesem unvergleichlichen Senate in der Kirche nicht einen wo möglich noch erhabeneren? In den Concilien hat die ganze Menschheit ihre Vertreter. Die politische Geschichte sagt uns so gut wie die Kirchengeschichte, was sie für die gute Ordnung und den Frieden der Welt gethan haben" (S. 731. 732).

„Allen Zeiten war die Vorahnung von einer großen Einheit eigen, welche

alle menschlichen Rassen und Geschlechter umfassen würde. Die Heidenwelt verlangte diese Einheit von der Gewalt; die christliche Welt fordert sie von den Principien, welche zwischen den Geistern die Gemeinschaft herstellen. Unser Jahrhundert steht mehr als irgend eines der ihm voraufgehenden unter der Idee dieser Einheit und ersehnt sie; und dennoch haben die Menschen niemals mehr durch ihren Stolz und in ihrer Ungläubigkeit daran gearbeitet, ihre Verwirklichung unmöglich zu machen. Sie können zu ihrer wahren Einheit nur durch die Gerechtigkeit und die Liebe Christi hingeführt werden, deren wunderbare Schätze allein die katholische Kirche hütet und ihnen aufschließt" (S. 748).

II. Neben dem wissenschaftlichen Werke Périn's glauben wir auch den obengenannten „Politischen Katechismus" zur Verbreitung unter jenen Klassen empfehlen zu sollen, welche sich mit publicistischen Studien zwar weniger abgegeben haben, dennoch aber in unserer zeitungslesenden und Abgeordneten wählenden Zeit über politische Fragen unterrichtet und vor Irrthümern bewahrt sein müssen.

Der erste Theil — denn nur dieser liegt uns einstweilen vor — behandelt die Lehre „Vom Staate"; ihm soll der zweite, „Von den Staatsbürgern", sich anschließen, um in zwei Hauptstücken deren Rechte und Pflichten zu erörtern. Der erste Theil zerfällt, nach einigen einleitenden Bemerkungen, in fünf Abschnitte:

1. Von dem Wesen und der Bedeutung des Staates.
2. Vom Ursprunge des Staates.
3. Von dem Zwecke und der Aufgabe des Staates.
4. Die Rechte des Staates.
5. Die Bestandtheile des Staates.

Die Form der Behandlung ist dem Titel entsprechend durchaus katechetisch. Über den Inhalt glauben wir den Leser am besten orientiren zu können, indem wir aus den 73 Fragen, welche das Buch umfaßt, einige, und zwar die Fragen des ersten Abschnittes, herausheben.

8. Frage. Wie macht der Staat im täglichen Leben sich bemerkbar?
9. " Was bedeutet das Wort „Staat"?
10. " Welche verschiedenen Ansichten gibt es über den Staat?
11. " Welches sind die falschen Grundsätze des modernen Staates?
12. " Weßhalb sind diese Ansichten des modernen Staates verwerflich?
13. " Welche Seelenverwandtschaft besteht zwischen dem modernen Staatsliberalismus und dem Socialismus?
14. " Welches sind die Lehren des socialistischen Zukunftsstaates?
15. " Warum sind die Lehren des Socialismus zu verwerfen?
16. " Wo ist die Frage wegen der Ungleichheit des Eigenthums allein richtig gelöst?
17. " Welche Mittel schlägt der Liberalismus zur Lösung der socialen Frage vor?

18. Frage. Welche Mittel sind zur Lösung der socialen Frage vom wissenschaftlichen und vom christlichen Standpunkte aus zu empfehlen?

19. „ Was verstehen wir unter einem christlichen Staate?

Dem Geschmack mancher Leser werden vielleicht die überreichlich eingewebten Aussprüche großer Männer, welche der Arbeit mitunter fast den Charakter einer Blumenlese verleihen, nicht gerade zusagen, und man möchte die Beweise aus der Natur der Sache etwas stärker hervortreten sehen; doch mag auch der eingeschlagene Weg seinen Nutzen haben, zumal für den beabsichtigten Leserkreis und wegen des guten Klanges der Namen, denen wir begegnen; es sind vor Allem Görres, der hochw. Bischof von Mainz und die Männer des Centrums. Die Behandlung ist im Allgemeinen populär, leicht verständlich und frisch. Das Streben, dem „Culturkampf" überall entgegenzutreten, läßt vielleicht eine objective Entwicklung der Doctrin hie und da etwas leiden, und die Verfasser schließen sich wohl nicht immer ganz kritisch genug dem an, was ein katholischer Redner oder sonst ein Autor von Namen einmal gesagt hat. Wenn es mit Aristoteles (S. 39) heißt: „Dem System der Natur nach müssen die Staaten früher gedacht werden, als die Menschen selbst," so möchten wir doch fragen, was hiermit gesagt sein soll. Der Zeitfolge nach gab es doch jedenfalls früher Menschen als Staaten; und der Idee nach, d. h. im Plane Gottes (ratione prius), möchten doch auch wohl die Einzelnen den Vortritt haben vor der Verbindung der Einzelnen zum Staate, vor diesem juristischen Gebäude, in welchem sie wohnen. Wenn wir (S. 38) lesen: „Roßbach hat Recht, wenn er die Association im christlichen Geiste, den Credit und den Antheil des Arbeiters am Unternehmergewinn die ‚Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung' nennt," so stimmen wir in gewissem Sinne bei, insoweit es sich um die christliche Association handelt. Für den Antheil des Arbeiters am Unternehmergewinn möchten wir dagegen unterscheiden: handelt es sich bloß darum, die Höhe des Arbeitslohnes mit dem Reinertrag des ganzen Unternehmens steigen und fallen zu lassen, so sehen wir hierin nichts Verkehrtes, obgleich es uns scheint, ein feststehender Lohn sei für den Arbeiter ersprießlicher, und obgleich wir in diesem Steigen und Fallen nicht gerade einen Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung erblicken können; will man dagegen dem Arbeiter einen Antheil am Unternehmergewinn als solchem zusprechen, so handelt man nach unserer Ansicht sogar unrecht; denn der Arbeiter ist eben Arbeiter und nicht Unternehmer; ihm gebührt also der Arbeitslohn und dem Unternehmer der Unternehmergewinn.

In Frage 57 (S. 113) wird Kant in folgender Weise abgefertigt: „Weßhalb ist das Recht von der Moral nicht zu trennen?" — Antwort: „Wenn Kant Recht hat mit seiner Behauptung, wonach jede Handlungsweise rechtlich ist, wodurch die ‚Freiheit oder Willkür' anderer Menschen nicht beeinträchtigt wird, dann dürfen sich die Räuber und Mörder, die Wucherer und Sklavenhändler u. s. w. nur zusammenthun und gemeinschaftliche Sache machen, und sofort haben Raub und Mord, Betrug und Sklaverei aufgehört, verabscheu-

ungswürdige Dinge zu sein." Es will uns scheinen, daß Sklavenhändler doch wirklich die menschliche Freiheit beeinträchtigen, und daß somit gegen den vorgebrachten Einwand Kant seine Definition wohl vertheidigen könnte.

Einem Mißverständnisse wäre möglicher Weise die Andeutung (S. 144) ausgesetzt, bei einer constitutionellen Verfassung könne ein Monarch sich genöthigt sehen, die von beiden Häusern beschlossenen Kirchengesetze zu bestätigen, obschon er ihnen persönlich nicht zugethan sei. Soll diese Bemerkung sich auf Kirchengesetze beziehen, welche zwar weniger zweckmäßig erscheinen, aber keinerlei Rechte der Kirche antasten, so sind wir einverstanden. Soll dagegen mit jenen Worten ausgedrückt werden, ein Monarch könne genöthigt sein, Gesetze zu unterzeichnen, welche Rechte Anderer, oder welche gar die kirchliche Jurisdiction verletzen, so müssen wir gegen eine solche Ansicht entschieden Verwahrung einlegen; denn selbst ein Beamter kann, im Allgemeinen gesprochen, nicht einmal zur Ausführung solcher Gesetze mitwirken, weil es sich hier um eine Sünde handelt. Keinerlei Band, keinerlei juristische Beziehung kann zu einer Sünde verpflichten; den Sklaven kann nicht der Befehl seines Herrn, den Sohn nicht der Wille seines Vaters, den Beamten nicht sein Diensteid, den Ordensmann nicht sein Gelübde, noch den Monarchen endlich sein Eid auf die Verfassung nöthigen, sich bei einer sündhaften Handlung zu betheiligen; denn kein Recht, keine Pflicht ist denkbar, welche mit der höchsten und letzten Quelle alles Rechts, mit dem göttlichen Willen in Widerspruch träte. Jede Rechtsverletzung und jede formelle Betheiligung an derselben ist aber sündhaft, einerlei ob Rechte der Einzelnen oder Rechte der Kirche, ob Vermögens- oder Jurisdictions-Rechte in Frage stehen. Eine Ausnahme läßt sich machen, wenn die Rechtsverletzung den zu Verletzenden vor größerem anderweitigen Schaden bewahrt; da jedoch diese Ausnahme auf der präsumirten Einwilligung des Betreffenden beruht, so darf sie nur dann Statt haben, wenn sein wirklicher Wille zuvor nicht erkundet werden konnte. Daraus folgt, daß kein Monarch mit gutem Gewissen Gesetze unterzeichnen kann, welche die Rechte der Kirche verletzen, er habe denn zuvor die Zustimmung des Kirchenoberhauptes erhalten, wenn die Verbindung mit diesem nicht abgeschnitten ist; das gilt um so mehr, als das Oberhaupt der Kirche zugleich von Christus zum höchsten Lehrer der Gläubigen und zum Berather für ihr Gewissen in zweifelhaften Dingen gesetzt ist.

Mit dem Gesagten glauben wir keineswegs den Verfassern entgegenzutreten, sind vielmehr von ihrer Übereinstimmung mit uns überzeugt. Auf eine wirkliche Meinungsverschiedenheit stoßen wir dagegen bei der Bestimmung des staatlichen Zweckes. Wir lesen: „Die erste und nächste Aufgabe des Staates muß die Erhaltung und Pflege der Rechtsordnung sein" (S. 57). „Der entferntere oder mittelbare Zweck des Staates ist der Wohlfahrtszweck. Auf diesen Zweck soll der Staat nicht geradezu lossteuern, sondern er soll ihn erst auf mittelbare Weise durch Erfüllung des Rechtszweckes zu erreichen suchen" (S. 78). Es ist dieß die Ansicht von Stöckl[1]; wir halten sie jedoch nicht für richtig.

---

[1] Lehrb. der Philosophie, 2. Aufl. (Mainz 1869), Abth. 2. S. 537.

Wenn der Staat unmittelbar nur „die Erhaltung und Pflege der Rechtsordnung“ anstreben soll, so erklärt dieß freilich, wie er zur Abwendung von Rechtsverletzungen sein Militär organisirt, wie er zur Wahrung des Rechts seine Gerichte einsetzt, wie er Betrügereien in Münze, Maß und Gewicht durch seine Polizei zu verhüten bestrebt ist. Aber erklärt es auch das staatliche Postwesen? Erklärt es die Sorge für gute Landstraßen? Erklärt es die Förderung anderer gemeinnütziger Unternehmen? Oder gehört alles dieß wirklich nicht zum Berufe des Staates? Welches ist denn das entscheidende Merkmal, um die verschiedenen Bereiche: des Einzelnen, der Familie, der Gemeinde und des Staates, von einander zu sondern? Ist es die rechtliche Natur einer Sache, so daß der Staat für Erhaltung und Pflege der Rechtsordnung; Gemeinde, Familie und Einzelne dagegen für alles Übrige zu sorgen hätten? Oder entscheidet nicht vielmehr der öffentliche, locale oder private Charakter einer Angelegenheit, ganz abgesehen von ihrer rechtlichen Natur? Wir erklären uns durchaus für die letztere Ansicht, und haben unsere Gründe für dieselbe schon früher entwickelt [1]. Es gibt nämlich Rechtsangelegenheiten, welche nicht Sache des Staates sind, und Nicht-Rechtsangelegenheiten, welche unmittelbar zur Aufgabe des Staates gehören. So beschäftigt (um von der übernatürlichen Ordnung und dem Kirchenrecht zu schweigen) die Gemeinde-Polizei sich entschieden mit dem Rechtsschutz, und doch ist dieselbe unter gesunden Verhältnissen eben Gemeinde-Polizei und keine Staatsangelegenheit. Umgekehrt haben wir das Postwesen und andere Dinge namhaft gemacht, welche anerkanntermaßen in das Ressort des Staates gehören, und doch ist dasselbe keine Rechts-Angelegenheit, noch fällt es bloß deßhalb unter die Obsorge des Staates, weil etwa die Correspondenz der Gerichte vermittelt werden muß, sondern aus dem weiter reichenden Grunde, weil dasselbe seiner Natur nach von Privatpersonen oder den bloß localen Gemeinden nicht in ersprießlicher Weise besorgt werden kann. Soweit die Thätigkeit der Einzelnen, der Familie und der Gemeinden ausreicht, findet der Staat keinen Rechtstitel für seine Einmischung; genügt aber die Thätigkeit jener Factoren nicht mehr, so begründet das Bedürfniß öffentlicher Action für den Staat die Pflicht und das Recht zum Einschreiten, mag nun der Gegenstand der geforderten Thätigkeit unmittelbar das Recht oder irgendwelche andere Angelegenheit des öffentlichen Lebens betreffen. Freilich bleibt hiermit aber durchaus bestehen, was die Verfasser mit Recht betonen, daß das einseitige Interesse des Staates, wenn es nicht zum zwingenden öffentlichen Bedürfniß der Bevölkerung wird, die Einmischung des Staates nicht zu legitimiren vermag.

Die ungeheuerlichen Übergriffe, welche seit drei Jahrhunderten die bürgerliche öffentliche Gewalt sich hat zu Schulden kommen lassen, Übergriffe, welche die Kirche aus dem Besitz ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung für das geistliche Gebiet fast gänzlich verdrängt, das bürgerliche korporative Leben innerhalb der Staaten so gut wie vernichtet, und die Einzelnen unter den schönsten Phrasen moderner Freiheit in früher unerhörter Weise geknechtet haben, diese Übergriffe

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 2. (1872) S. 61.

machen es allerdings begreiflich, wenn man dem Staate Grenzen zuweist, welche nach irgend einer Seite hin als zu enge bemessen erscheinen. Im Großen und Ganzen werden wir, an die Staats-Sklaverei seit Ludwig XIV. und seit Hegel gewöhnt, doch immer noch zu übertriebene Vorstellungen vom staatlichen Berufe und der staatlichen Rechts-Sphäre hegen, so daß es von größter Wichtigkeit ist, vor Allem unter dem halbgebildeten, zeitungslesenden Publikum die Verbreitung richtiger Ideen möglichst zu fördern. Der vorliegende „politische Katechismus" wird mannhaft dazu beitragen, und wir wünschen ihm eine recht weite Verbreitung. Indem wir diejenigen Punkte besonders hervorhoben, welche wir an demselben auszusetzen hatten, wollen wir das viele Gute, welches er enthält, durchaus nicht verkennen[1].

L. v. Hammerstein S. J.

---

[1] Von dem chauvinistischen Spuk, welchen die „deutsche Wissenschaft" mit dem Berufe des Staates treibt, hat jüngst ein Artikelschreiber der „Augsb. Allg. Zeitung" (Beilage vom 19. Sept. S. 4009), freilich von dieser selbst theilweise desavouirt, ein wahres Meisterstück zu Tage gefördert:

„Mit hoher Genugthuung," so heißt es dort, „haben wir, haben sicherlich viele Deutsche die jüngsten Auslassungen der ‚Prov.-Corresp.' über das deutsche Schauspielwesen begrüßt. Der ernste Hauch deutsch-nationaler und deutsch-sittlicher Gesinnung, welcher den Aufsatz des officiösen Blattes durchweht, verbürgt uns, daß man an maßgebender Stelle das Wesen der Bühne, der deutschen Bühne, ‚als einer nationalen und moralischen Anstalt', richtig erkennt, und diese richtige Erkenntniß verbürgt wiederum, daß der Staat es nicht an den zweckdienlichen Vorkehrungen werde fehlen lassen, um unserem Theater seine patriotische und ethische Bedeutung zu bewahren und, soweit dieß erforderlich, anzuerziehen. Erweist sich doch das erziehliche Princip immer klarer als das Grundprincip des deutschen Staates (!), die Zucht der Einzelnen für die idealen und realen Ziele der Gesammtheit als der große Zweck, welchem alle innerhalb des Organismus unseres Volksthums waltenden Kräfte in harmonischem Vereine zu dienen sich ein- und unterzuordnen haben. Wer zweifelt heute noch, daß die Armee und die Schule die beiden starken Säulen sind, welche den glorreichen Neubau unseres nationalen Staates tragen? Beide aber, die Armee und die Schule, sind im höchsten Sinne eins, sind nur verschiedene Verkörperungen eines und desselben Grundgedankens, des Gedankens der allgemeinen ausnahmslosen Zuchtarbeit im Dienste des Staates (prächtig!). Nur das deutsche Volk hat zugleich Schule und Armee obligatorisch zu machen gewußt (leider!); keine andere Sprache kennt die in ihrer Kürze so schönen, knappen, strammen Worte: Schulpflicht, Dienstpflicht, in welchen die zwei wichtigsten Bethätigungen jedes deutschen Volks- und Staatsgenossen (!!) ausgedrückt und durch das ideale Ethos der Pflicht mit einer höheren, sozusagen religiösen (?) Weihe umgeben werden. Wenn aber die Erziehung, die Zucht der Leiber und Geister, das Wesen unseres nationalen und staatlichen Lebens ausmacht, so brauchen wir wohl nicht erst den weiteren Nachweis zu führen, daß keine Art und Form deutschen Handelns und Schaffens von diesem unserem Wesen sich eigenmächtig und willkürlich abtrennen, eigene Pfade wandeln, Sonderzwecke verfolgen kann. Im Bann und Bande des Ganzen hat alles Einzelne zu werden und zu wirken; keine materielle, viel weniger eine geistige oder sittliche Kraft darf der Gefahr individualistischer Verwilderung und Zuchtlosigkeit überlassen werden; die Nichtigkeit einer nicht vom nationalen und staatlichen Geist erfüllten, getragenen und beschirmten Cultur haben wir

Saint Irénée et son temps, par le P. *André Gouilloud*, de la Compagnie de Jésus. Lyon, Briday, 1876. 8⁰. XVI u. 520 S.

Nach dem Vorgang berühmter Annalisten, wie de Colonia, Severt, Paradin u. A., hat P. Gouilloud, ein Lyoner Jesuit, sich bereits seit vielen Jahren einzig und allein mit Erforschung der Kirchengeschichte seiner engeren Heimath beschäftigt. Höchst schätzenswerthe Monographien über die ersten Anfänge des Christenthums in jenen Gegenden waren die Frucht seiner ernsten und umsichtigen Studien, drangen aber wegen ihres vorwiegenden Localinteresses kaum über die Grenzen des Lyoner Kirchensprengels. Anders verhält es sich jedoch mit dem Werke, auf das wir heute auch die deutschen Leser, besonders die Theologen und Kirchenhistoriker, aufmerksam machen möchten. Als Apostelschüler, Bischof und Kirchenschriftsteller nimmt der hl. Irenäus eine der hervorragendsten Stellen in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte ein, und wird als solcher in unzähligen Büchern gelobt und in tausend Controversen als Zeuge der Wahrheit angezogen. Aber so oft er auch genannt und citirt wird, so schwerwiegend auch sein Name und sein Zeugniß ist, eben so wenig ist über seine Person und sein Leben auch dem ziemlich Wohlunterrichteten bekannt. Es hat freilich nicht an Männern gefehlt, die diesen Mangel empfunden und nach Kräften an seiner Beseitigung gearbeitet haben. Alle scheiterten jedoch in ihrem Unternehmen, mochten sie

---

zu deutlich eingesehen, als daß wir irgend welche culturelle Potenz anders denn unter dem starken Hort des durch unsere Waffen gebauten Reiches sich entwickeln sehen möchten. Wie könnten wir der Kunst, und nun gar der dramatischen Kunst, der ‚mehr als je in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückten Bühne‘, eine Ausnahmsstellung einräumen?

„Mit der ‚Prov.-Corresp.‘ in der heilsamen Tendenz ihrer Erörterungen völlig einverstanden, würden wir aber nicht umhin können, zu bedauern, daß sie über die Mittel, die deutsche Bühne zu einer nationalen und moralischen Anstalt zu erheben, sich nicht deutlicher ausgedrückt hat, wenn wir dieses Schweigen als ein zufälliges betrachteten, oder gar unterstellten, daß der Verfasser des Aufsatzes über diese Mittel selbst noch in irgend welcher Unklarheit oder Unsicherheit befangen sei. In der That aber vermuthen wir, daß die Reichsregierung für's Erste nur die allgemeine Aufmerksamkeit auf einen so hochwichtigen Gegenstand hat lenken und zu einer Besprechung desselben durch die Organe der öffentlichen Meinung hat den Anstoß geben wollen.“

Darnach handelte es sich also etwa um Inscenirung eines „Theater-Culturkampfs“. Es wäre nicht mehr genug, daß Bürger und Bauer schwitzten, um die Steuern für's Theater aufzubringen, vielmehr werden wir es wohl erleben, daß man gute Talente „für's Theater“ aushebt, wie Rekruten für den Militärdienst, und daß die erwachsene Bevölkerung in's Theater muß, wie die Jugend in die staatliche Schule. Jedenfalls wäre dabei in einer Hinsicht für den katholischen Glauben weniger Gefahr, als beim staatlichen Schulmonopol; denn die Erwachsenen können sich der erhaltenen Eindrücke erwehren, die Kinder nicht.

es zugestehen oder nicht, weil eben die zu einer eigentlichen Biographie nöthigen Quellen abgehen. Diese von ihm zugestandenen Mißerfolge haben den P. Gouilloud keineswegs abgeschreckt, einen neuen Versuch zu wagen, den er jedoch nicht so sehr als Lebensbeschreibung denn als Zeitbild betrachtet. Und wir glauben, daß er seine Aufgabe in dieser Form wirklich gelöst und durch sein Werk einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte geliefert hat.

Mit einer lobenswerthen Offenheit wird der Leser gleich in der Einleitung belehrt, daß er sich keines Lebensbildes mit detaillirten Zügen, genauen Angaben u. s. w. zu gewärtigen habe, weil ein solches trotz der umsichtigsten Forschungen unmöglich sei. Wir halten jedoch nach Lesung des Buches dafür, daß der Erzähler mehr geliefert hat, als er versprochen, und über eine solche Enttäuschung wird kein Leser dem Verfasser zürnen. P. Gouilloud hat es eben verstanden, aus den zahlreichen geschichtlichen Quellen der allgemeinen Geschichte, aus den Büchern des hl. Irenäus selbst, aus dem Leben seiner Zeitgenossen und den Lyoner Localüberlieferungen gerade das auszuwählen, geschickt zusammenzustellen, gegenseitig zu erläutern, was uns über die Arbeiten, Kämpfe und Erfolge des heiligen Lehrers aufklären kann. Anstatt, wie das gewöhnlich geschieht, die Lichtstrahlen des Hauptcharakters einer Studie von ihm selbst auf seine Umgebung fallen zu lassen, strahlen sie in dem vorliegenden Werke umgekehrt von der bekannteren Umgebung auf die weniger bekannte Persönlichkeit zurück. Mit der kritischen Behandlung der Quellen können wir uns im Ganzen eben so zufrieden erklären, als mit der ziemlich vollständigen Beachtung des Materials, von dem uns der Verfasser gleich nach der Einleitung einen systematischen Überblick gibt.

Da eine Analyse des höchst reichhaltigen Werkes uns zu weit führen würde, genüge es hier, die allgemeine Eintheilung angedeutet und auf einzelne besonders interessante Partien hingewiesen zu haben.

Das erste der drei Bücher behandelt in sechs Kapiteln die Jugendzeit des heiligen Lehrers. Wir werden mit seiner Heimath, dem heidnischen und christlichen Smyrna, mit den Apostelschulen und den Hauptträgern der christlichen Lehre in Kleinasien bekannt gemacht, folgend an der Hand des Auctors dem damaligen Gang des Unterrichtes und der allmählichen Ausbildung der jungen Leviten. Ein höchst anziehender Überblick über die occidentalischen Kirchen, welche den johanneischen Apostelschülern ihr Entstehen verdanken, führt uns sodann nach Gallien und Lugdunum, dem künftigen Wirkungskreise des hl. Irenäus. Kaum aber hat dieser seine Thätigkeit unter dem vielgeliebten Bischof St. Pothin begonnen, als die Marc Aurel'sche Verfolgung über die Kirchen des Reiches dahinfegt und vorzüglich in Lyon ihre Zerstörungswuth bethätigt. Ihr erliegt denn auch unter vielen Andern Pothin selbst, und Irenäus erzählt uns in einem der schönsten Briefe, den das christliche Alterthum aufzuweisen hat, den herrlichen Triumph seiner Brüder über die Tyrannei des römischen Philosophen-Kaisers. Unterdessen aber wird er selbst als der Würdigste von dem Presbyterium zum Nachfolger des Martyrers auf dem bischöflichen Stuhl ernannt, und begibt sich als

solcher, sobald die Verfolgung etwas nachgelassen, zum Oberhaupte der Gesammtkirche nach Rom.

Die Thätigkeit des hl. Irenäus als Bischof und Vertheidiger der Wahrheit gegen die verschiedenen Irrlehren erzählt uns das zweite Buch in elf Kapiteln. Nach einem kurzen Aufflackern der Verfolgungswuth athmet die Kirche endlich wieder freier auf. Irenäus sammelt die weit und breit verstreuten Brüder; die Kirche von Lugdunum verläßt die Katakomben und sucht unter Oberleitung des heiligen Bischofs nicht bloß in der Stadt und der nächsten Umgebung, sondern auch in entlegeneren Städten, wie Valence und Besançon, festen Fuß zu fassen. Um den neuen Kirchen immer tüchtige Lehrer bieten zu können, gründet der eifrige Bischof in seiner Stadt eine Schule nach dem Vorbilde des Didaskaleums von Alexandrien, und zwei berühmte Männer, der Priester Cajus und der hl. Hyppolit von Porto, gehen aus ihr hervor. Irenäus selbst aber beginnt jetzt auch das Werk seines Lebens, die siegreiche Bekämpfung der Häresien, besonders der Gnose. Freilich waren die Occidentalen jener valentinianischen Metaphysik nicht so leicht zugänglich, wie die Orientalen, aber der Feind des Christenthums wußte die abstrusen Träume der kleinasiatischen Philosophen den Gallo-Römern dadurch mundgerecht zu machen, daß er Ketzerei in die Hülle der Geheimwissenschaft, der Zauberei und Kabale barg, für welche ein halbwildes Volk immer die größte Neugierde bewiesen hat. Besonders waren es hier wieder die Frauen, an die sich der valentinianische Emissär Marcus wandte, und deren Schwäche er als ein geeignetes Mittel zur Verbreitung des Irrthums auszunutzen verstand. Indem Irenäus diesem wüsten Treiben entgegentrat, rettete er nicht bloß das aufblühende Christenthum, sondern auch die mit ihm einziehende Civilisation vor einem gänzlichen Verfall. Es folgt sodann die vielbesprochene Entscheidung der Osterfrage unter Papst Victor, die Auflehnung orientalischer Kirchen und die Beilegung des höchst traurigen Streites durch Irenäus. Aber kaum hat die Kirche den inneren Frieden wieder erlangt, als der äußere Sturm unter den schnell wechselnden Kaisern wieder losbricht, und besonders unter Severus mit aller Wuth sich im ganzen Reiche entfesselt. Ihr erliegt denn auch schließlich der unermüdliche Streiter Irenäus nach einem Leben voll apostolischer Thätigkeit.

In drei Kapiteln behandelt schließlich das dritte Buch in historisch-kritischer Form die verschiedenen Werke des heiligen Lehrers, indem natürlich eingehender die Bücher gegen die Häresien besprochen werden, während der Verfasser bei den verlorenen Werken De monarchia, De Ogdoade, De schismate u. s. w. kürzer verweilt. Eine sogen. Theologie des hl. Irenäus, d. h. eine übersichtliche Zusammenstellung der Zeugnisse des heiligen Lehrers über die verschiedenen Dogmen, beabsichtigt der Verfasser in einem eigenen zweiten Bande zu geben, und nimmt deßhalb in dem gegenwärtigen Werke von der rein theologischen Bedeutung jener Schriften meistens Abstand. Dadurch soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß, wie das Buch jetzt vorliegt, keine theologischen Erörterungen zur Sprache kommen, im Gegentheil glauben wir, daß gerade wegen des mehr objectiven historischen Tones, in welchem jene

Fragen behandelt werden, das Buch jedem Leser von großem Nutzen sein wird. Wegen der Zeit, die es bis in's Einzelne hinein schildert, möchte es sich besonders für aufrichtig suchende Protestanten eignen, welche in ihm ein treues Bild der ersten Kirche, ihrer Tradition und Hierarchie, ihrer Sacramente und Ceremonien finden werden.

Der Hauptwerth des Buches liegt, wie zu Anfang gesagt wurde, nicht so sehr in neuen Ergebnissen der Quellenforschung, als in der herrlichen Zusammenstellung des zerstreuten Materials. Wir haben ein treffliches Bild jener vielgestaltigen Cultur des zweiten Jahrhunderts vor uns. Der Orient, das Rom der Kaiser und Päpste, die gallische Barbarei und die Civilisation der gallo-römischen Colonien, Alles gruppirt sich in lichtvoller Anordnung um die Person und das Leben des hl. Irenäus. Kräftig entworfene Charakterskizzen der Nebenpersonen oder einzelner Theile der Gesellschaft wechseln auf's Lebhafteste mit kritischen Untersuchungen oder sachlichen Erörterungen, und verleihen so dem Buche jene Mannigfaltigkeit, welche den Leser aller Mühe des Studiums vergessen macht. Durch das Eingehen auf die christlichen Alterthümer in Kirche und Haus und deren geschicktes Verweben in die fortlaufende Erzählung gewinnt man einen klaren Einblick in jene Tage, in denen jedes Christenherz sich wie in der eigenen schönen Kinderzeit heimisch fühlt. Einzelne Partien des Buches besitzen geradezu die fesselnde Spannung des Romanes, ohne daß diese Eigenschaft durch besondere Kunstgriffe bezweckt wäre. Dahin zählen die Charakterbilder jener beiden Frauen, der geheimnißvollen Marcia am Hofe des Kaisers Commodus und der Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Severus, ferner das Martyrium der zwei jugendlichen Freunde Epipodius und Alexander, das Apostolat des Fereolus und seiner Genossen in Besançon u. s. w.

Was den Leser durchgehends wohlthätig berührt, ist die überall fühlbare Liebe des Auctors für seinen Stoff, und das Bestreben, ehrwürdige Traditionsquellen gegen die Hyperkritik eines Baillet u. s. w. in Schutz zu nehmen. Wo sonst eine von der gewöhnlichen abweichende Behauptung aufgestellt ist, wird für gewöhnlich hinreichendes Beweismaterial erbracht, zuweilen auch die Frage als eine offene einfach hingestellt.

Vielleicht dürfte hie und da des Guten etwas zu viel geschehen und den zeitgeschichtlichen Erklärungen, wenigstens für den Fachgelehrten, zu viel Raum gestattet sein. Da aber das Werk auch für weitere Kreise berechnet ist, müssen wir diesen Fehler leichter verzeihen. Und so glauben wir also, diese Geschichte des hl. Irenäus und seiner Zeit auch unsern deutschen Lesern, besonders den Priestern, recht angelegentlich empfehlen zu können, und sind versichert, daß sie wohl schwerlich Jemand ohne Befriedigung aus der Hand legen wird.

W. J. Kreiten S. J.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu.

II. Ihre Geschichte. (Schluß.)

III.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, den Triumph der Andacht, die Daten ihrer glorreichen Ausbreitung zu verzeichnen. Die erste Eroberung der sel. Margaretha für das göttliche Herz war P. Claudius de la Colombière aus der Gesellschaft Jesu, einer der ersten Geistesmänner seiner Zeit, der später seines Glaubenseifers wegen in England Verfolgung und Kerker zu dulden hatte. Von der Vorsehung wurde er nach Paray berufen [1], als Margaretha nach der zweiten Offenbarung über die Andacht (1674) in den größten Gewissensängsten schwebte über die Zuverlässigkeit des Geistes, der sie führte. P. Colombière, der sie prüfen mußte, erkannte alsbald ihre Heiligkeit und die Echtheit der Offenbarung, und weihte sich selbst am 21. Juni 1675 durch einen unwiderruflichen Act dem göttlichen Herzen. Dafür ward ihm zur Belohnung, daß er und sein Orden nebst dem der Heimsuchung zum Werkzeug der Verbreitung und Vertheidigung der Andacht auserlesen wurden [2]. In der That gewann er Viele in Frankreich und England für die schöne Andacht, und indem er die Offenbarung, die ihm durch die Selige zu Theil geworden, in sein Tagebuch der geistlichen Exercitien aufnahm, gab er unbewußt den ersten Anstoß zur Einführung der Andacht in dem Orden der Heimsuchung selbst [3].

Wir haben früher gesehen, in welch' ungünstiger Beziehung bezüglich der Andacht die Selige zum Orden stand. Einige Oberinnen aus-

---

[1] Lettre 125 au P. Rollin. Die Selige sagt, der Heiland habe ihr P. Colombière geschickt und ihr gesagt, er sei einer seiner treuesten Diener und liebsten Freunde.

[2] Lettre 97 à la R. M. de Saumaise.

[3] Lettre 45. 111.

genommen, von denen ebenfalls noch nicht alle unbedingt trauten, wußte Niemand etwas von dem höheren Auftrage, den sie erhalten, und eine unüberwindbare Scheu hielt sie zurück, sich Jemanden darüber mitzutheilen. Nur den wenigen Novizinnen, deren Leitung und Bildung ihr im Jahre 1684 anvertraut worden, sprach sie indirect von der Andacht, bis zufällig der wahre Sachverhalt an den Tag kam. Einstmals nämlich fand eine Novizin ein Zettelchen, auf welchem die Selige bemerkt hatte, der Heiland habe ihr die Andacht mitgetheilt. Bald darauf ließ die Oberin im Speisesaale das Tagebuch des verstorbenen P. de la Colombière vorlesen; plötzlich stößt die Leserin auf die Stelle, in welcher die Offenbarung der Andacht erzählt wurde, die „einer sehr beglaubigten und begnadigten Person" zu Theil geworden [1]. Die Leserin war dieselbe Novizin, welche früher das Zettelchen gefunden hatte, und nun wußte bald das ganze Noviziat, was es von der Meisterin und ihrer Lieblingsandacht zu halten habe [2]. Auf den 20. Juli 1685 fiel das Namensfest derselben, und sie glaubten ihr keine größere Freude bereiten zu können, als indem sie einen Altar mit der Abbildung des göttlichen Herzens im Noviziate errichteten. Die Selige war entzückt und weihte sich mit dem ganzen Noviziate dem göttlichen Herzen. Es ist dieses die erste öffentliche Huldigung an das Herz Jesu.

Indessen war der übrige Theil der Communität von Paray noch nicht so weit, sich einem ähnlichen Acte anzuschließen. Es sollte dieses erst durch Anregung von andern Genossenschaften geschehen. Die Selige hatte nämlich zweien ihrer früheren Oberinnen, die jetzt andern Klöstern vorstanden, von ihren Offenbarungen Mittheilung gemacht; es waren dieses die ehrw. Mütter de Saumaise und Greyffié. An sie wandte sich nun Margaretha mit aller Offenheit und Entschiedenheit und theilte ihnen die herrlichen Verheißungen mit, welche der Heiland allen Beförderern der Andacht zugesichert. Daraufhin weihten sich die Klöster von Semur, von Dijon und von Moulins dem göttlichen Herzen. Diesem Beispiele konnte Paray nicht länger widerstehen, namentlich wirkte entscheidend die Entschließung der Oberin von Semur, der Mutter Greyffié, welche den außerordentlichen Wegen der Seligen ehedem scharf und un-

---

[1] Vie et oeuvres de la B. M. T. I. p. 92. Wiederholt preist die Selige das Buch des P. Colombière an, um die Andacht zu verbreiten. In ihrer Demuth sagt sie nur, „sie hätten die Andacht in diesem Buche gefunden". Lettre 45.

[2] Procès de 1715. Déposition de la soeur de la Farges. Vie et oeuvres. T. I. p. 202. Bougaud, ch. 12. p. 301 sqq.

barmherzig entgegengetreten war. Am Freitag nach der Frohnleichnams-octav des Jahres 1686 stand ein Altar des göttlichen Herzens im Chore des Klosters von Paray, und die ganze Communität vollzog die Huldigung zur unsäglichen Freude der sel. Margaretha. Sie hatte diesen Triumph des göttlichen Herzens über Paray vorhergesagt, als die Schwestern auf die erste Einladung sich nicht bereit finden ließen. „Sie wollen nicht kommen," sagte sie; „aber das göttliche Herz wird sie schon gefügig machen. Alles mit Liebe, nichts mit Gewalt . . . die sich jetzt widersetzen, werden die Ersten und Bereitwilligsten sein."[1] In der That war eine sehr angesehene Ordensschwester, die früher den größten Widerstand entgegengesetzt hatte, jetzt diejenige, die sich am eifrigsten um die Errichtung des Altares annahm und für sich die Besorgung des kleinen Oratoriums des göttlichen Herzens erbat.

Nun mußten für die Andacht auch Bilder und Büchlein hergeschafft werden. Die ersten wurden in dem Kloster von Dijon angefertigt und wanderten in alle Häuser der Heimsuchung. Nach zwei Jahren (1688) errichtete Paray im Klostergarten die erste Kapelle zur Ehre des göttlichen Herzens. Sie wurde am 7. September feierlich geweiht und besteht noch heutzutage. Im folgenden Jahre (1689) wurde in der Kirche des Klosters von Dijon mit Erlaubniß des Bischofs von Langres zum ersten Male eine besondere Messe vom göttlichen Herzen gelesen (am 4. Februar) und später (nach Ostern 1689) das Fest des Herzens Jesu öffentlich mit großer Pracht gefeiert, auch eine Bruderschaft zur ewigen Anbetung des Herzens Jesu errichtet, die in kurzer Zeit ihre Mitglieder nach Hunderten zählte. Auch hatte die Selige die Freude, die Andacht nach außen verbreitet zu sehen. Wiederholt erzählt sie in ihren Briefen von den glücklichen Erfolgen, wie die kleinen Bücher, Bilder und Officien des göttlichen Herzens überallhin verbreitet würden und außerordentliche, begeisterte Aufnahme selbst bis nach Polen hin fänden; wie es in Marseille unter den 29 Klöstern keines gebe, das diese Andacht nicht pflege, wie sich namentlich der Jesuitenorden und die Jesuitenschüler um deren Verbreitung annähmen, wie selbst schon zwei Bruderschaften zu Ehren des Herzens Jesu errichtet worden seien[2]. Das

---

[1] Bougaud, ch. 12. p. 309. Vie et oeuvres. T. I. p. 309. Öfter empfiehlt Margaretha in ihren Briefen, man solle Niemand mit Gewalt und Ungestüm zur Andacht zwingen. Vgl. Lettre 102. 114.

[2] Vgl. die Briefe 105. 106. 107. 111. 113. 114 rc.

waren aber auch die letzten Triumphe, welche die Selige hienieden erlebte. Schon im Jahre 1690 am 17. October schloß sie ihr Auge diesem zeitlichen Leben, voll Freude und Seelenwonne, daß die Andacht, für welche sie gelebt und gelitten, in der Welt eingeführt und in ihrem Bestande gesichert war.

Die Andacht hatte nun einmal ihren Siegeslauf angetreten; nichts konnte denselben mehr aufhalten. Mehrere Umstände vereinigten sich, diese rasche Verbreitung zu fördern. Vor Allem hatte die göttliche Vorsehung schon vor der Offenbarung, die Margaretha (1675) erhielt, der Andacht einen Vorläufer erweckt. Es war dieses der seeleneifrige Missionär Johannes Eudes (geb. 1601), welcher nicht nur die Andacht zu den heiligen Herzen Jesu und Mariä in Predigten und Schriften empfahl, sondern auch die von ihm gestifteten Vereine diesen beiden Herzen widmete und für dieselben die Feier des Herz-Jesu-Festes erlangte[1]; auch hatte er im Seminar von Coutances schon eine Kapelle zu Ehren der Herzen Jesu und Mariä erbaut. So bereitete der fromme Apostel der heiligsten Herzen Jesu und Mariä die Gemüther auf die spätere Offenbarung vor. Ein anderes Förderungsmittel waren die beiden Orden der Heimsuchung und der Gesellschaft Jesu. Gleich nach dem Tode der Seligen gab P. Croiset (1691) die erste ausführliche Schrift über die Herz-Jesu-Andacht heraus und fügte derselben als Anhang ein kurzes Lebensbild Margaretha's bei. Die Selige hatte auf übernatürliche Weise von der Arbeit dieses ersten Apologeten der Andacht Kenntniß erhalten und sagte, dieses Buch werde der Andacht sehr förderlich sein; erst aber müsse sie sterben. So geschah es[2]. Noch vor Ablauf eines Jahrzehntes nach dem Tode der Seligen hatte der ganze Orden der Heimsuchung die Andacht angenommen und jedes seiner Klöster wurde ein Herd, welcher die Verehrung des göttlichen Herzens nach allen Seiten hin ausstrahlte und durch Errichtung von Bruderschaften organisch unterhielt und sicherte. Die erste Bruderschaft, welche in Folge der Offenbarung errichtet wurde, scheint die von Coutances zu sein im Jahre 1688[3]; die von Dijon zählte um 1698 schon 13,000 Mitglieder. Im Jahre 1697 wandte sich, wie wir gesehen, der Orden zum ersten Male

---

[1] Zuerst vom Bischof von Rennes 1670, und später von Clemens X. in sechs Ablaßbreven für Bruderschaften 1674.

[2] Vie et oeuvres. T. I. p. 294. Bougaud, ch. 15. p. 354.

[3] Lettre 111. Vgl. die Denkschrift der polnischen Bischöfe. Nilles, I. p. 110.

an den apostolischen Stuhl mit der Bitte um eine eigene Messe und ein Officium. Innocenz XII., der das Ansuchen ablehnend beantwortete, gewährte nichtsdestoweniger im selben Jahre Ablässe für 13 Bruderschaften vom göttlichen Herzen. Das Fest wurde bereits 1699 in Marseille, 1713 in Autun, 1718 in Lyon feierlich begangen. Ebenfalls in Deutschland finden wir um diese Zeit schon die Andacht durch Bruderschaften vertreten; so 1702 in Liegnitz, Luzern und Konstanz, 1703 in Breslau, 1704 in Augsburg, 1705 in Innsbruck, 1706 in Salzburg, Erfurt, Freising, 1708 in Trier, Düsseldorf, 1718 in Münster [1]. In Mainz aber wurde die Andacht schon um das Jahr 1698 eingeführt [2].

Am meisten trug zu ihrem Aufschwung die schreckliche Pest bei, welche 1720 die Stadt Marseille und die Provence verwüstete. In Marseille allein raffte dieselbe 40,000 Menschen hin; aber wie durch göttliche Macht gebannt verschwand sie plötzlich, als Heinrich von Belsunce, der Bischof der Stadt, auf Anrathen einer Nonne der Heimsuchung [3], Anna von Remusat, zu Ehren des göttlichen Herzens eine feierliche Procession gelobte, welche jetzt noch jedes Jahr gehalten wird [4]. Nach dem Beispiele Marseille's weihten sich fast alle größeren Städte der Provence, die mehr oder weniger von der Pest ergriffen wurden, dem göttlichen Herzen; so Toulon, Arles, Carpentras, Aix, Avignon.

Diese wunderbare Hilfe gab Veranlassung zu der doppelten Verhandlung in Rom in den Jahren 1726 und 1729 unter Papst Benedict XIII. Als Bittsteller erschienen neben dem Orden der Heimsuchung nicht bloß 117 Erzbischöfe und Bischöfe, sowie die Könige von Polen und Spanien, sondern auch 900 Kirchen des Weltklerus, 223 Ordenskirchen und 349 Bruderschaften vom göttlichen Herzen, so daß der Promotor in seiner Denkschrift sagen konnte, fast in allen Reichen, Provinzen, Diöcesen des katholischen Erdkreises werde das Fest des göttlichen Herzens gefeiert und überall seien Bruderschaften errichtet [5]. Im nämlichen Jahre 1729, als die Bitte abschlägig beschieden wurde, trat dennoch in Rom selbst eine Bruderschaft vom göttlichen Herzen in's Leben,

---

[1] Gallifet, Excellence de la dévotion au S. C. de J. Ch. 6me édit. Paris. T. II. p. 320 etc.

[2] Sendbote des göttlichen Herzens. Jahrg. 1869.

[3] Daniel, ch. 29. p. 433.

[4] Sendbote. Jahrg. 1876, Monat September.

[5] Memoriale bei Nilles, I. p. 63 sqq.

die drei Jahre später durch Clemens XII. zur Erzbruderschaft erhoben ward.' Noch vor Beginn der zweiten Hälfte des Jahrhunderts finden wir die Andacht weit über Europa hinaus verbreitet nach Amerika: Canada (1718), Westindien (1726), Mexiko (1734), Paraguay (1741); nach Asien: Syrien (1726), Ostindien (1729), Persien (1730), und selbst nach China, wo sogar im kaiserlichen Palaste von Peking sich eine Bruderschaft zum göttlichen Herzen gebildet hatte (1743); P. Gallifet zählt bis 1743 nicht weniger als 702 Bruderschaften vom göttlichen Herzen. Benedict XIV., welchen man wohl als einen entschiedenen Eiferer gegen diese Andacht bezeichnet findet, erließ in den achtzehn Jahren seines Pontificates nicht weniger als 422 Ablaßbreven für Herz-Jesu-Bruderschaften und vertheilte selbst kostbare Abbildungen des Herzens Jesu an gekrönte Häupter [1].

Endlich am 6. Februar 1765 gewährte Clemens XIII. eine eigene Messe und ein eigenes priesterliches Officium zur Feier des Herz-Jesu-Festes. Die Bittsteller waren dieses Mal in noch größerer Zahl aufgetreten; es waren namentlich die Bischöfe von Polen nebst zwei Königen von Polen, Stanislaus I. und August III., der Königin von Frankreich, Marie Charlotte, dem Herzog Clemens Franz von Cleve und Berg und 148 Bischöfen, Erzbischöfen, Ordensgeneralen; sämmtliche Orden hatten bereits die Andacht angenommen, die Zahl der Bruderschaften war auf 1090 gestiegen, so daß die Bittsteller wirklich die Gesammtheit der Kirche vertraten [2]. Die Sachlage war nun auch eine ganz andere. Es handelte sich nicht mehr um einen kirchlichen Ausspruch über die Zulässigkeit der Andacht — dieselbe war anerkannt durch zahllose Ablaßbreven; es handelte sich auch nicht mehr um Einführung eines Festes — dasselbe bestand und wurde öffentlich gefeiert an unzähligen Orten; auch die alten Bedenken wegen der Neuheit der Andacht und wegen der Unzuverlässigkeit der Offenbarung kamen nicht mehr in Anschlag, weil die Verehrung schon alt und weit verbreitet war und weil sich dieselbe auf die Thatsache der Offenbarung stützte; die Bitte ging bloß um Vervollständigung des Cultus durch ein eigenes Officium und eine eigene Messe und durch Aufnahme derselben in die öffentliche

---

[1] So an die französische Königin Marie Charlotte. Nilles, I. p. 88.

[2] Spanien war in der Denkschrift der Bischöfe an den apostolischen Stuhl auch unter den Bittstellern aufgeführt. Der freisinnige spanische Gesandte Rhoda sorgte aber dafür, daß sein Monarch nicht officiell aufgeführt wurde. Nilles, I. p. 148, Note.

Liturgie. Im Sinne der Bitte fiel auch die Bewilligung aus: die Congregation der Riten zog das Decret vom 30. Juli 1729 zurück und der heilige Stuhl gewährte zur Erhöhung der bereits in fast allen Theilen des katholischen Erdkreises verbreiteten Andacht eine besondere Messe und ein besonderes Officium vom göttlichen Herzen[1] für alle Jene, die um dieses Privilegium einkommen würden. Es bildet dieses Decret vom 6. Februar 1765 einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der Andacht. Sie hatte dadurch den vollen Charakter einer großen kirchlichen Andacht im strengsten Sinne des Wortes gewonnen und konnte nun unbehindert durch die Angriffe außerkirchlicher Widersacher mit Zuversicht auf neue Eroberungen ausgehen.

In dasselbe Jahr (1765) fiel eine allgemeine Versammlung des französischen Klerus in Paris. Die fromme Königin Marie Charlotte benutzte diese Gelegenheit, um die Bischöfe Frankreichs zu bitten, daß sie in ihren Diöcesen das Fest des göttlichen Herzens einführen möchten. Alle kamen dem Wunsche der Fürstin nach und erließen ein Rundschreiben an die abwesenden Bischöfe zur Theilnahme an dem gemeinschaftlichen Entschlusse. Es folgten nun höchst glorreiche Jahre für das göttliche Herz, indem eine Menge von Bischöfen die herrlichsten Hirtenschreiben für die feierliche Einführung der Andacht erließen[2]. In Italien nahm sich besonders der hl. Alphons von Liguori der Hebung der Herz-Jesu-Andacht an. Schon im Jahre 1758 veröffentlichte er eine Novene zum göttlichen Herzen, und kaum war das Decret vom 6. Februar 1765 erschienen, erbat er sich von Rom die Erlaubniß zur Feier des Festes in seiner Kathedrale. Neun Tage beging er es mit großer Pracht und predigte selbst jeden Tag mit außerordentlichem Eifer. In Portugal begnügten sich die beiden Majestäten Dom Pedro III. und Maria Franciska nicht mit der Einführung des Festes, sie erbauten auch in Lissabon zu Ehren des göttlichen Herzens eine prächtige Kirche, um so einigermaßen die Frevel zu sühnen, welche Carvalho's Mißregierung auf das Land gehäuft.

In das Pontificat Pius' VI. fallen die bedauernswerthen Bemühungen der jansenistischen Bischöfe von Toscana und der Synode von Pistoja. Je ärgerlicher deren Auftreten war, um so größer war die Verherrlichung, welche unsere Andacht daraus zog. Bisher war sie

---

[1] Nilles, I. p. 126.

[2] P. Nilles führt eine ganze Reihe an I. p. 239.

vom heiligen Stuhle nur indirect durch die Ablaßbreven und das von ihm bestätigte Decret der Ritencongregation vom 6. Februar 1765 anerkannt worden; aber den toscanischen Bischöfen und der Synode von Pistoja gegenüber sprach er sich nun auch direct zu ihren Gunsten aus. In seinem Breve an den Bischof Ricci drückt Pius VI. zuerst seine Verwunderung darüber aus, daß derselbe wieder Zweifel und Mißverständnisse hervorrufe, über die sich der päpstliche Stuhl längst ausgesprochen habe; dann erklärt er sich, offenbar anlehnend an die Worte der Ritencongregation, kurz und bündig über den Gegenstand und das Wesen der Andacht [1], und endlich vertheidigt er dieselbe gegen den Vorwurf des Aberglaubens und einer roh-sinnlichen Auffassung. Da aber Ricci trotzdem seine Synode von Pistoja feierte, so sah sich der Papst veranlaßt, durch eine dogmatische Bulle vom 28. August 1794 zu antworten; in derselben verwirft er die drei Sätze der Synode gegen die Andacht und nimmt diese selbst gegen jede Anschuldigung von Neuheit, Irrthum und Gefahr in Schutz [2]. Die Bulle erfüllte alle gutgesinnten Katholiken und namentlich die Verehrer des göttlichen Herzens mit Trost und unendlicher Freude. Die Andacht hatte nun den feierlichen Ausdruck der höchsten kirchlichen Lehrautorität für sich; sie war eingefügt in den Inbegriff des Glaubens und Niemand konnte hinfort die dogmatische Berechtigung der Andacht ohne Ausschluß vom Kirchenverbande läugnen. Die Bulle trägt das verhängnißvolle Datum 1794. Sie ist der letzte feierliche Act des scheidenden Jahrhunderts zur Verherrlichung des göttlichen Herzens, und als neue Feuersäule leuchtete sie den Gläubigen voran bei ihrem Durchzug durch das rothe Meer der Revolution, als Trägerin neuer Segnungen und Erbarmungen für die erwarteten friedlicheren Zeiten, und als Trösterin in diesen Tagen voll Blut und Greuel.

Denn auch in jenen traurigen Jahren fehlte es nicht ganz an Siegen des göttlichen Herzens. So erlaubte die österreichische Regierung, welche einige Jahre vorher die Andacht so ungnädig behandelt hatte, den 10. November 1796 dem braven Tirolervolk, sein Ländchen zum Schutz gegen die heranziehenden Revolutionshorden feierlich dem göttlichen Herzen zu weihen und das Herz-Jesu-Fest als Feiertag zu begehen.

Kaum aber hatten sich nach der Restauration die Verhältnisse fried-

---

[1] Vgl. den ersten Aufsatz im Octoberheft 1876 dieser Zeitschrift.

[2] Vgl. die Sätze 61, 62 und 63 in der Bulle Auctorem fidei.

licher gestaltet, als die Andacht sich in allen Formen zu entfalten begann. Im Jahre 1824 ließ Leo XII. den Seligsprechungsproceß der ehrw. Margaretha Alacoque einleiten und bestätigte 1826 die Congregation der Damen vom göttlichen Herzen, welche 1800 durch Madame Barat gestiftet worden war. Ganz besonders aber ist die Regierungszeit Pius' IX. auch für die Herz-Jesu-Andacht glorreich geworden. Im Jahre 1856 beantragten die französischen Bischöfe, nachdem sie in sieben Provinzialconcilien des Jahres 1850 sich begeistert über die Andacht ausgesprochen und ihre Diöcesen dem göttlichen Herzen geweiht hatten, beim Papste, er möge das Decret des Jahres 1765 auf die ganze Kirche ausdehnen und das Fest des göttlichen Herzens als allgemeines Kirchenfest vorschreiben. Der Papst willfahrte mit Freuden der Bitte am 26. August desselben Jahres. So war also die Feier des Herz-Jesu-Festes nicht bloß eine öffentliche, sondern auch eine allgemeine in der Kirche geworden. Wie sehr der Papst durch diese Bestimmung dem allgemeinen Verlangen der Kirche entsprach, geht schon daraus hervor, daß er im Decret der Einführung des Festes erklären konnte, es gebe keine Diöcese der katholischen Welt, welche die Feier des Festes nicht für sich schon erbeten habe. Ein Breve vom 9. August 1861 genehmigte den Verein der Sühncommunion, welcher sich zur Pflicht macht, durch fortwährende Communionen dem göttlichen Herzen Ersatz zu leisten für die vielen Unbilden, welche ihm im heiligsten Altarssacramente zugefügt werden. Einen ganz neuen Glanz und außerordentlichen Aufschwung verlieh der Andacht die Seligsprechung der ehrw. Margaretha Alacoque, welche Pius IX. am 19. August 1864 vornahm. Es war diese Seligsprechung nichts weniger als eine neue und feierliche Verkündigung und Bestätigung der Andacht, eine unwiderlegliche Bürgschaft für die Wahrheit und Echtheit der Tugenden und Offenbarungen der Seligen, ein glänzendes Zeugniß der Wirkungen und Erfolge der Andacht, endlich ein bleibendes Denkmal des Eifers und der Liebe, womit der große Papst diese schöne Andacht umfaßte und beförderte, wie er dieses in dem Seligsprechungsbreve selbst feierlich ausspricht. Ähnlich wie der Maimonat von den Gläubigen der Mutter Gottes speciell geweiht wird, begannen sie, den Monat Juni dem göttlichen Herzen zu widmen, und zur Ehre dieses nämlichen Herzens ein Scapulier zu tragen nach dem Vorbilde des Scapuliers vom Berge Carmel. Beide fromme Übungen bestätigte der Papst durch Verleihung von Ablässen, die erstere am 8. Mai 1873, die zweite am 27. Juni 1874. Auch das

vaticanische Concil wollte dem göttlichen Herzen eine Huldigung bringen. Die Mehrzahl der versammelten Väter baten (1870) den Papst inständig, das Herz-Jesu-Fest zum höchsten Rang der kirchlichen Festordnung zu erheben. Die Bitte wurde im folgenden Jahre bei Gelegenheit des päpstlichen Jubiläums durch die Adresse der Katholiken Deutschlands unterstützt, welche dieses denkwürdige und in der Geschichte der Kirche einzige Ereigniß eines 25jährigen Pontificates verewigt zu sehen wünschten durch die Erhebung des Herz-Jesu-Festes, wie die Concilsväter sie vorgeschlagen hatten. Schon 1868 hatten sämmtliche Bischöfe Belgiens ihre Sprengel dem göttlichen Herzen geweiht; ihrem Beispiele folgten bald einige deutsche Diöcesen, unter andern Seckau und Luxemburg (1869), Regensburg (1872) u. s. w., denen sich 1873 und 1874 alle Bisthümer Englands, die Universität Dublin und gegen 50 amerikanische Diöcesen anschlossen. Die Republik Ecuador unter dem trefflichen Präsidenten Moreno ging noch weiter, indem sie das göttliche Herz zum Hort und Schutzherrn des ganzen Landes erwählte und das Fest zum Nationalfeiertag erklärte. — Die schrecklichen Kriegsjahre 1870—71 und der deutsche Culturkampf trugen mächtig dazu bei, in Frankreich und Deutschland die Andacht volksthümlich und allgemein zu machen. In Deutschland wiesen die Bischöfe während des Culturkampfes einmüthig auf das göttliche Herz als den sicheren Hafen des Heiles (1874). In Frankreich ist seit der Seligsprechung der ehrw. Margaretha Paray ein wahrer Völkerwallfahrtsort geworden. Besonders waren es die Sommermonate des Jahres 1873, in denen diese Stadt des göttlichen Herzens der Zielpunkt eines allgemeinen Wallfahrtssturmes und Zeuge niegesehener, wirklich erhebender und rührender Festschauspiele wurde. Jeder Tag sah neue Processionen und Schaaren von Wallfahrern anrücken, die Straßen und Bahnen nach Paray waren überfluthet von Pilgern aus allen Ländern und Welttheilen; am Herz-Jesu-Feste allein, den 20. Juni, stieg die Zahl der Ankommenden auf 25,000; Alle trugen das Bild des göttlichen Herzens auf ihrer Brust, Alle besangen im Chor die Glorie des Herzens Jesu, Alle überhäuften das Heiligthum der Klosterkirche mit zahllosen Weihegeschenken. Unter den Wallfahrern waren am 29. Juni auch 150 Abgeordnete der französischen Nationalversammlung. Diese glorreichen Tage für das Herz unseres Heilandes entstammten nicht einer künstlich erweckten Begeisterung, sie waren vielmehr wahre Volksfeste, angeordnet und ausgeführt von der Macht des göttlichen Geistes, der dieses Herz verherrlichen will, und von dem

guten, gesunden Sinne des katholischen Volkes, das so gerne dem Zuge Gottes folgt.

Man kann es nicht läugnen, in den letzten Jahrzehnten hat die Andacht zum göttlichen Herzen ganz ungeahnte Ausdehnung gewonnen: sie hat alle Stände der Christenheit durchdrungen, sie ist im eigentlichsten und weitesten Sinne des Wortes eine große Volks- und Kirchenandacht geworden, sie hat alle Formen des christlichen Lebens angenommen; zahlreiche Kirchen erheben sich überall zur Ehre des göttlichen Herzens, unzählige Vereine, Bruderschaften, Orden, die sich die Verbreitung der Verehrung des göttlichen Herzens zum Ziel gesteckt, bilden gleichsam die lebendigen Organismen der Andacht, während mehr als zwanzig periodische Blätter und Zeitschriften als eben so viele Wanderapostel die Andacht in allen Ländern der Christenheit in die Familien und Gemeinden tragen. Die zweihundertjährige Jubelfeier der Andacht, welche im vorletzten Jahre begangen wurde, hat dem Werke der Verherrlichung des göttlichen Herzens die Krone aufgesetzt. Es gibt jetzt wohl keine Diöcese, vielleicht keine Pfarrei mehr in der ganzen katholischen Kirche, die dem göttlichen Herzen nicht namentlich geweiht ist. So ist die ganze katholische Welt dem Herzen Jesu als Antheil zugefallen, seine Herrschaft ist anerkannt und gefestigt von einem Ende zum andern. Mit welch' süßer Freude wird die Selige, werden jene Alle, welche für die Einführung und Verbreitung der Andacht je zu arbeiten und zu leiden gewürdigt worden, vom Sitze ihrer Herrlichkeit aus diesen Tag begrüßt und geschaut haben, an welchem das göttliche Herz wirklich den Thron der Welt bestiegen!

IV.

Das ist also kurz gefaßt die Geschichte der Offenbarung, der Einführung und der glorreichen Ausbreitung der Herz-Jesu-Andacht. Wenn wir nunmehr nur einen flüchtigen Blick auf ihren Entwicklungsgang werfen, können wir uns der Überzeugung nicht verschließen, daß es sich hier um ein wahrhaft göttliches und providentielles Werk handelt. Suchen wir zum Schluß die Hauptzüge kurz zusammenzustellen, wir gewinnen dadurch eben so viele schöne und gediegene Beweggründe, die Andacht zu schätzen, zu lieben und zu üben.

Vor Allem ist es die Offenbarung, welche uns dieselbe als ein göttliches Werk zeigt. Gott selbst hat die Anregung gegeben, er selbst hat die Andacht geoffenbart. Allerdings haben wir es hier bloß mit

einer Privatoffenbarung zu thun, d. h. mit einer Offenbarung, die nicht von Anbeginn an die ganze Kirche gerichtet wurde, und die eben deßhalb nicht die Erweiterung des Glaubensinhaltes, sondern bloß eine Veranstaltung auf dem Gebiete der Moral und des kirchlichen Cultus zum Gegenstande haben kann. Allein auch die Privatoffenbarung hat ja ihre Berechtigung in sich selbst; denn es liegt auf der Hand, daß Gott zu jeder Zeit und auf jede Weise, die ihm beliebt, zu seiner Creatur sprechen kann. Indem er zu verschiedenen Zeiten durch mannigfache Werkzeuge spricht, bethätigt er seine nie unterbrochene, lebendige Verbindung mit seiner Kirche, und ehrt er, ohne die Auctorität des ständigen Lehramtes zu schmälern, auch andere Ordnungen seines mystischen Leibes. Die Kirche hat daher auch dieses Recht Gottes stets anerkannt und heilig gehalten [1], nur hat sie ebenfalls nach göttlicher Anordnung, um menschlichen Betrug zu hindern, für sich die Berechtigung beansprucht, die Wahrhaftigkeit und Zulässigkeit dergleichen Offenbarungen nach den Regeln der Klugheit und einer erleuchteten Kritik zu beurtheilen. Von dieser ihrer Berechtigung hat sie in unserem Falle Gebrauch gemacht und durch die Annahme und Bestätigung der Andacht die Wahrhaftigkeit der Offenbarungen, auf welche jene sich ausschließlich stützt, anerkannt. Was sagt nun aber diese Offenbarung? Sie sagt uns, es sei der ausdrückliche Wille des Heilandes, daß seine Liebe unter dem Symbol seines allerheiligsten Herzens verehrt werde, und es sei sein Verlangen, daß alle Welt diese Andacht übe. Wiederholt betonte der Heiland nach den Aussagen der Seligen [2] diesen seinen Willen. Nur dieser ausgesprochene Wille des Herrn vermochte die sel. Margaretha, trotz ihres natürlichen Widerstrebens [3], mit ihrer Aufgabe hervorzutreten. Auch für die Kirche war die Kundgebung dieses Willens unseres Herrn der entscheidende Beweggrund zur Annahme und Einführung der Andacht. Die Kirche empfing dieselbe aus den Händen der Seligen nicht als eine Erfindung ihres gottliebenden Herzens, sondern als den bestimmten Befehl des Heilandes. Sobald die Kirche genügende Sicherheit über den Willen des Herrn hatte, zauderte sie keinen Augenblick, auf denselben einzugehen. Der Papst spricht dieses ganz unum-

---

[1] Constitut. Leonis X. „Supernae majestatis praesidio." Edit. in Conc. Lateran. V. Sess. XI. ap. Labb. T. XIX. p. 946.

[2] Lettre 32. 33. 126. Vgl. auch die Offenbarungen oben.

[3] Lettre 127.

wunden aus in den ersten Worten des Breve der Seligsprechung: der Urheber und Vollender unseres Glaubens habe gewollt, daß die Verehrung und Andacht zu seinem göttlichen Herzen in der Kirche eingeführt werde. Der Heiland selbst also hat die Andacht geoffenbart, er hat sie bestimmt in ihrem Gegenstand, ihren Beweggründen und in ihrer Übung, er wollte und forderte deren Einführung, und sein Herzenswunsch ist es, daß Alle diese Andacht annehmen und üben — wir haben es also hier mit einem bestimmten Willen unseres Herrn, mit einem glühend gehegten Wunsche und Verlangen seines Herzens zu thun — welch' ein Beweggrund, diesem Wunsche zu willfahren, für jedes Herz, das den Heiland kennt, das weiß, was er uns ist, was wir ihm zu verdanken haben und das mit Liebe und Großmuth lohnen will! „O," ruft die Selige in einem Briefe[1] aus, „wenn ich doch aller Welt erzählen könnte, was ich von dieser liebenswürdigen Andacht weiß! . . . Ich sage es mit Zuversicht, wüßte man, wie angenehm diese Andacht dem Heilande ist, es gäbe keinen Christen, keinen noch so liebearmen, der sie nicht übte!" Was sollen wir dazu sagen? Wäre es nicht traurig, unserem lieben Heilande diesen einzigen Wunsch zu versagen?

Als ein göttliches Werk tritt uns zweitens die Andacht entgegen in dem Verlauf ihrer Verbreitung, Entwicklung und ihres endlichen Triumphes. Wie ist da Alles nach Art göttlicher Werke angelegt: einerseits haben wir nur ein unbedeutendes Werkzeug, andererseits die Macht und Überzahl der Hindernisse, und trotz alledem folgt ein herrlicher Triumph! Oder ist es nicht auffallend, daß Gott, wo es sich um Einführung einer Weltandacht handelt, sich eines so ohnmächtigen Werkzeuges bedienen wollte? Sollte eine religiöse Genossenschaft gleichsam die Wiege der Andacht sein, warum erwählte Gott dann nicht einen der alten großen Orden, die durch das Ansehen ihrer Gelehrten und ihrer Heiligen und durch ihre Verdienste um die Christenheit ein mächtiges Gewicht in die Wagschale werfen konnten? Warum wurde gerade der kleinste, der jüngste, gleichsam der Benjamin der Orden auserwählt? Und in diesem Orden wieder, warum ist es nicht eines der fünf Klöster in Paris, in denen Könige und Königinnen aus- und eingingen[2], in denen hohe Namen zu Gunsten der Andacht sprechen konnten, sondern das unbeachtete Haus in dem Provinzialstädtchen Paray? Und wenn

---

[1] Lettre 132 au P. Rollin.
[2] Daniel, ch. 9. p. 54.

es sich um die engere Wahl des Werkzeuges handelt, warum war nicht ein hl. Franciskus berufen, ein hl. Dominicus, ein hl. Bonaventura, eine hl. Katharina von Siena, eine hl. Gertrud oder Theresia, die Wunder ihrer Jahrhunderte, deren Herz eingeweiht war in das Geheimniß des Herzens Jesu, und deren Mund und Feder überfloß von den Süßigkeiten der Andacht? Warum nicht ein hl. Franz von Sales, oder eine hl. Franciska Chantal, die Begründer des Ordens von der Heimsuchung? Warum die einfache Bürgerstochter, die arme Schwester, deren Bescheidenheit und Zaghaftigkeit, wenn wir die Sache mit natürlichen Augen betrachten, Alles in Frage stellen mußte? In der That sah die Welt nichts natürlich Anregendes, Imponirendes und Romantisches an Margaretha. Die Welt hat sie kaum jemals erblickt; nie hat sie die Schwelle ihres Sprechzimmers überschritten, nie eine Verbindung mit einem Mächtigen dieser Erde unterhalten. Der Heiland gefiel sich, sein erwähltes Werkzeug ganz im Schatten seines Heiligthums zu verbergen, er versagte ihm selbst die Hilfe auffallender Wunder. Außer dem Verschwinden der Pest in Marseille hat die Geschichte der Herz-Jesu-Andacht keine auffallende Thatsache zu verzeichnen [1]. Alles mußte durch Geduld, Verläugnung, durch Zeit und den guten Willen der Menschen gegenüber unzähligen Schwierigkeiten erobert werden. Als die Selige starb, hinterließ sie die Kapelle im Klostergarten, gleichsam als einzigen Stein und sichtbaren Stützpunkt der Andacht, und siehe! von da aus greift diese mit zunehmender Schnelligkeit um sich, durchfliegt die ganze Welt, erfüllt nach einigen Jahrzehnten alle Länder der bekannten Erde und steht jetzt als Zeichen der Zeit am Firmamente unseres Jahrhunderts. Wer hat dieses Alles vollbracht, und mit welchen Mitteln? Darauf wissen wir nichts zu erwiedern als: Gott hat das gethan. So wahr Gott einst zu Gedeon gesprochen: „Du hast zu viel Mannschaften, so wird Madian nicht in deine Hand gegeben“ [2], so wahr Gott stets das Schwache erwählt [3], um das Starke zu beschämen, und das Unweise, um die Weisheit der Welt zu Schanden zu machen, „auf daß das Kreuz

---

[1] Dieses wurde auch in der Verhandlung unter Benedict XIII. vom promotor fidei (Lambertini) gegen die Bittsteller geltend gemacht, als sich diese auf die Einführung des Frohnleichnamsfestes beriefen. Er erwiederte ganz richtig, ein auffallendes Wunder hätte Urban IV. von dem Willen des Herrn bezüglich dieses Festes überzeugt, bei dem Herz-Jesu-Fest sei das nicht der Fall. Nilles, I. p. 47.

[2] Judic. 7, 2.

[3] 1 Cor. 1, 27.

Christi nicht entkräftet werde", so wahr dieses stets die Politik Gottes ist, war und sein wird, so unzweifelhaft ist der Erfolg der Herz-Jesu-Andacht auch das Werk der Allmacht Gottes.

Ein dritter Beweis der Göttlichkeit des Werkes tritt uns entgegen, wenn wir unsern Blick auf die Beförderer und Vertheidiger der Andacht einerseits und auf ihre Feinde andererseits richten. Vor Allem trat für die Andacht die große Masse des christlichen Volkes ein. Dieses Zeugniß darf man nicht unterschätzen. In der Kirche, wie in jedem lebendigen gesellschaftlichen Vereine, bildet sich durch die Einheit und Gemeinschaftlichkeit des Zieles und der Mittel ein gewisser gemeinschaftlicher Geist, eine bestimmte gleichförmige Denk- und Gesinnungsweise, die sozusagen naturnothwendig alles Gleichartige umfaßt und das Entgegengesetzte abstößt. Das christliche Volk ist der Repräsentant dieses Gemeinsinnes der Kirche, der im Grunde nichts anderes als die Folge und Wirkung ihrer Lehre und Praxis ist. Das Volk nun hat die Andacht stets und überall freudig und mit Begierde erfaßt, sich zahlreich zu derselben bekannt und sie mit Vorliebe geübt. Ein Beweis dafür sind die unzähligen Bruderschaften, die in kurzer Zeit fast die ganze Kirche zu einer großen Bruderschaft des göttlichen Herzens machten, die eifrige Betheiligung an allen Übungen und Mitteln, über welche die Andacht verfügt. Nichts konnte das Volk von der Andacht abwendig machen. Die blutige Revolution ist durch Hütte und Palast gestürmt und hat Alles weggefegt, das Herz-Jesu-Bild und der Rosenkranz sind geblieben und vererben sich von Geschlecht zu Geschlecht. Dem christlichen Volk mit seinem gesunden Sinne und seinem einfältigen Verstande war die Andacht nicht zu hoch, nicht zu erhaben, nicht zu spiritualistisch, nicht unfaßbar; es verstand sehr gut: wer an den Gottmenschen und an seine allerbarmende und erlösende Liebe glaubt, muß auch an sein Herz glauben und dasselbe in Ehren halten. Zu dem Volke rechnen wir aber auch die gekrönten Häupter, die sich zu der Andacht bekannten und wiederholt als Bittsteller für deren Erhöhung vor dem päpstlichen Throne erschienen. Es ist das Volk mit seinen Fürsten gleichsam jene Schaar der geheimen Offenbarung, „die Niemand zählen konnte ... aus allen Völkern, Stämmen und Sprachen ... sie stehen vor dem Antlitz des Lammes ... und rufen ohne Unterlaß: Heil und Lob unserem Gott und dem Lamm!" [1]

[1] Apoc. 7, 9.

Über dem christlichen Volke und schon näher dem Throne des Herzens Jesu sehen wir dann wieder in unabsehbaren Schaaren und Trachten sämmtliche Orden der katholischen Kirche. Alle sind da, die großen Ordensstifter mit ihren herrlichsten Söhnen und Töchtern, welche den Stammbaum der Verehrer des göttlichen Herzens weit über die Zeit der Offenbarung hinaus bis in die ältesten Jahrhunderte der Kirche Gottes führen, alle sind da und alle bauen sich Hütten in den Strahlen des Herzens Jesu, alle zeugen für die Andacht. Wie ein Heer von Engeln reihen sie sich um den Thron des göttlichen Herzens, die Einen als Engel der Verkündigung, die frohe Botschaft tragend bis an die Enden der Erde, die Andern mit Seraphblick sich versenkend in das Geheimniß des Unnennbaren [1]. Und der ekstatische Flug ihrer Andacht, ihr Forschen in den Tiefen der Gottheit wird nicht gehemmt durch die Verhüllung des Herzens, durch welche die Glorie Gottes ihnen sichtbar wird. Im Gegentheil war dieses das beliebte Heiligthum ihrer Betrachtung, in dem sie von Stufe zu Stufe in dieselbe Glorie umgewandelt wurden, wie vom Geiste des Herrn. Das ist ein großartiges und herrliches und schwerwiegendes Zeugniß.

Noch glanzvoller aber enthüllt sich die Wolke des Zeugnisses in den Reihen des katholischen Klerus und Episcopates. Welch' ein Himmel ehrwürdiger Gestalten: ein hl. Alphons von Liguori, ein Heinrich von Belsunce, ein Christoph von Beaumont, lauter Männer, die in der Zeit der Trübsal sich wie eine eherne Mauer aufpflanzten zum Schutze des Heiligthums; dann die abermalhundert Bischöfe und Prälaten aller Länder, welche die Anträge um Einführung der Andacht beim apostolischen Stuhle befürworteten, das Fest in ihren Diöcesen einführten, die Andacht zum göttlichen Herzen in ihren Diöcesansynoden empfahlen, organisirten und ihre Kirchensprengel dem göttlichen Herzen weihten — eine wundervolle, unabsehbare Reihe von Männern, schimmernd im Kranze der Gelehrsamkeit, geschmückt mit der Palme des Martyriums, strahlend im Glorienschein der Heiligkeit, alle geeint im Lob, in der Anerkennung der Andacht, alle begeistert und eifrig bemüht, sie aus allen Kräften zu fördern — welch' ein großartiger Beweis für die Echtheit, Gediegenheit, Nutzbarkeit, Göttlichkeit der Andacht! Dieser Senat von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit fand die Andacht nicht zu grobsinnlich und fleischlich, nicht zu weich und zu phantastisch; sie fanden

[1] Apoc. 8, 2.

in ihr Schätze der Weisheit und des praktischen Lichtes und unerschöpfliche Quellen des Eifers und des Muthes, die Mühen des Apostolates zu tragen und ihr Leben und Blut für die Rechte des apostolischen Stuhles und für das Heil der ihnen anvertrauten Seelen freudenvoll einzusetzen. Wer sieht in ihnen nicht das Abbild der Ältesten des Himmels, die, in Byssus gekleidet, den Thron des Lammes umstehen, sich niederwerfen und ihre Kronen dem Dreimalheiligen zu Füßen legen [1]. Aber in dieser wahrhaft himmlischen Schaar von Zeugen steht Einer, weit ehrwürdiger, hehrer und gewichtiger, als alle übrigen; wenn er sein Zeugniß ablegt, schweigen alle andern: es ist dieses der treue Zeuge der Wahrheit, der apostolische Stuhl und sein Zeugniß für die Andacht. Welch' eine Reihe von Päpsten und von großen Päpsten, von Innocenz XII. bis Pius IX., hat sich nicht ausgesprochen über die Andacht, und auf welch' feierliche Weise!

Wenn wir das Alles im Geiste übersehen und die Zahl und das Gewicht der Zeugen erwägen, müssen wir dann nicht bekennen, daß es sich hier um ein wahrhaft göttliches Werk handelt? Welch' herrliche Kräfte und Mächte hat es nicht für sich in Thätigkeit gesetzt! Was gibt es Großes, Ehrwürdiges und Heiliges in der katholischen Kirche, das nicht mit seinem Zeugniß für die Andacht aufgetreten wäre! Wie verschwindet dagegen die Handvoll unheiliger Gegner! Diese verzweifelten Geister des Unglaubens, diese gerichteten Genossen der Jansenisterei, diese traurigen Gestalten untreuer Hüter des Heiligthums, diese Hof- und Staatsbischöfe mit ihren heutigen Nachläufern, den Erben ihres Hasses gegen Rom, diese gekrönten Schüler veralteter byzantinischer Staatsweisheit, die das Göttliche mit dem Polizeistock zu maßregeln meinte! Dieser höchst traurige Zug von Gestalten darf aber nicht fehlen in dem Prachtgemälde der Geschichte der Andacht, er bildet nur eine tragikomische Nebenscene, oder, wenn man will, den dunklen Hintergrund, auf dem die Lichtgestalten sich um so kräftiger, reiner, glorreicher herausheben: unser Herr mit dem enthüllten, liebeentflammten Herzen in seliger Majestät; ihm zu Füßen seine Dienerin Margaretha und rings der ganze Himmel der Apostel, der Vertheidiger, der Förderer, der Jünger und Jüngerinnen der Andacht gleich einem unermeßlich, millionenfach und in unaussprechlicher Pracht und Mannigfaltigkeit geschlungenen Regenbogen — die triumphirende Wache des göttlichen Herzens!

---

[1] Apoc. 4, 4. 10.

Sollen wir nun noch ein Wahrzeichen der göttlichen Werke anführen? Ja, thun wir es, es wird dieses einen Strahl des Lichtes und des Trostes in unsere düsteren Tage werfen. Wenn man die Geschichte der Andacht im Geiste verfolgt, so fällt nothwendig Eines auf, daß der Heiland die Verehrung seines göttlichen Herzens so sehnlich eingeführt wünschte und daß er es andererseits so lange anstehen ließ, bis sein Wunsch erfüllt wurde. Nur langsam reifte diese Erfüllung heran, zwei Jahrhunderte brauchte es, bis die Andacht auf der Höhe der Entwicklung stand, auf welcher wir sie jetzt erblicken.

Auch dieses ist ein Wahrzeichen der Werke Gottes: sie vollziehen sich nur langsam und unter großem Widerstreit feindlicher Gewalten. Diese Thatsache enthält zwei sehr tröstliche Wahrheiten: diese Langsamkeit und Allmählichkeit der Werke Gottes ist sehr sachgemäß und weise, und ihr Erfolg ist sicher und unzweifelhaft.

Warum geht aber Gott so langsam voran? Weil er weise und barmherzig ist. Gott läßt der Creatur den Spielraum, den er ihr eingeräumt. Er achtet die Freiheit und Macht des Menschen, er stützt sich in der Abwicklung seiner ewigen Rathschlüsse auf dessen Mitwirkung, er läßt ihm die Wahl, entweder der freie Bundesgenosse seiner Thaten, oder sein Gegner zu sein, ja er scheint sich selbst bisweilen vor seiner Feindseligkeit wie aufgehalten und besiegt zurückzuziehen. Auf diese Weise bietet er dem Menschen Gelegenheit, sich auszusprechen für das Gute oder das Böse, er gibt ihm Anlaß, sich Verdienste zu sammeln durch Arbeit, Geduld, Liebe und Leiden, und gewährt ihm Zeit, seine Widersprüche zu sühnen. Der Mensch tritt so durch seine Theilnahme an der Sache Gottes berechtigt in das herrliche Erbe der Erfolge, die Gott aus dem Conflict der Weltereignisse von Ewigkeit festgestellt hat[1].

Diese Erfolge sind aber sicher. Der Mensch geht mit seiner Freiheit gerade so weit, als Gott es gestattet, und die kühnste Thatenfreiheit ist umspannt von der Ewigkeit Gottes. Wir, die wir im Einzelkampf verwickelt stehen, dürfen die Erfolge Gottes nicht nach unserem engen Gesichtskreis messen, wir müssen aufsteigen aus der Zeit zu Gott und von ihm aus die Weltzeiten überschauen. Dann sehen wir allerdings Kampf, ringsum und allüberall Kampf, Kampf auf Kampf, Kampf aus Kampf, ein weites, endloses Kampffeld; Siege und Niederlagen,

[1] Die Selige berührt diese Gedanken öfter in ihren Briefen. Lettre 54. 87. 110.

Erfolg und Mißerfolg wechseln wie die steigenden und fallenden Wogen eines ausgebreiteten, bewegten Oceans; so weit das Auge reicht, Alles im Schwanken, im Heben und Schweben, im Ungefähr und Dunkel, nur ganz tief unten ebnen sich die Wogen und säumen sich im Golde eines stillen, friedlichen Abendhorizontes — da ist Ruhe, der Kampf hat ausgetobt, die Feinde sind verschwunden, es ist ewiger Friede geworden, auf der Wahlstatt steht als der endlose Sieger Gott, der Herr des langen Schlachttages. Sein ist die Ehre des Sieges und er theilt sie mit all' seinen Getreuen, Keiner wird fehlen bei dem großen Tedeum des Weltendes. Sagen wir es zuversichtlich: unser ist die Wahlstatt, unsere Sache wird siegen, weil sie die Sache Gottes ist. Dieser glorreiche Abschluß ist uns in Aussicht gestellt und verbrieft durch das Wort der Wahrhaftigkeit Gottes.

Deßhalb wollen wir den Muth nicht sinken lassen und unsere Sache nicht verloren geben, wenn wir für einen Augenblick zu unterliegen scheinen. Das ist bloß *eine* Action im großen Kriege, das ist nicht das Ende. Will es uns schwül werden, blicken wir hin auf den Herrn; er schaut mit Ruhe und Freude dem Fluthendrängen und dem Stürzen der Weltereignisse zu — fluminis impetus laetificat civitatem Dei — sie ziehen genau dem Ziele zu, das er ihnen angewiesen, auf dem Antlitze Gottes spiegelt sich schon jetzt ein Strahl des Friedens, der Siegesfreude, in die für die Treuen aufgelöst werden soll alle Noth und Ungunst des Lebens. Fürchten wir nicht, wenn Gewaltige sich erheben und in einer Spanne Zeit und Raum Gott bewältigen wollen, das ist lächerlich — sie fassen ihn nicht, sie ermüden, fallen hin, Gott geht über sie, Gott bleibt und stirbt nicht. So viele ihrer kamen und kommen, dieser Kirchenstürmer, nur Denkmale eines schmählichen Gerichtes bezeichnen der Nachwelt ihre Stätte.

Die Geschichte unserer Andacht ist ein solches Bruchstück aus diesem Kampfleben der Kirche Gottes. Was hat alles Schreiben, Verdrehen, Lästern, Wüthen genützt? Das Herz des Heilandes herrscht, freilich spät, aber es herrscht gewiß und glorreich, als wenn nichts geschehen wäre. Wie viel heilige Seelen haben ihr Leben, ihr Leiden geopfert für die Errichtung der Andacht! sie mußten die Zeitlichkeit verlassen, ohne ihr Lebensziel erreicht zu sehen. Haben sie es aber überhaupt nicht erreicht? O der seligen Ewigkeit! dort feiern sich Siegesfeste viel köstlicher als hier im Lande der Todten; dort werden wir Alles weiter, klarer, unmittelbarer schauen; dort säumt keinen Siegesmorgen ein

ahnungsschwerer Abend; und was uns dort die herrlichste der Freuden bietet, das ist die Wahrnehmung, daß unser Leben, Leiden, Lieben als glänzender Factor aufgenommen ist im Resultat des großen Sieges. Gerade so hatte es einst der Heiland der Seligen vorhergesagt: „Warum betrübst du dich über das, was mein größter Ruhm sein wird (die Schwierigkeiten, auf welche die Andacht stieß)? . . . Ich werde herrschen und mich bekannt machen trotz aller Widersprüche. Ich erwarte sie auf meinem Wege, die sich mir entgegensetzen. Ich bin mächtig genug, alle Mühen zu belohnen. Sei darüber im Frieden.“ [1]

Das ist das Mahnwort, das die Geschichte der Herz-Jesu-Andacht zum Schluß uns gibt; es ist ein schönes Wort, ein wahres Wort, ein tröstliches Wort.

M. Meschler S. J.

Le Play und die richtige Methode der Socialwissenschaft.

Auf dem socialen Gebiete streiten heutigen Tags drei Hauptrichtungen um die Hegemonie: der Socialismus, das nationalliberale Manchesterthum und die christlich-sociale Partei.

Ersterer findet seine Kraft weniger in der Wissenschaft als in der drückenden Lage der Arbeiter, welche bei der Abnahme christlicher Grundsätze sich unschwer zu Agitationen hinreißen lassen. Seine wissenschaftliche Grundlage, soweit von einer solchen die Rede sein kann, ist vor Allem jene irrige Lehre von Marx, nach welcher jeder Vermögenswerth und jeder Zuwachs an Werth ausschließlich die Frucht der Arbeit, namentlich der körperlichen Arbeit wäre, nach welcher also, unter Umsturz der bestehenden geselligen Ordnung, aller Werth von Rechtswegen vor Allem der arbeitenden Klasse zufallen müßte.

Nachdem wir diese wissenschaftliche Grundlage des Socialismus zu widerlegen gesucht [2], wäre es an der Zeit, dem Manchesterthum unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. In ebenso einseitigem Classeninteresse, wie

[1] Nach Brief 87 und 110.

[2] Vgl. diese Zeitschrift. 1876. X. S. 439 ff.

der Socialismus eine übertriebene staatliche Einmischung zu Gunsten der Arbeiter verlangt, sucht dasselbe im Interesse der besitzenden Classen auch die berechtigten staatlichen Maßregeln auszuschließen, um durch Eröffnung einer allgemeinen Concurrenz auf Grund des laissez faire et laissez passer den Preis der Arbeit nach Kräften herabzudrücken, und die Arbeiterbevölkerung der Aussaugung durch das Großcapital auszuliefern. Dieser Grundsatz, Alles der unumschränktesten freien Concurrenz zu überlassen, hat den Schein einer gewissen Natürlichkeit für sich, übersieht aber in Wahrheit, daß zur menschlichen Natur in ihrer allseitigen Entwicklung auch die Gemeinde und der Staat gehören, und daß ein gesundes sociales Leben mitunter das Eingreifen auch dieser Gewalten verlangt.

Indeß die Manchesterschule hat in den letzten Jahren schon zu sehr Schiffbruch gelitten, als daß wir mit einer Widerlegung derselben uns befassen möchten. Mit Uebergehung derselben wenden wir uns also zu den gesunderen Richtungen der christlich-socialen Partei, und hier begegnet uns ein Name, dem eine große Bedeutung nicht abgesprochen werden kann; es ist Le Play, der Gründer einer eigenen socialwissenschaftlichen Schule in Frankreich [1] und Verfasser des Werkes: „La réforme sociale en France.“ Mit ihm wollen wir uns eingehender beschäftigen. Wir werden zunächst den Entwicklungsgang und die Arbeiten des französischen Socialpolitikers dem Leser vorführen und dann seine wissenschaftliche Methode einer Kritik unterziehen.

I.

Die Studien und Arbeiten Le Play's. Den Gang seiner socialwissenschaftlichen Bildung schildert uns Le Play selbst in folgenden Worten:

„Als ich nach der Revolution von 1830 die Schule verließ, sah ich mich mitten in jener Bewegung, welche die Geister zum Studium der socialen Fragen hinzog. Vor Allem bemerkte ich den Eifer, mit welchem mehrere meiner Mitschüler die Lehren des Saint-Simonismus verbreiteten und demselben durch ihre Arbeiten und ihr persönliches Verdienst eine gewisse Berühmtheit verschafften. Nicht im Stande, die Ansichten meiner Freunde zu theilen, noch das Irrige derselben darzuthun, begriff ich, daß

---

[1] Vgl. P. Ramière, L'École de la réforme sociale in den Études etc. de la Compagnie de Jésus. T. III. (1873) p. 710 sqq. 800 sqq.

für die Socialwissenschaft unsere Schulen keine Methode boten, um das Wahre vom Falschen zu sondern und der Unerfahrenheit der Jugend hilfreiche Hand zu leisten. Im Gefühl meiner Ohnmacht, ohne jegliche Leitung von Seiten unserer Lehrer, suchte ich voll Eifer nach den Mitteln, welche im Stande wären, zur Gewißheit auf dem Gebiete dieser Wissenschaften zu führen.

„Ich folgte der Vorschrift jenes großen Mannes, dem ich das Motto dieses Werkes verdanke (Descartes), machte mir den unserer Zeit eigenthümlichen Skepticismus zu Nutzen, und betrachtete die Meinungen, in welchen ich war erzogen worden, als nicht vorhanden, bis ich sie persönlich verificirt hätte. Da es mir unmöglich war, gewissen Überzeugungen mich zu entziehen, so forschte ich sorgsam nach den Beweisen, welche ihnen entgegenzustehen schienen, und verkehrte mit Leuten, welche von den entgegengesetzten Überzeugungen möglichst durchdrungen waren. So viel als möglich suchte ich mein Verhalten der Handlungsweise jener Männer gleichförmig zu machen, denen die öffentliche Achtung zu Theil ward, und als ersten Grundsatz erkor ich die Pflicht, meines Gleichen zu lieben und meinem Vaterlande mich nützlich zu erweisen. Durchdrungen zudem von dem Gedanken, welchen ich an die Spitze dieser Einleitung stellte (die Nothwendigkeit einer socialen Reform für Frankreich), begriff ich, daß ich nur dann mir genaue Rechenschaft über die Einrichtungen Frankreichs würde geben können, wenn ich sie mit den Einrichtungen fremder Länder vergliche. Um genügendes Material für meine Vergleiche zu finden, entschloß ich mich, meine Beobachtungen auf die Gesammtheit der europäischen Nationen auszudehnen. Als Regel meiner Studien endlich stellte ich mir auf, das Vorbild im Guten bei den freien und blühenden Nationen zu suchen, bei welchen sämmtliche Classen, durch innigste Solidarität vereinigt, der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens nachstreben.

„Es ist mir nicht unbekannt, daß einige meiner Zeitgenossen, in der Meinung, hierdurch eine Probe ihres Patriotismus zu geben, a priori diesen Weg der Belehrung zurückweisen; aber diese Auffassung ist durch die allgemeine Handlungsweise der civilisirten Nationen verurtheilt. Ich stehe nicht an, zu behaupten, gerade tieferstehende Nationen neigen gewöhnlich zur Verachtung guter Vorbilder hin. Die Methode der Nachahmung ist seit den ältesten Zeiten in der Kriegskunst eingehalten, und jede Nachlässigkeit in dieser Beziehung hat sich bald durch Niederlagen gerächt. Mit nicht geringerem Erfolge kommt sie bei den gewöhnlichen

Künsten zur Anwendung; alle berühmten Gesetzgeber haben sich ihrer bedient, und die hervorragenden Denker endlich haben ihre Vorzüge gepriesen, in der Vorzeit sowohl wie in unseren Tagen."

Das Programm, welches sich Le Play hiermit aufgestellt, bot in der Ausführung unerwartete Schwierigkeiten; nicht so sehr in den äußern Verhältnissen; denn begeistert für das Wohl seines Vaterlandes, scheute er nicht wiederholte Reisen, nicht die Mühe, verschiedene Sprachen sich anzueignen, nicht die Arbeit, welche vom Sammeln socialwissenschaftlichen Materials unzertrennlich ist. Alles das bot Schwierigkeiten. „Aber irregeleitet," so schreibt er, „von meinen vorgefaßten Meinungen, fand ich oft noch weit größere Schwierigkeiten in der richtigen Würdigung der Thatsachen, als in einer unparteiischen Beobachtung derselben. Allmählig gelang es mir, meiner ersten Eindrücke Herr zu werden, indem ich mich überzeugte, daß sie in Widerspruch standen mit der Handlungsweise jener Männer, welche durch ihre Erfolge und ihre Tugenden sich die öffentliche Hochschätzung erworben hatten. Viele Meinungen und Gewohnheiten, welche ich seit meiner Kindheit als den Beweis der Überlegenheit unseres Vaterlandes ansah, erschienen mir endlich als die Ursachen seiner Zerrüttung und seiner Unglücksfälle. Ich begriff, daß die wahren Elemente der Reform sich herausstellen würden durch eine doppelte Reihe von Arbeiten: durch die methodische Analyse der Irrthümer unserer Meister und Gelehrten, und durch die Erforschung der guten Vorbilder, welche uns die socialen Autoritäten Europa's geben. Es wurde mir endlich klar, daß statt beständig unsere geschriebenen Gesetze zu ändern, wie wir es so fruchtlos seit 1789 thun, man die tonangebenden Classen der Nation bestimmen müßte, ihre Ideen und ihre Sitten zu modificiren.

„Diese Reaction vollzog sich in meinem Geiste nicht ohne Widerstand; die Evidenz der Thatsachen jedoch triumphirte bald über meine Vorurtheile. Sobald ich die Ungenauigkeit verschiedener Meinungen, unter denen ich erzogen war, durchschaut, gewöhnte ich mich so trefflich, der Autorität der Erfahrung mich zu unterwerfen, daß ich bald mehr Genugthuung fand, wenn ich meine Irrthümer entdeckte, als früher, wenn ich im Besitze der Wahrheit zu sein mir einbildete."

Im Jahr 1833 war das Programm Le Play's entworfen. Seit dieser Zeit widmete er sich der Ausführung desselben, indem er seine Zeit gleichmäßig zwischen dem Auslande und Frankreich vertheilte. Da sein Standpunkt sich durch die Beobachtung immer mehr änderte, so war er oft gezwungen, dieselben Thatsachen nochmals zu prüfen. In dieser

Weise besuchte er zum Mindesten dreimal den größten Theil Europa's und der anstoßenden asiatischen Länder.

Sein eigentlicher Beruf war, als Professor der Universität die Metallurgie vorzutragen. An diesen Industriezweig knüpften sich also vor Allem seine socialen Untersuchungen. Er beobachtete in ganz Europa das technische Verfahren und die ökonomischen Bedingungen des Mineralbaues, studirte die commercielle Organisation der Unternehmungen, die Lage der Arbeiter und deren Beziehungen zu ihren Arbeitgebern. Zahlreiche, auf Ansuchen auswärtiger Regierungen ihm gewordene Aufträge gaben Veranlassung, die eigenthümlichsten socialen Gebilde aus der Nähe zu beobachten. Er selbst hatte vielfach größere Unternehmungen zu leiten, und in den Hüttenwerken des Ural standen bei einer Gelegenheit nicht weniger als 45,000 Arbeiter unter seinem Befehle.

Diese Missionen und Reisen benutzte Le Play, um mit den verschiedensten Persönlichkeiten, mit Staatsmännern, Verwaltungsbeamten und Geschäftsleuten sich in Verbindung zu setzen, ihre Ansichten kennen zu lernen, ihre Praxis in Beziehung auf Socialwissenschaft zu beobachten. Besonders aber gab er sich damit ab, in allen Gegenden Europa's mehr als dreihundert Familien aus den zahlreichsten Volksclassen persönlich zu studiren. „Ich opferte," so erklärt er, „mindestens eine Woche, oft einen ganzen Monat, die Monographie einer jeden derselben anzufertigen. Ich wollte vor Allem im Detail das materielle, intellectuelle und moralische Leben der Familien, welche den hauptsächlichsten europäischen Rassen angehören, erforschen. Ich constatirte zugleich, wie die Interessen dieser Familien mit denen der höheren Gesellschaftsclassen verflochten sind. Ich verkehrte in fünf Sprachen mit der Mehrzahl dieser Familien. Ich verstand direct die Antworten, welche in drei andern Sprachen auf die Fragen ertheilt wurden, die ich durch eigens zu dieser mühsamen Arbeit angelernte Dolmetscher stellen ließ. Nur im äußersten Norden und im äußersten Osten mußte ich die Übersetzung der Fragen und Antworten meinen Mitarbeitern anvertrauen, zog jedoch zugleich großen Nutzen daraus, daß ich Menschen und Orte, sowie den Eindruck, welchen meine Zwischenhändler an den Tag legten, persönlich beobachten konnte." [1]

Diese Studien, welche Le Play nicht in Büchern, sondern im praktischen Leben anstellte, wurden vervollständigt, und namentlich auch auf

[1] La réforme, ch. 7. n. II—IV.

weitere Kreise ausgedehnt durch einen regen Verkehr mit den in Paris zusammenströmenden Fremden. Die reichste Gelegenheit hiezu bot sich durch den Umstand, daß die Leitung der Pariser Weltausstellung von 1855 ihm anvertraut wurde, wie er auch bei der Londoner Ausstellung von 1862 die französische Abtheilung zu organisiren hatte.

In dieser Weise also sammelte Le Play seine Erfahrungen auf dem socialen Gebiete. Er verwendete während 24 Jahren (1829—1853) jährlich 6 Monate auf seine Studienreisen, besuchte einmal Dänemark, einmal Schweden und Norwegen, dreimal Rußland, sechsmal England, zweimal Spanien, dreimal Italien, einmal Mähren, Ungarn und die europäische Türkei, deßgleichen Kärnthen und Tirol; sehr häufig war er in den verschiedensten Theilen Deutschlands. Die erste Anregung zu seiner „Organisation der Arbeit" gaben ihm die Bergleute des Harzes, „wo der Arbeiter Eigenthümer seiner Wohnung ist, wo die Hausfrau nicht genöthigt wird, auswärts Arbeit zu suchen, wo sie am häuslichen Herde gleichsam residirt und thront, wo sie in höchster Achtung steht, wo in ihrer Umgebung von selbst die Tugenden entstehen, sich halten und wachsen" [1].

Das Resultat dieser Reisen waren zwei Quellenwerke, zunächst „die Arbeiter Europa's", eine Sammlung von 36 Monographien, welche im Jahre 1856 von der Akademie der Wissenschaften zu Paris den Preis für Statistik erhielt; dann „Die Arbeiter der zwei Welten", eine Serie von Monographien, welche unter seiner Leitung von der „Société d'Économie sociale" fortgesetzt wird. Alles dieß war aber eigentlich nur Vorarbeit, nur gesammeltes Material. Als reife Frucht erschien zum ersten Male im Jahre 1864 das Werk „La réforme sociale en France", welches der Verfasser mit folgenden Worten einleitet:

„Der Augenblick ist für Frankreich gekommen, um an die Stelle der unfruchtbaren Kämpfe, welche eine Folge der Laster des alten Régime und der revolutionären Verirrungen waren, ein fruchtbares, auf methodische Beobachtung der socialen Thatsachen gebautes Einvernehmen zu setzen. Unter dem Eindruck dieses Gedankens faßte ich im Jahre 1848 den Plan des vorliegenden Werkes. Nachdem ich dreißig Jahre auf Studien verwendet und sodann mit Hilfe meiner Freunde in zwei (den obengenannten) Specialwerken das Privatleben und die hauptsächlichsten Institutionen der europäischen Völker beschrieben, habe

[1] La réforme, T. I. p. XXX.

ich es unternommen, diejenigen zu bezeichnen, welche für mein Vaterland die geeignetsten sind."

Der Zweck dieses Werkes ist also kein anderer, als den Grundriß zum socialen Neubau Frankreichs zu entwerfen. Die Gegenstände, welche dasselbe in gesonderten Abschnitten behandelt, sind: die Religion, das Eigenthum, die Familie, die Arbeit, die Association, die Privatbeziehungen, die Regierung. In Deutschland zollte Schäffle in der „deutschen Vierteljahrsschrift" dem Buche die glänzendste Anerkennung. In England wies die „Saturday Review" am 3. Juni 1871 darauf hin, wie Le Play in seinem Werke bereits im Jahre 1864 das Sinken Frankreichs aus der bisher verfolgten ungesunden Socialpolitik vorhergesagt hatte. Für Frankreich aber schreibt Montalembert unterm 10. October 1864: „Ich lese das Buch Le Play's und es setzt mich in Erstaunen. Seit dem Werke Tocqueville's über die Demokratie ist kein Buch von solcher Bedeutung und solchem Interesse erschienen, und Le Play hat das Verdienst, weit mehr Muth zu besitzen als Tocqueville, welcher niemals einem mächtigen Vorurtheil zu trotzen wagte. Wir müssen ihm volle Gerechtigkeit werden lassen und sein Buch zu unserem Programm erklären, ohne uns auf abweichende Meinungen im Einzelnen, welche allerdings sehr zahlreich sein könnten, einzulassen." Und wiederum schreibt derselbe unterm 8. Januar 1868: „Ich lese es (das Buch Le Play's), ich mache mir Noten zu demselben, ich sauge es ein Tropfen für Tropfen in der Weise, daß ich täglich vier Seiten lese; so bin ich bis zum Ende des ersten Bandes gelangt, wobei, wie ich glaube, nichts mir entgangen ist; und nach Beendigung dieser Lectüre stehe ich nicht an, zu erklären, daß Le Play das originellste, das nützlichste, das muthvollste und in jeder Beziehung das hervorragendste Buch dieses Jahrhunderts geschrieben."

So folgten denn, trotz des Widerspruchs, welchen das Buch den in Frankreich herrschenden Vorurtheilen entgegensetzte, eine zweite, eine dritte, eine vierte Auflage desselben, und im Jahre 1874 eine fünfte, welche wir dieser unserer Besprechung zu Grunde legen[1].

---

[1] Wir wollen hier kurz die hauptsächlichsten Werke Le Play's anführen:

1. **Les ouvriers européens.** Études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe etc. 1 vol. fol. Paris 1855. Das Buch war vergriffen im Jahre 1856 und wurde bei einem Ladenpreis von 60 Frk. im Jahre 1873 mit 130 Frk. bezahlt.

2. Monographies d'ouvriers des deux mondes etc. 4 vol. 8°.

II.

Die Methode. 1. Solche Studien, wie Le Play sie während mehrerer Decennien gemacht, konnten nicht in den Verirrungen des Socialismus, nicht in der Seichtheit des Manchesterthums ausmünden; sie mußten ihn zu gesunderen Grundsätzen führen. Und so geschah es im Großen und Ganzen. Le Play haßt den Absolutismus und die Sittenlosigkeit eines Ludwig' XIV., er haßt noch mehr jene elf Revolutionen, welche er Frankreich seit 1789 zum Vorwurf macht, und deren letzte in dem kurzen Zeitraum vom 18. März bis zum 28. Mai 1871 seinem Urtheile zufolge mehr Schmach auf sein Vaterland wälzte, als ein ganzes Jahrhundert jener Verirrungen eines Monarchen ihm bereiten würde. Mit Bewunderung dagegen erfüllen ihn die gesunden socialen Bildungen, mag er sie in den patriarchalischen Gemeinden Rußlands oder in der Verfassung des Britenreiches, in der Bergmannshütte des Harzes oder in den Stammfamilien der Basken finden; mit Bewunderung erfüllt ihn auch jenes Zeitalter, welches vor Allem solche Bildungen schuf, Bildungen, die während der angeblichen Aufklärung der letzten Jahrhunderte vergessen und verkannt waren wie die gothischen Dome aus eben dieser Zeit, Bildungen, deren Kenntniß und Würdigung gegenwärtig wieder aufdämmert wie ein neues Morgenroth.

Wir können es uns nicht versagen, gleich hier schon einen vorläufigen flüchtigen Überblick zu geben über den Bauplan Le Play's für die sociale Wiedergeburt Frankreichs.

Als ersten Baustein legt er die Religion, die feste Glaubensüberzeugung vom Dasein des höchsten Schöpfers und Herrn, vom Dasein einer ewigen Vergeltung im andern Leben. Wo er die religiösen Fragen weiter in's Einzelne verfolgt, sehen wir uns leider genöthigt, einen andern Weg als den von ihm bezeichneten einzuhalten; er betont die religiöse Toleranz und die Trennung von Staat und Kirche in einer Weise, wie wir sie für unrichtig halten.

Der Religion war das erste Buch gewidmet; der leitende Gedanke des ganzen übrigen Werkes läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: das Erbrecht des Code civil hat in Frankreich die Familie zer-

---

3. La réforme sociale, 3 vol. 18⁰. (7 Frk.)
4. L'organisation du travail, 1 vol. 18⁰. (2 Frk.)
5. L'organisation de la famille, 1 vol. 18⁰. (2 Frk.)

stört; die Familie ist der Grundstein des ganzen socialen Gebäudes, des kirchlichen wie des bürgerlichen. Die Familie also muß wieder hergestellt werden, und zwar nach dem Vorbilde Englands und anderer blühenden Nationen vermittelst der Freiheit des Testamentes. Ist dem Vater seine von Gott und Rechts wegen ihm zustehende Autorität zurückgegeben, dann wird Friede und Ordnung in die Familie wieder einziehen, dann werden der Landbau, die Arbeiterwerkstatt, die großen industriellen Unternehmungen jene Stabilität wieder erlangen, welche wir an England bewundern, dann wird die Bevölkerung Frankreichs jene Fruchtbarkeit und politische Tüchtigkeit zurückerobern, welche die Blüthe des Britenreiches begründet.

In diesem Gedanken Le Play's sehen wir den schneidendsten Gegensatz zum Socialismus. Der Socialismus will die natürliche, von Gott gewollte Ordnung, die Familie, bis in ihr letztes Fundament vernichten und künstliche sociale Gebilde, wie Phalanxterien, an ihre Stelle setzen; oder wo dieses noch nicht möglich, will er wenigstens die Functionen der Familie und der Gemeinde übertragen an den omnipotenten Staat. Le Play dagegen beginnt als guter Architekt seinen Bau mit dem Fundament; er will zunächst die Familie wieder einsetzen in ihre von Gott gewollten Vollmachten; in ihr werden alsdann jene Männer heranwachsen, welche in gleichem Geiste die Ordnung auch in der Gemeinde und dem Staate wieder aufbauen. Die Familie ist in Frankreich zerstört; sie kann durch keine Erziehungsanstalt oder sonstige Surrogate ersetzt werden; Frankreich ist daher trotz seines Katholicismus social zerrüttet. Die Familie hatte sich in England vermittelst der Testamentsfreiheit erhalten; darum nimmt das Britenreich in socialer Hinsicht einen so hervorragenden Platz ein.

Als die zwei Angelpunkte, um welche sich der Gedankengang Le Play's dreht, können wir demnach bezeichnen: Für das religiöse Gebiet: Toleranz, für das bürgerliche Gebiet: Testamentsfreiheit. Beiden Gegenständen wollen wir später eine gesonderte Besprechung widmen. Um derselben nicht vorzugreifen, verlassen wir einstweilen die von Le Play gewonnenen Resultate, und wollen das Handwerkszeug, mit welchem er arbeitete, seine Methode nämlich, einer näheren Prüfung unterziehen. Der Kenntniß und der Kritik derselben werden wir später bei Beurtheilung der gewonnenen Resultate bedürfen.

2. Auf dem Gebiete der Socialwissenschaft gibt es einen doppelten Weg zur Erkenntniß der Wahrheit: einen Weg a posteriori, welcher

von der Erfahrung, von der Beobachtung einzelner Thatsachen, also gleichsam von der Peripherie ausgeht; und einen andern Weg a priori, welcher die Principien einer gesunden Philosophie und Theologie, also gleichsam das Centrum, zum Ausgangspunkt nimmt. Le Play hat den ersteren Weg in großartiger Weise eingeschlagen: das verdient unsere Anerkennung; aber er hat es versäumt, auch den andern zu betreten, allerdings aus lobenswerther Scheu vor der falschen aprioristischen Philosophie des Unglaubens. Die Folge war eine gewisse Einseitigkeit, welche ihn hinderte, die volle philosophische und katholische Wahrheit in der Socialwissenschaft aufzudecken, eine Einseitigkeit, welche ihn sogar zu schiefen Auffassungen verleitete, obschon er im Lauf seiner Studien von vielen anerzogenen Irrthümern sich losrang und der ungetrübten Wahrheit mehr und mehr sich näherte.

In cartesianischem Zweifel beginnend, fühlte er unter sich nicht jenen festen Boden, auf welchem der hl. Thomas und Périn bauten; das Naturrecht und der katholische Glaube gelten ihm fast nur als negative Kriterien, indem er sich allerdings gegen Schlüsse verwahrt, welche denselben widersprechen könnten. „Meine Urtheile," so schreibt er, „beziehen sich, wenn ich nicht ausdrücklich das Gegentheil erwähne, ausschließlich auf die Fehler der Katholiken. Sie enthalten in meinem Gedanken, welches immer der Ausdruck sein mag, keinerlei indirecten Tadel der Principien der Kirche, die ich oberhalb meiner Besprechung lasse." [1]

„Indem ich mir vornehme, die Socialwissenschaft auf der Praxis jener Völker zu erbauen, denen man den obersten Rang zuerkennt, hefte ich mich nicht an jene traurigen Doctrinen, welche die Gerechtigkeit dem Erfolge oder die Vernunft der Gewalt unterordnen. Ich verurtheile vielmehr a priori jeden Schluß, welcher mit der Vernunft und Gerechtigkeit nicht übereinstimmen sollte. Und gerade um diese Controle zu besitzen, habe ich mich ohne Unterlaß nach den wahren socialen Autoritäten umgesehen.

„Sicher schließe ich nicht principiell jene Beweisführung aus, welche sich auf die reine, von der Idee der Gerechtigkeit geleitete Vernunft stützt. Vielmehr erkenne ich an, daß wer auf diesem Wege zur Wahrheit gelangte, eben hierdurch einen schlagenden Beweis seiner Überlegenheit gäbe. Aber in der That entferne ich mich mehr und mehr von dieser

[1] La réforme, ch. 9. n. II.

Methode. Die Gelehrten, welche dieselbe seit 1789 in Frankreich auf die sociale Reform anwendeten, haben immer Schiffbruch gelitten." [1]

Die Methode Le Play's ist also ungefähr folgende: Zunächst wird mit Descartes tabula rasa gemacht. „Ich folgte der Vorschrift jenes großen Mannes, dem ich das Motto dieses Werkes verdanke, machte mir den unserer Zeit eigenthümlichen Skepticismus zu Nutzen, und betrachtete die Meinungen, in welchen ich war erzogen worden, als nicht vorhanden, bis ich sie persönlich verificirt hatte." Waren in dieser Weise jene anerzogenen Meinungen beseitigt, so mußte der Aufbau beginnen, so mußte die Jagd auf Wahrheit eröffnet werden. Aber wo dieselbe antreffen? In den Grundsätzen des katholischen Glaubens und der Theologie? Le Play achtet sie insoweit, als er mit ihnen nicht in Conflict gerathen will; er betont auf's Entschiedenste und wiederholt die hohe sociale Bedeutung des Dekalogs; er betont mit Recht stets auf's Neue, daß nicht die Vermehrung des Nationalreichthums, nicht die Hebung der intellectuellen Bildung, sondern die Beförderung der Moralität das letzte Ziel der Socialwissenschaft sei. Aber wir sehen nicht, daß er diese Wahrheiten aus dem katholischen Glauben herleitet. Zur Begründung derselben stoßen wir vielmehr vorherrschend auf das Urtheil der socialen Autoritäten und auf das Beispiel der „Mustervölker"; und wenn wir fragen, wer darüber entscheidet, welches eine sociale Autorität und welches ein Mustervolk sei, so werden wir an die Stimme der öffentlichen Meinung verwiesen. Wie der Traditionalismus in der Philosophie und die historische Schule in der Rechtswissenschaft der Vernunft mißtraut und an die öffentliche Meinung sich anklammert, so in der Socialwissenschaft Le Play. „Denn," sagt er, „so viel als möglich suchte ich mein Verhalten der Handlungsweise jener Männer gleichförmig zu machen, denen die *öffentliche Achtung* zu Theil ward .... Als Regel meiner Studien .... stellte ich mir auf, das Vorbild im Guten bei den freien und blühenden Nationen zu suchen"; er nahm sich vor, „die Socialwissenschaft *auf der Praxis jener Völker zu erbauen, denen man den obersten Rang zuerkennt*".

3. Lassen wir einstweilen dahingestellt, ob die Le Play'sche Methode den Anspruch erheben kann, allseitig, erschöpfend und zuverlässig zu sein. Untersuchen wir vielmehr, ob neben derselben überhaupt noch ein anderer Weg zur Erkenntniß der Wahrheit auf dem socialen Gebiete sich öffnet!

---

[1] La réforme, ch. 8. n. VI.

Und da erblicken wir in der That, außer der Le Play'schen Methode, welche sich auf die Erfahrung und das Urtheil der öffentlichen Meinung stützt, noch vier andere Wege, die mehr oder weniger a priori vorangehen.

Der erste Weg a priori stützt sich auf das katholische Dogma. Er geht von folgenden Wahrheiten aus: Gegenstand der Socialwissenschaft ist es, darüber Aufschluß zu geben, worin das wahre Wohl der menschlichen Gesellschaft besteht, und die Mittel zu nennen, welche zur Erreichung desselben führen. Wie sichern Aufschluß uns das katholische Dogma über das zu erstrebende Ziel gibt, bedarf wohl keiner Erwähnung. Aber auch hinsichtlich der Mittel erhalten wir vielfaches Licht. Theils nämlich finden wir ausdrückliche Aussprüche der Kirche, welche uns leiten; so die im Syllabus verworfenen Thesen: „Die Kirche muß vom Staate und der Staat von der Kirche getrennt werden" (Pr. 55), und: „Die Lehre der katholischen Kirche ist dem Wohle und den Vortheilen der menschlichen Gesellschaft zuwider" (Pr. 40). Theils stoßen wir auf Anordnungen Gottes, welche zum Wohle der menschlichen Gesellschaft getroffen sind. Wir nennen beispielsweise die Beicht, die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, den Ordensstand und vor Allem die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Da Gott besser als irgend ein menschlicher Politiker die Bedürfnisse seiner Geschöpfe, und die Mittel, dieselben zu befriedigen, kennt, so steht es von vornherein mit der größtmöglichen Gewißheit fest, daß die von Gott für alle Zeiten zum Wohle der menschlichen Gesellschaft getroffenen Anordnungen dasselbe in hervorragender Weise befördern, und daß dieselben nicht erst einer Bestätigung oder gar einer Berichtigung durch die Erfahrung oder die öffentliche Meinung bedürfen. Allerdings können sie durch Mißbrauch Schaden stiften, allerdings können sie gefährlich und schädlich werden, wenn man sie nicht in ihrem ganzen Umfange beobachtet; so kann die Beichte zum Verderben ausschlagen, wenn sie nicht gepaart ist mit der Unabhängigkeit der Kirche in Erziehung des Klerus. Abgesehen jedoch von solchen Zufälligkeiten hat man nur die Wahl, entweder die göttliche Einsetzung solcher Anstalten zu läugnen und hiermit von der katholischen Kirche abzufallen, oder ihren hohen socialen Nutzen einzugestehen.

Welchen vernünftigen Grund kann daher ein Socialpolitiker haben, diesen Weg zur Erkenntniß socialer Wahrheit unbenutzt zu lassen? Was kann ihn bewegen, mit Descartes tabula rasa zu machen, und die Wahrheiten, welche ihm als Katholik geläufig sein müssen, als Politiker zu vernachlässigen? Wir sehen keinen andern Grund, als weil

diese Wahrheiten des Katechismus zu einfach sind, um wissenschaftlichen Eclat zu verbreiten, weil sie zu katholisch sind, als daß ein ungläubiges Publikum sie vertragen könnte. War dieß der Grund, aus welchem Le Play das Fundament seiner Wissenschaft vor Allem bei den „socialen Autoritäten“ und den „Musternationen“ sucht, die katholische Kirche mit ihren Einrichtungen dagegen so wenig berücksichtigt, so wenig als die von Gott für alle Völker gestiftetete Heilsanstalt hinstellt, so wenig bei der socialen Restauration Frankreichs in Anschlag bringt, dann wollen wir uns glücklich schätzen, für Deutschland unumwundener als Katholiken auch in der Wissenschaft auftreten, und den katholischen Glauben als erste und wesentlichste Grundlage auf dem socialen Gebiete nehmen zu dürfen, ohne Furcht, deßhalb als weniger wissenschaftlich bei denen zu gelten, an deren Urtheil uns gelegen ist.

Doch vielleicht war Le Play eben nicht in der katholischen Wahrheit erzogen? Vielleicht waren die ihm anerzogenen Meinungen wirklich derart, daß sie Grund zum Zweifel boten? War dem so, dann mußte er vor Allem nach der religiösen Wahrheit sich umsehen; er mußte dieß nicht bloß als Mensch, sondern namentlich auch als Socialpolitiker, und er scheint es gethan zu haben, da er sich in seinem Werke als Katholik zu erkennen gibt. Dann aber lag wiederum ein innerer Grund nicht vor, weßhalb er die gefundene religiöse Wahrheit nicht gebührend hätte verwerthen, seinen Reformvorschlägen für Frankreich nicht eine ungleich tiefere und allseitigere Begründung hätte geben sollen.

4. Nicht ganz so zuverlässig wie der eben bezeichnete Weg, aber immerhin weit zuverlässiger als die „socialen Autoritäten“ und das Beispiel der „Musternationen“ Le Play's, scheint jener, welchen uns die Praxis der katholischen Kirche bietet. Es gibt kirchliche Einrichtungen, deren Zweckmäßigkeit allerdings nicht vom unfehlbaren Lehramte der Kirche ausgesprochen ist, die aber dennoch von der Kirche seit Jahrhunderten beobachtet, vorgeschrieben oder empfohlen werden. Hierher gehören die Feier der Sonn- und Festtage, das Gebot der sonntäglichen Messe, das Fastengebot, die Vorschrift, wenigstens einmal im Jahre das heiligste Sacrament zu empfangen, der ganze äußere Cultus, die kirchlichen Ehehindernisse, die Erziehung des Klerus in Seminarien, die verschiedenen religiösen Orden, die Volksmissionen — Alles Dinge von großer socialer Bedeutung. Steht nun die Kirche im Allgemeinen unter einer besonderen Vorsehung Gottes, wird sie in besonderer Weise vom heiligen Geiste geleitet, so müssen wir annehmen, daß sie in derartigen

Einrichtungen durchweg dasjenige herausfinden wird, was das Wohl der menschlichen Gesellschaft besonders fördert. Allerdings ist es möglich, daß veränderte Zeitumstände auch in der kirchlichen Praxis eine gewisse Aenderung rathsam machen. Die Kirche selbst hat solche Aenderungen vorgenommen, und so können wir aus ihrer bisherigen Handlungsweise für die Zukunft nicht immer so sicher auf die Zweckmäßigkeit einer Einrichtung schließen, wie aus den Anordnungen Christi, welche getroffen sind, um bis zum Ende der Zeiten zu bleiben. Im Großen und Ganzen aber wird ein enger und warmer Anschluß auch an die Praxis der Kirche dem Politiker in hohem Maße förderlich sein.

Wiederum drängt sich also die Frage auf: Welchen Grund kann es geben, das Ansehen und die Erfahrung der Kirche als Erkenntnißquelle für die Socialwissenschaft unverwerthet zu lassen? Wenn Le Play seine socialen Muster bis in die Steppen Asiens hinein aufsucht, so hätte ein engerer Anschluß an das Wirken der Kirche seine Aufmerksamkeit vielleicht mehr, als es der Fall ist, auf kirchliche Heilsanstalten, etwa auf die Volksmissionen und marianischen Congregationen Deutschlands hingelenkt. So hat sein Landsmann, Graf de Mun, einen längeren Aufenthalt in Aachen benutzt, die Wirksamkeit der dortigen Arbeitercongregationen zu beobachten; jetzt aber wirkt er in großartiger Weise durch Einführung katholischer Arbeitervereine für die Wiedergeburt seines Vaterlandes. Mit Freuden wollen wir übrigens anerkennen, daß Le Play in seinem 1870 erschienenen Werke „L'organisation du travail“ der Religion und der Kirche bereits eine weit positivere Rolle anweist, als in seiner „Réforme sociale“.

5. Einen dritten Weg a priori bietet uns das Naturrecht; nicht freilich jenes Naturrecht eines Rousseau, Kant oder Hegel, nicht jene „großen Principien von 1789“, welche Le Play mit Recht verabscheut, wohl aber jenes Naturrecht der scholastischen Philosophie, wie es noch jetzt in der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wird. Denn obgleich das Naturrecht, da es aus der reinen Vernunft schöpft, an und für sich der Offenbarung und der Kirche durchaus nicht bedarf, so ist doch thatsächlich außerhalb der von Christus gestifteten Heilsanstalt das Menschengeschlecht so vielen Irrthümern unterworfen, daß auch die rein natürliche Erkenntniß Schaden leidet. Haben wir irgend einen Satz des Naturrechtes nachgewiesen, so können wir mit voller Gewißheit sagen, daß seine Beobachtung zum Heile der menschlichen Gesellschaft führt. Denn zum Wohle der Menschen hat eben der Schöpfer die Rechtsordnung aufge-

stellt, und er mußte wissen, welche Rechtsnormen der menschlichen Gesellschaft dienlich wären. Hier ein Beispiel! Die natürliche Erkenntniß sagt uns, daß der Einzelne und die Familie frei ist, soweit nicht eine Beschränkung dieser Freiheit durch höhere Gewalten feststeht; sie sagt uns, daß der Staat und die Gemeinde sich nicht in Familienangelegenheiten zu mischen haben, wo die Thätigkeit der Familie ausreicht, wo also ein Rechtstitel der Einmischung nicht dargethan wird; sie sagt uns, daß auch die Gemeinde durch den Staat nicht beeinträchtigt noch bevormundet werden darf, wo dieselbe sich allein genügt. Dieser Satz, in die Praxis übersetzt, besagt die Verwerflichkeit und somit zugleich die Schädlichkeit der Bureaukratie und der Centralisation; er zeigt den hohen Werth des englischen selfgovernment, den auch Le Play zu unserer Freude, gestützt auf seine Beobachtungen, auf's Glänzendste bestätigt. Weil die bureaukratische Centralisation rechtswidrig ist, deßhalb ist sie auch schädlich für das sociale Wohl: so schließen wir und so dürfen wir schließen.

6. Die bisher genannten drei Wege, unabhängig von der Erfahrung, die Mittel socialen Gedeihens und socialer Reform zu erkennen, haben den Vorzug besonderer Zuverlässigkeit. Dasselbe läßt sich nicht behaupten von der vierten aprioristischen Erkenntnißquelle der Socialwissenschaft, von der vernünftigen Erwägung der Umstände. Wenn es sich darum handelt, eine möglichst heilsame Fabrikgesetzgebung, eine möglichst zweckmäßige Staatsverfassung zu schaffen, dann kann und muß eine derartige aprioristische Erwägung allerdings Vieles leisten. Aber sicherer wird häufig die Erfahrung leiten, und wir stimmen daher mit Le Play überein, wenn er der englischen Enquetenmethode den Vorzug vor den französischen commissions consultatives einräumt [1]. Besser ist freilich die vereinigte Anwendung beider, und wir wollen es durchaus anerkennen, daß Le Play, obgleich seine anfänglichen Bemerkungen über die Methode das Gegentheil hätten erwarten lassen, es durchaus nicht verschmäht, neben der Erfahrung auch derartige aprioristische Berechnungen in Anwendung zu bringen. Denn was ist es anders, als eine derartige Erwägung, wenn er wiederholt darauf hinweist, welche Folgen die französische Erbrechtsgesetzgebung nicht bloß erfahrungsgemäß herbeigeführt hat, sondern auch naturgemäß herbeiführen mußte?

[1] La réforme, ch. 64. n. IV.

7. So können wir denn als die hauptsächlichsten Erkenntnißquellen der Socialwissenschaft folgende sechs namhaft machen: Das katholische Dogma, die Praxis der Kirche, das Naturrecht, die aprioristische Erwägung der Umstände, die Erfahrung, namentlich an den Musternationen, und das Urtheil Sachverständiger (der „socialen Autoritäten“ Le Play's). Wir könnten die öffentliche Meinung als siebente Quelle hinzufügen, da Le Play sie wenigstens indirect benutzt, um die richtigen Sachverständigen und die richtigen Musternationen ausfindig zu machen. Allein wir halten diese Erkenntnißquelle für zu trügerisch, um ihr jenen Rang zuzusprechen. Das Verfahren des Socialpolitikers muß sich daher etwa folgendermaßen gestalten:

Wo Bestimmungen des Naturrechts, wo Anordnungen Christi, wo Aussprüche des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes vorliegen, müssen diese unbedingt befolgt werden, nicht bloß, weil das Gegentheil eine Sünde sein würde, sondern weil es von vornherein feststeht, daß die Befolgung solcher Anordnungen das sicherste Förderungsmittel des socialen Wohles ist. Eine feststehende kirchliche Praxis wird durchweg ebenso sicher leiten. Die Erfahrungsmethode, das Urtheil Sachverständiger, das Beispiel von Musternationen muß und wird bestätigen, was durch jene Erkenntnißmittel bereits festgestellt war. Scheinbare Widersprüche werden sich bei genauerer Prüfung eben als nur scheinbar herausstellen, und eine der gewöhnlichsten Lösungen derselben wird sein, daß das angebliche Erfahrungsresultat in der That irrthümlich angenommen wurde. Denn es ist allzuleicht möglich, daß man allgemeine Erfahrungen annimmt, wo nur locale Beobachtungen vorliegen, oder daß man die wirklich gemachten Erfahrungen auf andere als die wahren Ursachen zurückführt. Jene aprioristischen Erkenntnißquellen sind diesem Mißstande nicht ausgesetzt, und sie müssen daher vorgezogen werden, wo sie zur Hand sind.

Freilich ist es wahr, daß das Dogma, die kirchliche Praxis und das Naturrecht über sehr viele sociale Fragen uns ohne Aufschluß lassen. Nicht alle Fragen, welche bei der Armenpflege oder bei der Fabrikgesetzgebung auftauchen, lassen sich aus jenen Quellen beantworten. Hier finden denn die übrigen Erkenntnißwege, namentlich die vernünftige Erwägung der Verhältnisse und die eigene oder fremde Erfahrung, etwa auf Grund solider Enqueten, ihre durchaus berechtigte Stellung. Wo jedoch jene erstgenannten Erkenntnißquellen fließen, müssen sie vor Allem berücksichtigt werden.

8. Werfen wir jetzt einen Blick auf die Methode Le Play's, welcher fast ausschließlich die letztgenannten Quellen benutzt; welcher allerdings sehr häufig den mosaischen Dekalog betont, aber so, daß man nicht recht sieht, ob bloß, weil ihn die „Musternationen" befolgen, oder aus tiefer liegenden Gründen; welcher endlich der von Christus gestifteten katholischen Heilsanstalt eine verhältnißmäßig unbedeutende Rolle einräumt: so können wir nicht umhin, seinem Verfahren jene Allseitigkeit abzusprechen, welche wir für ein dreibändiges Werk über die Mittel zur socialen Reform Frankreichs gewünscht haben würden.

Für seine einseitige Erfahrungsmethode beruft sich Le Play (ch. 7 n. I) allerdings auf das Beispiel der Naturwissenschaften, welche sich mit eben dieser Methode begnügten. Hierauf müssen wir antworten: Erstens: Physik und Chemie sind theoretische Wissenschaften, verfolgen also nicht unmittelbar ein praktisches Ziel, die Socialwissenschaft dagegen bezweckt das Wohl der menschlichen Gesellschaft, und worin dieses Wohl besteht, läßt sich nicht aus der Erfahrung abnehmen, muß vielmehr aus den Principien der Philosophie und des katholischen Glaubens beantwortet werden. Zweitens bieten die Naturwissenschaften weit exactere Beobachtungen und zuverlässigere Schlüsse, als die Socialwissenschaft. Aus den Störungen in der Bahn anderer Planeten konnte Leverrier mit großer Sicherheit die Existenz und die Stellung des Neptun erkennen. In der Socialwissenschaft dagegen gibt die Erfahrung nicht immer so zuverlässigen Aufschluß. Wenn man sieht, daß in den Ländern, in welchen Trennung von Staat und Kirche herrscht, wie in England, Holland und Nordamerika, das religiöse Leben der Katholiken besser gedeiht, als dort wo die katholische Kirche Staatskirche ist, wie in Österreich, Portugal und Südamerika: so wäre darum der Schluß noch nicht berechtigt, daß Trennung von Staat und Kirche das richtige System sei. Es wäre erst noch die Vollständigkeit des Inductionsbeweises zu untersuchen; es wäre zu untersuchen, ob in den angeführten Ländern nicht anderweitige Ursachen die fragliche Wirkung herbeiführten, wie der Volkscharakter, die geographische Lage und die geschichtliche Vergangenheit. Und wenn die behauptete Thatsache jener Verschiedenheit selbst, wenn das Nichtvorhandensein anderer Erklärungsgründe keinen Zweifel mehr zuließe, so würde immerhin nur folgen, daß jene Verbindung von Staat und Kirche, wie sie in den genannten katholischen Staaten herrscht, jene Verbindung, wo der Arm der Kirche durch Concordate gelähmt wird, während der Staat sich um die von ihm übernommenen Pflichten wenig

kümmert, daß diese Verbindung noch schlimmer wäre, als die vollständige Trennung; es würde aber nicht folgen, daß Trennung von Staat und Kirche an sich das gesunde sociale System für Behandlung der religiösen Fragen ist. Es kommt hinzu, daß in der Socialwissenschaft das Urtheil leicht durch Parteiinteresse getrübt wird, ein Umstand, welcher bei den Naturwissenschaften durchaus fortfällt. Aus allem dem folgt, daß man sich in den exacten Wissenschaften immerhin mit Einer Erkenntnißquelle begnügen mag, um die Wahrheit festzustellen, daß man den pythagoräischen Lehrsatz nicht etwa mit mehreren Beweisen zu stützen braucht, wenn Einer erbracht ist; daß dagegen in der Socialwissenschaft womöglich alle Quellen, welche zugänglich sind, benützt werden sollten, theils um möglichst alle Mittel socialen Gedeihens zu erforschen, theils um die Zweckmäßigkeit solcher Mittel, welche auf Einem Wege gefunden waren, durch Zuziehung anderer Methoden wie durch eine Gegenprobe außer Zweifel zu stellen.

Wir würden endlich drittens auch bei den Naturwissenschaften den Weg a priori zur Mitbenutzung empfehlen, wenn es hier einen solchen gäbe. Da er für die Prüfungen der Socialwissenschaft offen steht, so können wir es nur für einen Mangel des Le Play'schen Werks ansehen, daß die Principien eines gesunden Naturrechts und des katholischen Glaubens, daß namentlich auch die Praxis der Kirche und ihr Wirken eine so untergeordnete Berücksichtigung finden. Wenn Nichtkatholiken eine solche Unterlassungssünde begehen, so ist das begreiflich; ihnen ist von vornherein eine befriedigende und allseitige Behandlung der Socialwissenschaft unmöglich, ebenso unmöglich als es für Göthe war, falls er nicht selbst katholisch wurde, dem Faust einen befriedigenden Abschluß zu geben. Aber Le Play ist Katholik, und als solcher hätte er sich, wie es Périn gethan hat, rückhaltslos den katholischen Principien hingeben sollen.

Wie das Werk Le Play's vor uns liegt, sind wir leider nicht im Stande, dasselbe so rückhaltslos zu empfehlen, wie die „Christliche Politik“ des großen Löwener Professors. Dennoch ist, je mehr Le Play in cartesianischem Zweifel begann, je weniger er von katholischen Principien ausging, um so größer für die letzteren der Triumph, wenn er, geleitet durch seinen gesunden Rechtssinn und auf Grund von Erfahrungen, wie sie auf diesem Felde wohl kaum Jemanden so reichlich zu Gebote standen, schrittweise immer mehr und schließlich fast ohne Ausnahme zur großmüthigen Aufgabe anerzogener Vorurtheile und zur An-

nahme jener Wahrheiten der Socialwissenschaft hingedrängt wird, die schon aus den ersten Sätzen des katholischen Katechismus hervorgehen.

Der wissenschaftliche Werth seines Buches würde jedoch, so scheint uns, unermeßlich gewonnen haben, wenn er die Socialwissenschaft weniger einseitig auf der Erfahrung aufgebaut, weniger von den Grundsätzen einer gesunden Philosophie und Theologie isolirt hätte. Die Gesammtwissenschaft ist eben Ein großes Gebäude, dessen gemeinsames Fundament Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung bilden. Je mehr die moderne Wissenschaft ihre einzelnen Zweige von dieser Wurzel ablöst oder gar mit derselben in Widerspruch setzt, um so mehr wird der vereinzelte Zweig Einbuße an der Wahrheit erleiden; je mehr aber die Wissenschaft sich bis in die letzten Fasern hinein von der katholischen Wahrheit tränkt, um so voller und ungetrübter wird die Wahrheit auch auf dem Einzelgebiete zu Tage treten.

Wir würden den Fehler der Einseitigkeit in der Methode Le Play's nicht so betonen, wären wir nicht der Ansicht, daß eine falsche Behandlung der religiösen Fragen aus demselben entsprösse. Wir werden es andererseits aber auch nicht unterlassen, auf die hohen Verdienste und die wichtigen Resultate der Le Play'schen Forschungen auf dem Gebiete des Erbrechts zurückzukommen; denn es scheint uns, daß die Arbeiten des französischen Socialpolitikers auf diesem Gebiete ihn zum Regenerator seines Vaterlandes zu machen vermögen.

L. v. Hammerstein S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

2. Rutski Metropolit, der hl. Josaphat Erzbischof von Polock. Ausbreitung der Union: ihre Lage um 1620.

Am 28. Juni 1614 hatte Joseph Velamin Rutski den Metropolitansitz bestiegen. Die ersten Jahre des neuen Metropoliten verflossen in Ruhe; die Union breitete sich mehr und mehr aus und entfaltete allseitig ein immer reicheres kirchliches Leben. Gleich Anfangs ernannte Rutski seinen hei=

ligen Freund Josaphat zum Archimandriten des Dreifaltigkeitsklosters zu Wilna. Als dieser von den soeben gestifteten Niederlassungen in dieses Kloster, die Wiege des neuerstandenen Basilianerordens, zurückkehrte, fand er hier, wo er vor zehn Jahren allein gebetet und gekämpft hatte, zu seiner Freude 60 eifrige Mönche. Gleich darauf wurde das einsam gelegene Byten zu einem gemeinschaftlichen Noviziate des Ordens gemacht, und da es nach der Berufung Josaphats zum Archimandriten dem Orden an einem geeigneten Novizenmeister fehlte, wandte sich Rutski an den General der Gesellschaft Jesu, Claudius Aquaviva, um Aushilfe. Dieser Mann, dessen zahlreiche Schreiben an die polnischen und lithauischen Ordensoberen sein reges Interesse an dem Wohle der ruthenischen Union beweisen, entsprach der Bitte des Metropoliten und überließ ihm die PP. Simon Pruski und Andreas Koniuski, ganz geeignete Männer, um die jungen Mönche im geistlichen Leben gründlich zu unterweisen. Auch an die Errichtung eigener Studienanstalten dachte der Orden frühzeitig, und schon im Jahre 1617 erhoben sich die neuen Collegien von Minsk und Nowogrodek.

In Wilna herrschte seit den Wirren von 1609 äußerlich wenigstens Ruhe. Nur einmal hatten die Schismatiker einen schwachen Vorstoß gewagt, als der junge Maximus (später Meletius) Smotrycky, ein Schützling des Fürsten von Ostrog und ein Schüler des Cyrillus Lukaris, von den protestantischen Hochschulen Deutschlands heimkehrend, seine Brandschrift: „Das Klagelied der ruthenischen Kirche" veröffentlichte, welche dem jungen Heißsporne die Bewunderung und das Vertrauen der Schismatiker gewann. Aber P. Skarga, der alte Vorkämpfer der Union, stellte sich dem verkappten Lutheraner gegenüber und zeigte in einer Schrift voll Kraft und Schneide seine Widersprüche mit der alten ruthenischen Kirche. Nun wagten die Schismatiker jahrelang keinen weiteren Angriff. Der neue lateinische Bischof von Wilna, Eustach Wollowicz, hoffte sogar durch eine Conferenz zwischen Unirten und Nichtunirten das Band der Einheit bleibend zu knüpfen. Die Mönche des hl. Basilius gingen auf den Vorschlag einer Disputation gerne ein, die Schismatiker aber stellten im Gefühle ihrer Schwäche fast unmögliche Bedingungen, und als man sie dennoch annahm, weigerten sie sich erst, zu erscheinen, und kamen nur aus Furcht, den letzten Schein ihres früheren Ansehens unter dem Volke zu verlieren. Der hl. Josaphat unternahm es in der zahlreichen Versammlung, den Primat des römischen Bischofs aus den liturgischen Büchern der schismatischen Ruthenen selbst zu beweisen,

und er löste seine Aufgabe so glänzend, daß die Schismatiker auch nicht einmal einen Einwand zu erheben wagten. Um den Sieg noch mehr zu vervollständigen, gaben die Mönche die ganze Beweisführung im Druck heraus [1]. Zahlreiche Bekehrungen erfolgten und die Schismatiker wagten keine Erwiederung.

Inzwischen hatte Rutski (1615) seinen Besuch ad limina Apostolorum gemacht und war von Paul V. auf das Huldreichste empfangen worden. Nach seiner Rückkehr bemühte er sich vor Allem, dem Basilianerorden eine feste, der kampfbewegten Zeit entsprechende Form zu geben, daher berief er seine Mitglieder im Sommer 1617 auf das Schloß Ruta bei Nowogrodek. Am 19. Juli traten sie zusammen und der Metropolit legte ihnen einen vollständig ausgearbeiteten Regelentwurf zur Berathung vor, der wohl in vielen Punkten die neueren abendländischen Ordensinstitute zum Vorbilde hatte. Er wurde wenig verändert angenommen, obgleich er dem Orden, dem alten ruthenischen Mönchsthume zuwider, eine starke Centralisation gab. Ein Proto-Archimandrit, auf lebenslänglich gewählt, sollte die ganze Verwaltung in seiner Hand haben und die Oberen der einzelnen Häuser ein- und absetzen dürfen; seine Wahl stand zwar dem Orden zu, aber er sowohl wie alle Glieder des Ordens blieben der Jurisdiction des Metropoliten unterworfen.

So schien der Basilianerorden fest begründet und der Metropolit konnte sein Augenmerk der weiteren Ausbreitung der Union zuwenden. Weißrußland wollte er vor Allem mit dem Bande der Einheit umschlingen. Freilich hatte auf dem Tage von Brest der damalige Erzbischof von Polock, Hermogenes (Gregorius), die Union mitunterzeichnet, aber als dieser bald nachher gestorben war, geschah wenig für ihre Durchführung in der Erzdiöcese. Sein Nachfolger Gedeon Brolnicki neigte eher zum Schisma hin. Jetzt war er hochbetagt und sein Tod konnte voraussichtlich nicht mehr lange ausbleiben. Rutski beeilte sich, ihm einen tüchtigen Coadjutor zu geben, der der Union in Weißrußland zum Siege verhelfen sollte, und seine Wahl konnte keinen Würdigeren treffen als den hl. Josaphat. In einer der letzten Sitzungen der auf Ruta versammelten Ordensbrüder proclamirte der Metropolit den Heiligen, wie sehr sich dessen Demuth auch sträubte, zum Coadjutor von Polock,

---

[1] „Vertheidigung der Einheit der Kirche oder Beweis, daß die griechische Kirche mit der lateinischen verbunden sein müsse.“ Wilna, bei Leo Mamowicz, 1617.

und weihte ihn den 12. November 1617 zu Wilna zum Bischof von Witebsk. Gerade sechs Jahre später, am 12. November 1623, sollte Josaphat in jener Stadt, deren Titel er führte, die Krone der Martyrer erringen.

Am 9. Januar des folgenden Jahres hielt Josaphat seinen feierlichen Einzug in Polock; der Adel, der Rath, die lateinische Geistlichkeit, vorab die Jesuiten mit ihren zahlreichen Schülern, die ruthenische Priesterschaft zogen ihm in feierlicher Procession entgegen. In Polock gab es keine Bruderschaft und so waren die Schismatiker daselbst bei weitem nicht so fanatisch, wie in Wilna. Freilich waren Vorurtheile über den „Seelenbezauberer“ im Umlauf; er wolle die Ruthenen zu Lateinern machen, hieß es. Aber bald zerstreute er dieselben, indem gerade er die alten Riten auf das Genaueste zur großen Erbauung des Volkes beobachtete. Alle Armen behandelte Josaphat als liebevoller Vater, während sein leiblicher Bruder, der seine neue Stellung ausnützen wollte, den Bescheid erhielt: „Die Güter der Kirche gehören den Armen.“ Eine solche Handlungsweise mußte ihm die Herzen gewinnen. Bald nach seiner Ankunft in Polock hatte er auch die Freude, den 90jährigen Erzbischof auf dem Sterbebette in die Einheit der Kirche aufzunehmen. Als Erzbischof erneuerte er die altehrwürdige Kathedrale, deren fünf Kuppeln den Einsturz drohten, wie denn überhaupt noch manche Kirche des Erzsprengels seiner Mildthätigkeit neuen Schmuck verdankte. Aber noch weit mehr dachte er daran, die Diener des Heiligthums im Geiste zu erneuern und sie zu jenem Tugendleben und jenem ernsten Eifer anzuleiten, den der priesterliche Beruf erfordert. Da hatte ihm die Nachlässigkeit seiner Vorgänger ein ungeheures Feld voll Dornen hinterlassen. Der Klerus in Weißrußland war gerade so verkommen, wie in den andern ruthenischen Ländern. Auch hier fand sich kaum eine Spur von dem einst so zahlreichen und eifrigen Ordensklerus; auch hier war der freilich zahlreiche Weltklerus ohne Wissenschaft und Eifer. Und wenn es nur das gewesen wäre! Aber an der Seite jener Popen, die einfach als Familienväter schlicht und recht, wie jeder andere Mann aus dem Volke, ohne einen Begriff von ihrem höheren Berufe lebten, gab es leider zu viele im tiefsten Laster versumpfte Menschen, Trunkenbolde, die selbst vor der Heiligkeit des Altares nicht zurückscheuten, Unwürdige, die dem Geize und der Simonie schamlos fröhnten! Mit aller Energie seines Charakters unternahm der hl. Josaphat die Abstellung dieser schreienden Mißbräuche. Zunächst durchreiste er seinen ganzen Erzsprengel, besuchte

sämmtliche Pfarreien und zeigte den Popen durch Wort und That die Pflichten eines wahren Hirten. Dann führte er jährliche Diöcesansynoden ein, zu deren Besuch er den Klerus strenge anhielt. Da unterrichtete er sie, wie ein Vater seine Kinder, in den ihnen leider nur wenig bekannten Wahrheiten der Religion, da suchte er durch glühende Ansprachen die Liebe zur Tugend und den Seeleneifer wahrer Priester in ihren Herzen zu entflammen. Natürlich machte die weite Entfernung es manchen Popen unmöglich, nach Polock zu kommen; so entschloß sich der eifrige Erzbischof, die Synoden auch in Witebsk und Mscislaw zu wiederholen, und damit die Frucht seiner Ermahnungen eine dauerhafte werde, schrieb er seine „Regeln der Priester“, die auch heute noch ein bleibendes Denkmal seiner Hirtensorge sind. Um der Unwissenheit unter den Priestern zu steuern, verfaßte der Heilige seinen Katechismus und machte dessen Studium dem Klerus zur Pflicht. Man braucht darin nur die klare und scharfe Behandlung der Frage über den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn zu lesen, um von der gründlichen theologischen Bildung des Verfassers überzeugt zu sein.

Eine solche Thätigkeit, gepaart mit dem Beispiele eines Heiligen, mußte die ersehnten Früchte tragen, und so sehen wir denn auch binnen wenigen Jahren ganz Weißrußland die Union annehmen. Mohilew allein, aufgehetzt durch eine Bruderschaft, blieb hartnäckig. Das Landvolk machte im Ganzen und Großen keine Schwierigkeit; man ließ ihm ja seinen alten gewohnten Gottesdienst, dessen Verlust es allein gefürchtet hatte. Bürgerschaft und Adel mußten belehrt werden, und der Erzbischof that es mit dem größten Eifer und dem gesegnetsten Erfolge durch Predigten, Disputationen, Privatgespräche und Verbreitung guter Controversschriften. Was ihm die Herzen ganz besonders gewann, war seine Demuth und seine Liebe. Auch als Erzbischof war er der Beichtvater der Armen, besuchte die Kranken, unterrichtete die Kinder und ließ sie, dem herrschenden Mißbrauche zuwider, frühzeitig zum Empfange der heiligen Sacramente vorbereiten. Mit Einem Worte, der hl. Josaphat verwandelte Polock und ganz Weißrußland in das festeste Bollwerk der Union, wie es der Metropolit bezeugte, und um die Gefahr einer Erneuerung des Schismas gründlich zu beseitigen, gab er sich alle Mühe, den alten, langgenährten Haß der Ruthenen gegen die Lateiner und ihren Ritus auszurotten. Auch hierin ging er wieder Allen durch sein Beispiel voran; so betheiligte er sich öffentlich an der Frohnleichnamsprocession der Lateiner, welche die griechische Liturgie nicht kennt, und

an dem vierzigstündigen Gebet, auch gab er seiner Liebe zu den Vätern der Gesellschaft Jesu, die den Schismatikern ganz besonders ein Dorn im Auge waren, den offensten Ausdruck.

Wir haben uns bisher bei unserer Schilderung der Wiedergeburt der ruthenischen Kirche vorzüglich in Lithauen und Weißrußland aufgehalten, wo das neue Leben am kräftigsten pulsirte, und es ist an der Zeit, daß wir unsern Blick auch dem Zustande der übrigen ruthenischen Sprengel zuwenden. Beinahe ein Vierteljahrhundert war nun seit dem Abschlusse der Union verflossen und zehn Jahre der Ruhe und des Friedens hatten ihr Gelegenheit gegeben, sich zu kräftigen und ihre Grenzen zu erweitern. In der That war, namentlich wenn wir den Umstand nicht aus dem Auge lassen, daß sich die Union erst einen eigenen neuen Klerus schaffen mußte, Großes und Schönes geschehen. Der Basilianerorden allein, der beim Abschlusse der Union todt war, zählte im Jahre 1620 bereits über 20 Klöster und nicht nur eifrige Mönche in großer Zahl, sondern schon seine eigenen, der lateinischen und griechischen Sprache kundigen Lehrer. Jetzt fingen die Arbeiter an, sich zu mehren, und auch die Ernte, die schon lange nur rüstiger Arme gewartet hatte, mußte bald in reichen Garben eingeheimst werden.

Vor Allem war es der Union gelungen, die Diöcese von Premysl, die seiner Zeit der Verrath Michael Kopystenski's der Einheit der Kirche entrissen hatte, wiederum zu gewinnen. Der unselige Apostat lebte bis 1612; bei seinem Tode versuchte der eifrige lateinische Bischof Stanislaus Siecinski, einen Unirten auf den ruthenischen Bischofssitz zu bringen. Trotz des heftigen Widerspruches einiger fanatischer Schismatiker, die sich bis heran mit Kirchengut bereichert hatten und nach der Wahl eines eifrigen und muthigen Oberhirten mit Recht unangenehme Einschränkung ihrer Habsucht fürchteten, drang er durch und war so glücklich, in Athanasius Krupecki einen würdigen und seeleneifrigen Mann zu finden. Athanasius war in der That das Vorbild eines für die Union kämpfenden Oberhirten, aber lange mußte er den Kampf fast allein führen, da es vollständig an tüchtigen Mitarbeitern fehlte. Endlich im Jahre 1620 konnten die Basilianer von Wilna ihm beispringen, und nun eröffneten sich die Tage einer reichen Ernte. Auch auf dem Stuhle von Wladimir war ein eifriger Mann Pociey nachgefolgt. Joachim Morochowski setzte das Werk des Metropoliten muthig fort, obgleich es auch ihm an geeigneter Hilfe fehlte und erst spätere Zeiten die Frucht seiner Arbeit einernten konnten. Susza, der in seiner Schrift De laboribus

Unitorum die Ausbreitung der Union darstellt, rechnet ihm zu besonderem Ruhme den Neubau der Kathedrale an, die Gründung des Capitels, die Stiftung von Schulen, die unter trefflichen Lehrern viel zur Ausbreitung der Union beitrugen, wie auch er selber in zahlreichen Synoden für die Besserung der Sitten und die Ausrottung des Schismas kräftig wirkte [1].

Nicht so glücklich war die Union in den Diöcesen von Pinsk und Luck. Die beiden Bischöfe, welche zu Brest mitunterzeichnet hatten, waren gestorben. Der erstere, Johann Hosol, hat, wie sein Nachfolger Sachowski, kaum eine Spur seiner Wirksamkeit in der Geschichte zurückgelassen, und auch von dem Letzteren, Cyrillus Terlecki, dessen Eifer wir beim Abschlusse der Union bewunderten, ist uns kaum etwas nach der Synode von Brest überliefert worden, so daß wir wohl annehmen müssen, er habe sie nicht lange überlebt. Sein Nachfolger im Hirtenamte aber muß so unbedeutend gewesen sein, daß die Chronisten es nicht einmal der Mühe werth fanden, uns seinen Namen zu nennen.

Besser stand es in der Diöcese von Chelm. Da hielt nicht nur Dionysius Zbirunski, der zu Brest mitunterzeichnet hatte, die Fahne der Union hoch, sondern auch sein Nachfolger Arsenius Andrzejowski widersetzte sich den von Lemberg und Volhynien her versuchten Angriffen der Schismatiker. Im Jahre 1620 bestieg dann Athanasius Pakosta, ein eifriger Basilianermönch, den bischöflichen Stuhl, und wenn auch noch augenblicklich über Mangel an Mitarbeitern, an klerikaler Bildung geklagt wird, so bessern sich doch die Zustände unter der Leitung dieses wachsamen Hirten zusehends.

So hatte sich durchweg in allen ruthenischen Provinzen um das Jahr 1620 die Union siegreich ausgebreitet; nur zwei Gebiete waren ihr noch verschlossen: Rothrußland und Kleinrußland. In jenem hatte sich nach dem Tode des berüchtigten Gedeon Balaban während der Wirren des Rokosz der heuchlerische Jeremias Tyssarowski des Lemberger Bisthums bemächtigt und dasselbe bisheran im Schisma festgehalten, während in diesem die alte, aber verfallene Metropole der Ruthenen, Kiew, sich vom ersten Augenblicke an auf das Feindseligste der Union widersetzte. Alle Anstrengungen Pociey's vermochten nichts gegen den Fanatismus der Ukraine. Rutski hatte zwar gleich nach seiner Inthronisation in Begleitung des hl. Josaphat den Muth gehabt,

[1] L. c. bei Harasiewicz, Annales Eccl. Ruth. p. 317.

den Sitz seiner Vorgänger aufzusuchen und von der altehrwürdigen Kathedrale feierlich Besitz zu nehmen; aber es mangelte ihm damals an Männern, denen er diesen gefahrvollen Posten mitten im Herde des Schismas hätte übergeben können. Noch im Jahre 1617 gab es kaum Unirte in Kleinrußland. Außer der Kathedrale besaß der Metropolit nur noch das kleine Kloster Wydubicz in Kiew, wohin er bald einige seiner Basilianermönche von Wilna verpflanzte, während das berühmte Höhlenkloster am Ufer des Dnjepr, die Wiege des Ordenslebens unter den Ruthenen, ganz in der Hand fanatischer Schismatiker war. Die unirten Basilianer waren den Saporoger Kosaken ein Dorn im Auge und es brauchte den Muth der Martyrer, diesen wilden Mordbanden in ihrer eigenen Heimath zu trotzen. Im Jahre 1618 verwaltete Anton Hrekowicz, ein eifriger Mönch dieses Klosters, das Amt eines Generalvicars und zog sich durch seine Predigten zu Gunsten der Union den Haß der Kosaken zu. Während einer Winternacht überfielen sie das Kloster, rissen Hrekowicz aus seinem Bette und schleiften ihn halb erdrosselt an den Dnjepr. Da schlugen sie an einer Stelle, wo der Fluß ganz besonders tief war, ein Loch in die Eisdecke, um den verhaßten Mönch hineinzustoßen. „Wodurch habe ich eine solche Behandlung verdient?" fragte der Basilianer. „Du bist ein Unirter!" schrie man ihm zu, „und willst unsere Religion verrathen," und sofort stieß man ihn in den eisigen Fluß. Hrekowicz faßte instinktiv den Rand des Eises und hielt sich einen Augenblick über Wasser; aber die Elenden zogen ihre Säbel und hieben ihm die Arme ab. „Rufe den Papst an," höhnten sie ihn, „rufe den Papst an, daß er dir zu Hilfe komme!" während die Wellen des Dnjepr schon den Leib des Blutzeugen mit sich trugen. Das war freilich eine vereinzelte Thatsache, aber sie zeigt, wie lebhaft noch in der Ukraine der alte schismatische Haß im Volke war, und wessen man sich diesem Volke gegenüber zu versehen hatte, zumal solche Verbrechen bei dem geringen Ansehen des Königs in den südlichen Grenzlanden ohne Strafe blieben.

Schwieriger jedoch als der alte, eingerostete Haß des Schismas machte die Lage der Union der Mangel an energischer Hilfe und Sympathie seitens der lateinischen Polen. Die Staatsmänner, die in den neunziger Jahren den Abschluß der Kirchenvereinigung schon aus politischen Beweggründen gewünscht und gefördert hatten, waren nicht mehr, und zudem war die Lage Rußlands, welches damals die ruthenischen Provinzen bedroht hatte, jetzt eine ganz andere. Die Kriege und Unruhen,

welche der Versuch des Kronprätendenten Demetrius veranlaßte, hatten das Czarenreich tief erschüttert, weit waren die polnischen Waffen vorgedrungen und beinahe wäre Moskau zu einem Vasallenstaat Sigismund' III. geworden. So dachte man nicht mehr so sehr daran, die Ruthenen durch das Band desselben Glaubens an sich zu fesseln, als vielmehr ihre Nationalität zu unterdrücken und sie in Polen umzuwandeln, und hiebei war die Union, welche den alten ruthenischen Ritus gewährte, eher ein Hemmniß als ein Mittel der Verschmelzung. Von dieser Seite hatte also die Union keine kräftige Unterstützung zu erwarten; im Gegentheile, der Senat und der Landtag wie die Minister des Königs bezeigten sich bald nach ihrem Abschlusse zu Brest eher feindlich als freundlich. Bekanntlich hatte man den Unirten für ihren Metropoliten und wenigstens einige ihrer Bischöfe Sitz und Stimme im Senate zugesagt. Heute noch schämen sich russische Geschichtschreiber nicht, diese Zusage als den einzigen Beweggrund anzugeben, der die „ehrgeizigen Verräther" Pociey und Rahosa zum Abschlusse der Union veranlaßt habe.

Wahrlich wäre dieses der Beweggrund gewesen, so könnte man nicht absehen, weßhalb diese Männer, obschon sie statt der versprochenen Ehre nur Hohn und Zurücksetzung ernteten, dennoch so treu an der verfolgten Union festhielten. Rom selbst wiederholte öfters die Forderung, man solle wenigstens dem unirten Metropoliten den Senat öffnen, aber die polnischen Senatoren konnten es nicht über sich gewinnen, einen ruthenischen Wladiken, und war er auch der Repräsentant von 10 Millionen, in ihrer Mitte zu dulden, wo doch jeder lateinische Bischof Sitz und Stimme hatte. So hielt man praktisch die versprochene Gleichberechtigung der beiden Riten!

Und nicht einmal der lateinische Episkopat nahm sich mit Wärme seiner ruthenischen Brüder an. Bitter beklagt sich Rutski in einer Denkschrift an die Propaganda über diese Kälte von einer Seite, von welcher die Ruthenen doch vor Allem Hilfe und Trost erwarteten: „Wenn uns ein Anliegen zu ihnen führt, so haben wir größere Mühe, vorgelassen zu werden, als ein einfacher Priester ihres Ritus. Sind wir denn nicht wahre Bischöfe der römischen Kirche? Wahrlich, unsere Herzen sind mitunter zum Brechen voll, und wenn wir auch diese lieblose Behandlung mit Muth ertragen, so sind wir doch Menschen und keineswegs frei von jeder Unvollkommenheit. Man muß sich wundern, daß eine solche Indiscretion uns bisan nicht von der heiligen katholischen Einheit losriß; aber mit der Barmherzigkeit Gottes wird sie das nie

vermögen, auch wenn man uns wie den Auswurf der Welt behandeln würde." [1]

Dieses traurige Verhältniß, welches, hervorgerufen durch nationale Eifersucht, zwischen dem lateinisch-polnischen und dem unirt-ruthenischen Klerus obwaltete, war zweifelsohne die größte Gefahr der Union. Werden ihre gekränkten Hirten in der That den Muth und die Kraft haben, bei einem Angriffe von Außen Alles einzusetzen für die Vereinigung mit Rom, die ihnen menschlich gesprochen nichts als den Hohn ihrer Stammgenossen einbrachte, ohne ihnen eine Anerkennung Seitens der Polen zu erwerben? Die Frage sollte bald gelöst werden, denn der Sturm, der über den Bestand der Union entscheiden sollte, stieg drohend empor, und die Lösung der Frage war des Metropoliten und seines heiligen Freundes würdig.

3. Der Sturm von 1620.

Schon die Ermordung des unirten Generalvikars Hrekowicz, welche wir oben erwähnten, war ein drohendes Zeichen des aufsteigenden Ungewitters. Keine Strafe folgte dem Frevel; so mußte den Saporogen die Ohnmacht des Königs klar werden und darin lag die Aufforderung zu neuen blutigen Thaten. Die wilden Raubschaaren von den Felsennestern des Dnjepr hatten damals einen ebenso kühnen als schlauen Führer in der Person des Hetman Peter Konascewicz. Schon seit 1610 stand er an der Spitze der Saporogen; es war ihm ein Leichtes, 30,000 Streiter unter seine Fahnen zu sammeln. Neben ihm verschwand der Hetman der Krone. Das war eine Macht, mit der die Staatsmänner von Warschau rechnen mußten, und Sigismund III. konnte sich Glück wünschen, daß er von dem gefürchteten Bandenführer im Jahre 1617 auf seinem Zuge gegen Moskau unterstützt wurde. Konascewicz führte damals dem Könige 20,000 Mann zu, welche die besten Dienste leisteten. Ruhmgekrönt kehrte er mit seinen Horden nach der Ukraine zurück; dieser Kriegszug scheint in ihm den Gedanken an eine Fürstenkrone geweckt zu haben, und wie sollte ihm auch eine solche unerreichbar sein, da er ja in dem nationalen Widerwillen der Ruthenen gegen die Polen eine starke Operationsbasis seines Ehrgeizes hatte?

---

[1] Informatio episc. Ruth. ad S. Congr. de Propaganda Fid. bei Harasiewicz, l. c. p. 289.

Zudem konnte er die religiöse Frage auf seine Fahne schreiben; der alte in der Ukraine noch so glühende Haß des Schismas gegen die Union würde dann, so hoffte er, die Ruthenen erst in Kleinrußland um ihn schaaren und von da aus mochte es ihm wohl gelingen, auch die anderen ruthenischen Provinzen mit in die national-religiöse Bewegung zu verstricken. Solche Pläne und Bestrebungen lagen in jener Zeit, wo in unserem Vaterlande der 30jährige Krieg eben seinen unseligen Anfang nahm, gewissermaßen in der Luft.

Konascewicz war übrigens klug genug, für die Ausführung seiner Pläne den günstigen Zeitpunkt abzuwarten, und dieser schien sich ihm zu bieten, als gegen Ende des Winters 1620 der Patriarch von Jerusalem auf seiner Rückreise von Moskau nach dem Oriente die Ukraine durchzog. Ein orientalischer Patriarch! Das Wort übte einen Zauber auf die schismatischen Ruthenen, und Konascewicz unterließ es nicht, durch geschickte Agenten den Enthusiasmus der Menge noch mehr zu steigern. Das ganze Land kam in Bewegung, Alles wollte den Nachfolger des hl. Jakobus auf dem Stuhle von Jerusalem begrüßen. Im Namen des Hetmans der Saporogen eilte ihm eine Gesandtschaft entgegen, die ihn einlud, den Weg über Kiew zu nehmen und ihm eine Ehrenwache von 1500 Mann für die Zeit seines Aufenthaltes unter den Ruthenen anbot. Hierdurch hatte Konascewicz das Herz seiner Landsleute gewonnen und sich offen zum Protector der schismatischen Kirche erklärt. Natürlich beeilte sich der Patriarch, die Einladung des Kosakenführers anzunehmen. Der Besuch war übrigens nicht so zufällig, wie es den Anschein haben sollte; wir werden weiter unten sehen, wie die Sache in Konstantinopel von weither geplant war und was man eigentlich wollte.

Am 23. März a. St. 1620 hielt der Patriarch Theophan IV. seinen feierlichen Einzug in die alte Metropolitenstadt Kiew. Eine ungeheure Menschenmenge, theils von Neugier angelockt, theils von religiösem Fanatismus getrieben, wogte in den sonst öden Straßen. An den Thoren hielt Konascewicz in der Mitte einer auserlesenen Schaar seiner Reiter. Beim Herannahen Theophans erschallte feierliches Glockengeläute, erdröhnte Kanonendonner und lange Reihen schismatischer Mönche und Popen bewegten sich in feierlicher Procession, Hymnen singend, dem Kommenden entgegen. So führte man ihn unter dem lauten Jubel des Volkes, das in seiner alten Liebe zum Orient fast anbetend sich in den Staub warf, zu einer der Hauptkirchen der Stadt, vor deren Eingang

man auf einer Bühne, Allen sichtbar, einen Thron für den Patriarchen errichtet hatte. Noch scheute man sich nämlich, den Gebrauch der alten ehrwürdigen Kathedrale zu ertrotzen, welche vom Könige als Eigenthum der Unirten erklärt war.

Als Theophan den Thron bestiegen hatte, trat Konascewicz auf die Stufen und dankte ihm im Namen des Volkes, daß er sich gewürdigt habe, dieses unglückliche Land zu besuchen, das seit so langer Zeit seiner orthodoxen Hirten beraubt sei. Dann folgte die Aufforderung, er möge sich des bedrängten Gewissens der Ruthenen erbarmen und etwas zum Heile ihrer Kirche thun. „Mein Vermögen, meine Güter, meine Macht und Alles, worüber ich zu befehlen habe, steht zu Ihren Diensten," so schloß der kühne Bandenführer seine Anrede an den Patriarchen, dann warf er sich dreimal vor ihm zur Erde und seinem Beispiele folgten die Saparogen und die unabsehbare Volksmenge. Man sieht, Konascewicz verstand sich darauf, in den Augen seiner Landsleute den Protector der orthodoxen Kirche zu spielen und die Flamme des religiösen Zwistes zwischen den alten Ruthenen und den zu den verhaßten Polen übergelaufenen Verräthern zu schüren. Seit diesem Tage redete man in der Ukraine nur mehr vom Kampfe für die verrathene Kirche, die der Patriarch mit Hilfe des großen Kosakenführers von der schmachvollen Union befreien wolle.

Noch am nämlichen Tage sprengten reitende Boten nach allen Richtungen hinaus, um den schismatischen Adel der Ukraine und der umliegenden ruthenischen Lande zu einer Versammlung nach Kiew zu entbieten, wo man mit dem Patriarchen das Wohl der orthodoxen Kirche berathen wollte. Sie kamen zahlreich und schon am 26. März konnte die Versammlung stattfinden. Die Saparogen hielten die Stadt und ihre Umgebung besetzt, jeden Augenblick bereit, mit blanker Waffe die Schismatiker zu vertheidigen, wenn die königlichen Beamten etwa Miene machen sollten, gegen den rebellischen Unfug einzuschreiten. Es brauchte nicht vieler Worte von Seiten des Patriarchen, um den Sturm zu entfesseln. Von allen Seiten wurden die maßlosesten Vorschläge gemacht: die Einen forderten einen offenen Krieg gegen die verhaßten Polen; Andere wollten den Mord sämmtlicher katholischer Bischöfe, gleichviel ob lateinisch oder unirt; wieder Andere forderten das Leben wenigstens der unirten Oberhirten. Aber vor Allen hatte der Metropolit Velamin Rutski durch seinen Eifer und den Erfolg seiner Arbeit den Haß der Schismatiker auf sich gezogen, und 70 verwegene Ukrainer schwuren ihm

den Tod. So hoch gingen gleich Anfangs die Wogen des Fanatismus, und es hätte nur eines Winkes des Patriarchen bedurft, so würden die wilden Horden jetzt schon sich zum offenen Religionskriege mit Polen gegürtet haben. Aber der schlaue Grieche wollte vorher, um des Sieges sicherer zu sein, auch die Schismatiker der anderen ruthenischen Provinzen zum gemeinsamen Kampfe aufrufen.

So trugen denn Sendboten seine Briefe in alle ruthenischen Städte bis hinauf an die Grenzen von Weißrußland und diese Briefe würzten süße Worte von dem „alten reinen orthodoxen Glauben" und scharfes Gift gegen die Verräther von Rom. Da zeigte es sich, daß die Schismatiker in den Städten noch zahlreich und vom alten Hasse beseelt waren, wenn sie auch seit den Wirren von Wilna in scheinbarer Unthätigkeit geschlummert hatten. Von allen Seiten eilten Abgesandte nach der Ukraine, um Theophan von der Bereitwilligkeit seiner Glaubensgenossen zu überzeugen; namentlich waren es die Bruderschaften und vorab die von Wilna, welche sich durch fanatischen Eifer auszeichneten. Der Grieche konnte sich bald überzeugen, daß alle Schismatiker in Polen nur auf einen Wink seiner Hand warteten, um den alten Kampf wieder aufzunehmen. Jetzt schon flammte er da und dort auf. In der Diöcese von Premysl wurde z. B. der unirte Basilianer Anton Butkiewicz am Altare von einem schismatischen Popen bei der Feier des Osterfestes erschlagen, so daß sich das Blut des Märtyrers mit dem Blute Christi vermischte.

Inzwischen hatte man auch in Warschau Kunde erhalten von den Vorgängen in den Grenzlanden. Der König, dem gerade jetzt jede Unruhe im eigenen Lande höchst unerwünscht sein mußte, wo ein Türkenkrieg bevorstand und er der Hilfe der Saparogen bedurfte, schickte dem Hetman der regulären Kosaken die Weisung, den unbequemen Griechen in höflicher Weise über die Grenze zu bringen. Aber Theophan ließ sich so leicht nicht verabschieden; sofort knüpfte er mit dem Könige und seinem Vice-Kanzler, dem lateinischen Bischofe von Luck (Andreas Lipski), Verhandlungen an, um Zeit zu gewinnen, bis der Schlag, den er im Stillen vorbereitete, geführt werden konnte. Im August glaubte man so weit zu sein; der Patriarch verkündete ganz unerwartet unter dem Jubel der Schismatiker, daß er gewillt sei, der orthodoxen ruthenischen Kirche eine neue Hierarchie, einen eigenen Metropoliten mit Suffraganen zu weihen, welche Mann für Mann Rutski und die unirten Bischöfe bekämpfen sollten. Dieser Schritt war in der That vollkommen geeignet,

dem Schisma, das mit dem Tode seiner Führer langsam zu erlöschen drohte, einen inneren Halt und die Möglichkeit der Fortdauer zu geben. Noch gefährlicher wurde die Maßregel durch die Wahl ebenso thatkräftiger als fähiger Männer. Den Metropolitansitz sollte Job Borecki besteigen, der Archimandrit des berühmten Höhlenklosters, ein gewaltthätiger, schlauer und bei den Schismatikern hochangesehener Mönch, ganz geeignet, der Widerpart Rutski's zu sein. Morochowski, dem unirten Bischofe von Wladimir, stellte man Kurcewicz gegenüber, den Sprossen einer ruthenischen Fürstenfamilie, der durch die Bande des Blutes mit den ersten Häusern der Ukraine verbunden war. Der gefährlichste aber vielleicht von allen Gegenwladiken war der gelehrte Meletius Smotrycki, das geistige Haupt der berüchtigten Wilnaer Bruderschaft, halb Protestant und halb Grieche, aber voll glühenden Hasses gegen die Union. Ihn stellte man dem hl. Josaphat gegenüber, denn in Weißrußland, wo unter der Aussaat des eifrigsten unirten Bischofs die Union der reichsten Ernte entgegensah, sollte die entscheidende Schlacht geschlagen werden. Wenn es gelang, Josaphat zu besiegen, so wurde auch Rutski in seinen Sturz verwickelt, und waren einmal diese beiden Männer überwunden, so hoffte man mit den übrigen unirten Bischöfen leichten Kaufes fertig zu werden. Die übrigen schismatischen Hirten sind mit Ausnahme des Wladiken für Premysl, Isaak Kopinski, der nicht ohne Thatkraft nnd Talent war, der Erwähnung nicht werth; „sie zeichneten sich", nach dem Zeugnisse eines Zeitgenossen, „nur durch grobe Laster aus".

Am 15. August fand in der Kirche des Höhlenklosters bei verschlossenen Thüren die Weihe statt. Während dann die Neugeweihten noch um den Patriarchen in Kiew versammelt blieben, verkündeten Rundschreiben den Schismatikern in Wilna und in allen andern Städten, „daß die Tage der Trauer für die ruthenische Kirche zu Ende seien, daß sie das Joch der Lateiner abgeschüttelt haben und neue, orthodoxe, dem Patriarchen von Konstantinopel unterthänige Hirten sich der lange verlassenen und verrathenen Heerde annehmen würden." Groß war der Jubel unter den Schismatikern, und schon glaubte man den Tag gekommen, an dem man sich durch einen kühnen Handstreich der Unirten entledigen könnte, um dann die vollendete Thatsache durch den Landtag und den König anerkennen zu lassen. Allerwärts rührten sich die Bruderschaften; die alten vom Fürsten Ostrogski geknüpften Verbindungen mit den Reformirten wurden erneuert und im Hintertreffen ordneten sich die Saporogen, um nöthigenfalls mit gewaffneter Hand von

Sigismund die Anerkennung der neuerstandenen schismatischen Kirche zu erzwingen.

In der That war gerade damals die Lage des Polenkönigs eine mehr als schwierige. Fast zugleich mit den Nachrichten aus der Ukraine traf in Warschau die Trauerkunde von der unglücklichen Schlacht von Cecora ein, wo die Blüthe des polnischen Adels mit dem alten Hetman Zolkiewski gefallen war. Gereizt erklärte nun die Pforte an Polen den Krieg und der Islam rüstete sich, um das alte Bollwerk der Christenheit zu vernichten. Der junge Osman, der soeben den Thron Mahomet' II. bestiegen, träumte von einem Christenkriege, der den Ruhm Soliman des Großen verdunkeln sollte. Bethlen Gabor war es, der aus Rache für die polnische Diversion, welche ein Jahr (1619) vorher seinen Angriff auf Wien und Ferdinand II. durchkreuzt hatte, wider Sigismund III. den Türken hetzte. Dem Siebenbürgen boten die Reformirten in Polen die Hand, und es soll damals sogar die Ermordung des Königs und seiner Söhne geplant gewesen sein, um Bethlen die Polenkrone anbieten zu können. Gleichzeitig bedrohte der Schwede Gustav Adolph die Nordgrenze des Reiches, um Livland und die Gestade des Baltischen Meeres von Polen loszureißen. Es bedurfte keines besonderen politischen Scharfblickes, um die Anwesenheit des griechischen Patriarchen in der Ukraine und die Wirren, die er daselbst anzettelte, als den Versuch zu erkennen, dem katholischen Könige von Polen die Brandfackel des Bürgerkrieges in dem Augenblicke in das Land zu werfen, wo von Nord und Süd auswärtige Feinde ihre Heere gegen seine Grenzen schickten.

In Warschau war daher die Entrüstung wie die Verlegenheit über die Vorgänge in Kiew groß. Das Schicksal des Landes lag in der Hand des Kosakenführers Konascewicz; wenn es ihm gefiel, mit seinen gefürchteten Horden sich jetzt auf die Polen zu stürzen, so schien der Untergang des Reiches entschieden. Es gereicht Sigismund III. zur Ehre, daß er auch in dieser schwierigen Lage die Union nicht zum Opfer bringen wollte. Obschon nur mit der Hilfe der Saporogen der Kampf gegen die Pforte mit Aussicht auf Sieg bestanden werden konnte, erklärte der König gleichwohl in einem Rundschreiben an alle ruthenischen Städte die zu Kiew neugeweihten Wladiken als Hochverräther, die man verhaften und nach den Gesetzen des Reiches aburtheilen solle, und forderte den Metropoliten Rutski auf, die Frevler mit dem Banne zu belegen. Wenn auch dieser königliche Erlaß nach polnischem Gebrauche mehr Drohung als Strafe war, so beweist er doch den Willen Sigismunds,

sich durch kein Zugeständniß die Gunst von Konascewicz zu erkaufen. Das zeigte sich noch deutlicher auf dem Reichstage, der sich eben jetzt, zu Anfang des Winters 1620, in Warschau versammelte. Die Schismatiker waren vollzählig herbeigeeilt und hatten sich mit den reformirten Boten geeinigt; so bildeten sie eine mächtige Fraction und zeigten sich entschlossen, dem Könige die Anerkennung der schismatischen Bischöfe abzutrotzen. Den Unirten aber war es nicht gelungen, auch nur einen Boten in den Landtag zu schicken, und die Lateiner zeigten sich frostiger denn jemals. Glücklicher Weise verdarben die Schismatiker sich selber das Spiel durch maßlosen Stolz. Konascewicz war mit dem auf seinen fürstlichen Namen pochenden Eindringling Kurcewicz gekommen und versprach vor dem Könige und dem versammelten Landtage, mit 60,000 Saporogen ohne einen Heller Sold gegen die Türken zu ziehen, wenn man die neugeweihten Bischöfe anerkennen und ihnen die Verwaltung der ruthenischen Kirche übergeben wolle. Sonst, fügte er mit Nachdruck bei, stehe er bei der erregten Stimmung seiner Leute für Nichts. Diese drohende Sprache in dem Munde eines Saporogen mißfiel dem hohen polnischen Adel, der sich wohl der Freibeuter von den Dnjeprinseln bedienen wollte, keineswegs aber gewillt war, sich von ihnen regieren zu lassen. Doch mußte sich der König, Angesichts der Gefahr, zu einer begütigenden Antwort herbeilassen; es handle sich für den Augenblick, sagte er ausweichend, nicht um die Religion, sondern um den Krieg, und das Urtheil gegen die neugeweihten Wladiken solle bis zum folgenden Landtage suspendirt sein, der schon nach wenigen Monaten zu Anfang 1621 sich abermals in Warschau versammeln würde.

Vor Allem wollte man nun des lästigen Griechen los sein, der die Saporogen fanatisirte. Man sandte einen Bevollmächtigten an ihn mit einem Schreiben Sigismunds, das zwar keinerlei Drohung enthielt, aber vielleicht waren die mündlichen Mittheilungen bedenklicher Natur. Jedenfalls eilte Theophan in der größten Eile von Kiew nach der festen Kosakenstadt Trechtymirow und von da über die Grenze nach Konstantinopel. Übrigens war der Zweck seiner Sendung in der Ukraine erreicht: neue schismatische Bischöfe waren geweiht, die Bruderschaften hatten den alten Krieg mit neuem Muthe begonnen und die Kosaken sich zur stehenden Armee der schismatischen Kirche erklärt. Scheidend noch machte er es den Saporogen und ihrem Führer zur Pflicht, die Union mit allen Mitteln, auch mit offener Gewalt, zu bekämpfen.

Während nun im Laufe des Winters die Lage an den Grenzen

immer drohender wurde, eilten die schismatischen Bischöfe, sich in den Besitz ihrer Diöcesen zu setzen, da ja die strenge königliche Verordnung für den Augenblick suspendirt war. Mit der Zuversicht einer legitimen Forderung traten sie allerwärts auf. Die ruthenischen Städte boten das Bild der größten Aufregung, man hielt Versammlungen, erließ Aufrufe, bot Adressen zur Unterschrift: Alles unter der Leitung der Bruderschaften und zu Gunsten der „Orthodoxie". Die Unirten, die sich wie durch einen Zauberschlag mitten aus dem Frieden in diesen Kampf verwickelt sahen, wußten Anfangs kaum, wie ihnen geschah. „Volk und Klerus, welche neulich die Union angenommen hatten," schreibt ein zeitgenössischer Chronist, „waren so betroffen, daß sie nicht wußten, was sie thun und denken sollten." Die unirten Bischöfe konnten sich unter der aufgehetzten Menge nicht mehr zeigen, ohne den größten Beschimpfungen ausgesetzt zu sein, und kein Ansehen königlicher Beamten war im Stande, sie davor zu schützen.

Was thaten in diesem Sturme der Metropolit Rutski und seine Mitbrüder im Hirtenamte? Sie hielten, wie es katholischen Bischöfen ziemt, treu aus bei ihren Heerden und suchten nach Kräften die einbrechenden Wölfe zurückzuweisen; sie warnten vor den Fallstricken des Feindes und beschworen ihre Untergebenen, auch trotz der frostigen Behandlung seitens der Lateiner doch treu zu bleiben in der kirchlichen Einheit; sie wandten sich zeitig an den König um seinen Schutz, und wahrscheinlich ist beredten Briefen des Metropoliten, auch wenn sie uns nicht mehr erhalten sind, mit die feste Haltung des Königs zu verdanken, die wir bei dem Landtage von 1620 bewunderten.

Jetzt aber, wo zu Anfang 1621 die Landboten abermals nach Warschau eilten, treffen wir auch den Metropoliten und mit ihm seinen heiligen Freund Josaphat in der Hauptstadt, um in der entscheidenden Stunde Alles zum Schutze der Union zu wagen. Denn daß es dießmal die Schismatiker im Bunde mit den Reformirten, die äußerst schwierige Lage Polens benützend, darauf abgesehen hatten, ihr den Todesstoß zu geben, lag auf der Hand. Aber was konnten die unirten Prälaten thun, da sie weder im Landtage noch im Senate Sitz oder Stimme hatten? Sie mußten sich damit begnügen, bei den Senatoren und Landboten um die Unterstützung ihrer gerechten Sache zu betteln und das war ein hartes Geschäft. Die Polen zeigten sich frostig wie immer, und am schmerzlichsten war es, von lateinischen Prälaten mit Achselzucken oder gar mit Vorwürfen abgefertigt zu werden. Man sagte dem Me-

tropoliten in's Gesicht, er sei der Störefried im Lande und die Union sei ein öffentliches Unheil. Schrieb doch damals sogar der lateinische Bischof von Krakau, Martin Szizkowski, ein Mann, dessen Seeleneifer und Verdienst im Kampfe gegen die Häretiker in seiner Diöcese sonst über jedes Lob erhaben ist, unter dem Eindrucke der ruthenischen Wirren nach Rom: „Einige Ruthenen sind vor wenigen Jahren in den Schooß der ruthenischen Kirche zurückgekehrt; aber wir sehen nun, daß diese Vereinigung uns mehr Schaden als Nutzen brachte. Wir haben allen Grund zu fürchten, daß diese Rasse, die kaum vernunftbegabt ist, im Staate um der Religion willen Unruhen veranlassen wird." Zu einer solchen Sprache konnte sich damals ein katholischer Bischof durch nationale Antipathie hinreißen lassen! Man mag hieraus den Schluß ziehen, wie schmerzlich und bitter Rutski und seinen Gefährten die Tage in Warschau geworden sind.

Aber für alle Kälte seitens der übrigen Polen entschädigte sie in etwa das Entgegenkommen des Königs und der liebevolle Eifer des apostolischen Nuntius. Gleich Anfangs erklärte Sigismund III.: „Er wolle lieber sterben, als zu einer Maßregel seine Hand bieten, welche der Ehre Gottes zuwiderlaufen würde." Ja er selbst verwies den lateinischen Bischöfen ihre geringe Theilnahme und bewährte sich in Allem als Anwalt der Union. Und wo möglich noch eifriger zeigte sich der Nuntius Diotallevi. Obgleich an einer Krankheit hinsiechend, die ihm kurze Zeit nachher den Tod bringen sollte, achtete dieser liebevolle Prälat keineswegs auf die fühlbare Abnahme seiner Kräfte, sondern that mit dem Opfermuthe eines Heiligen Alles, um den Muth Rutski's zu beleben. Im kältesten Winter pflegte er sich Abends neun oder zehn Uhr noch von seinem Schmerzenslager zu erheben, um sich halbtodt in die Versammlungen der Bischöfe oder der königlichen Beamten zu schleppen, so oft er nur hoffen konnte, etwas zu Gunsten der Union zu thun.

Die stets wachsende Gefahr von Außen nöthigte endlich den König, den Landtag zu eröffnen, und sofort brachten Schismatiker und Reformirte die ruthenischen Wirren zur Sprache, indem sie erklärten, sie würden an keiner anderen Berathung Theil nehmen und zu Nichts ihre Hilfe gewähren, bevor die Religionsfrage gelöst, d. h. die Union gesprengt sei. „Gefährlicher als die Türken," schrieen sie, „seien diese Unruhen im Inneren; man müsse ein Ende mit ihnen machen." Der König hatte gut erwiedern, nicht um Religionszwiste, die man zu gelegenerer Zeit schlichten könne, sondern um das Wohl des Staates handle

es sich jetzt; man hörte ihn nicht und schrie nur um so lauter nach Regelung der ruthenischen Kirche. Um einem tumultuarischen Bruche des Landtages zuvorzukommen, mußte man sich endlich bequemen, die Klagen der Schismatiker anzuhören. Sofort trat ihr Führer Drewinski, der Präfect der Wilnaer Bruderschaft, auf (ihn nennt der russische Geschichtschreiber Solowiew) und bezeichnete, den Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellend, Rutski und seine Gefährten als die ewigen Widersacher des Friedens und der Einheit im Reiche, und forderte laut die Unterdrückung der Union; sie mache ja dem Lande nur Schwierigkeiten, könne doch nicht durchgeführt werden und gebieterisch verlange die Politik in diesem Augenblicke ihre Auflösung.

Obwohl der Metropolit kein Mitglied der Versammlung war, hatte ihn der König doch eingeführt, um ihm die Gelegenheit zu geben, die Angriffe der Schismatiker zu widerlegen und die Union Angesichts der Landesvertretung zu vertheidigen. Rutski erhob sich also und schleuderte vor Allem die Klage über Friedensbruch auf Theophan und seine Sippe zurück, vor dessen Ankunft ja der schönste Friede unter den Ruthenen geherrscht habe. Wer es denn sei, der jetzt, die Noth des Vaterlandes ausnützend, mit einer Empörung der Saporogen drohe, der den Kirchen- wie den Staatsgesetzen zum Hohne eine neue Hierarchie geschaffen? Nach dieser Einleitung schilderte Rutski die Vortheile der Union. Er erinnerte an die leidigen Vorurtheile, welche Polen und Ruthenen zum Schaden des Reiches entzweiten, und zeigte, wie gerade die Union diesen Zunder der Zwietracht auslösche; den Beweis liefern die Städte, wo dieses Werk der Einigung Wurzel gefaßt habe. Man hatte die Durchführung der Union eine Unmöglichkeit genannt. Dieser Behauptung gegenüber zählte der Metropolit ihre Fortschritte seit dem Tage von Brest auf; wie gerade die Angesehensten unter den Ruthenen sich ihr angeschlossen, wie mehrere Städte ihr vollkommen beigetreten, keine sich ihr völlig verschlossen habe, wie alle Bischöfe mit Ausnahme des Lemberger mit dem apostolischen Stuhle vereinigt seien; wie die Genossenschaft der reformirten Basilianer sich von Tag zu Tag blühender entfalte und mit dem Schwerte des Wortes und dem Feuer ihres Eifers immer neue Anhänger der Union erwerbe. „Das sind die Waffen," so schloß Rutski seine begeisterte Rede, „das sind die Waffen, mit denen wir der Union die Städte eroberten, von denen ihr sagt, wir hätten sie mit Gewalt bezwungen. Man wirft uns Blutdurst vor. Wo sind denn unsere Opfer? Wo, wann, unter welchen Umständen haben wir Jemanden hingewürgt?

Man beschuldigt uns, und wir sind es, die wir einen unserer Mönche beweinen, der durch unsere Ankläger gemordet wurde. Wo sind unsere Soldaten? Sieht man denn nicht, daß wir gezwungen sind, uns zu verbergen und von Schlupfwinkel zu Schlupfwinkel zu fliehen, um nur unser Leben zu sichern? Siebzig Mörder sind auserlesen, die uns nach dem Leben trachten, mir und den Meinen, und sie heften sich Tag und Nacht an unsere Fersen. Man will uns von unsern Bischofsstühlen vertreiben, aber ich nehme Gott und Euere Majestät zu Zeugen: man wird uns eher das Leben rauben, als unsere Heerde. Je zahlreicher und mächtiger unsere Feinde sind, desto mehr wird uns die Hilfe des Himmels und die Hingabe unserer Kinder beschützen. Man schmeichelt sich, der Friede werde im Reiche hergestellt sein, wenn man uns unsere Würde und vielleicht unser Leben nimmt. Das ist Irrthum! Wie unsere Feinde recht gut wissen, würden sich die Unirten in Masse erheben zum Schutze für ihren Herd und ihre Altäre, und man würde dann sehen, daß ihre augenblickliche Ruhe keineswegs, wie unsere Feinde behaupten, ein Zeichen ist, daß sie mit uns gebrochen haben. Doch genug von diesen Menschen und ihren Ränken gegen alle Gutgesinnten! Und weßhalb sind wir denn in einem katholischen Reiche, unter einem katholischen Könige unserer Güter, ja unseres Lebens nicht sicher? Weil wir katholisch sind und uns Katholiken nennen!"

Die Worte des eifrigen Metropoliten fanden einen Widerhall in der Versammlung, und die energische Antwort des Königs, der sich entschlossen erklärte, lieber seine Krone zu verlieren, als der Kirche das leiseste Unrecht zufügen zu lassen, endete für diesesmal den Streit gegen die Union im Landtage. Die Schismatiker wagten doch nicht, ihrer Drohung gemäß, mit dem Könige offen zu brechen; sie wollten erst in den Provinzen die Union besiegen und dann in Warschau mit um so größerem Nachdrucke ihre alte Forderung, die Union zu sprengen, wiederholen. Während nun ganz Polen sich auf den Türkenkrieg vorbereitete, dachten sie nur an ihr Ziel, und noch vor Schluß des Landtages mußte der hl. Josaphat nach Weißrußland eilen, um womöglich seine Diöcese aus den Schlingen seines schismatischen Gegners Smotrycki zu erretten. Es sollte dem Heiligen gelingen, aber nur um den Preis seines Blutes.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Das Ideal der Kunst.

Ein Vortrag.

(Schluß.)

Aus dem Objecte der Kunst ersahen wir, daß die Vollendung des Gehaltes auf dem reinen, edlen und zwar religiösen Grundton beruhen muß.

Zu demselben Schlusse zwingt uns, wie wir oben angedeutet haben, das übereinstimmende Gefühl, der Überlieferungsglaube der meisten alten Culturvölker über den Ursprung der Kunst. Fast bei allen finden wir mit mehr oder minder Klarheit die Ansicht ausgesprochen, daß der Künstler und vorzüglich der Dichter sein Talent als eine besondere göttliche Gabe anerkennen muß, mehr als alles Andere, das Gott einem Menschen verlieh. Und deßhalb, sagen sie, müssen auch die Werke des Künstlers mehr als alles Andere diesem erhabenen Ursprunge entsprechen.

Mit welchem Rechte sie der Kunst jenen Ursprung beilegten, das lassen wir dahingestellt; uns genügt, in dem poetischen Gewande jener Sagen die allgemeine Meinung der Menschheit ausgesprochen zu finden, welche vermöge und kraft des Zusammenhanges der Kunst und des Künstlers mit der übersinnlichen Welt von der Kunst und dem Künstler eine heiligende, fast priesterliche Thätigkeit verlangte. Wie die Kunst vom Himmel stammte, sollte sie auch durch des Künstlers Wirken die Menschen zum Göttlichen erheben.

„Vom Himmel stammt sie,
Zum Himmel flammt sie“ u. s. w.

Wir können hier unmöglich die Sagen aller Völker im Einzelnen besprechen, und beschränken uns daher auf die Väter jeder Kunst, die Griechen, und unsere eigenen Vorfahren, die alten Germanen mit ihren Brüderstämmen.

Es fehlte bekanntlich den Griechen nicht an Göttern, und so ward es ihnen nicht schwer, auch für die Kunst des Gesanges eine besondere Gottheit zu finden. Bemerkenswerth aber ist es, daß dieser Gott in ihrer ganzen Mythologie einer der gefeiertsten ist, und daß sie ihm nicht einfachhin ein Protectorat über die Dichtkunst beilegten, sondern daß sie

geradezu annahmen, jeder Dichter besitze seine Gabe nur durch positive Einwirkung Apollo's. Nach Hesiod ergötzte anfangs nur Apollo durch seinen Gesang die im Olymp versammelten Götter. Erst später theilte er auch einzelnen bevorzugten Lieblingen diese Gabe mit, auf daß sie als geweihte Priester die Verehrung gegen die Götter durch das Lied in den Herzen der Menschen entfachten. „Denn," schließt Hesiod, „von den Musen und dem Fernhintreffer Apollo stammen die Sänger auf Erden und Citharaspieler." Und Plato sagt: „Nicht durch Kunst dichten die Sänger, sondern durch göttliche Kraft; die schönen Gedichte sind nichts Menschliches, noch stammen sie von den Menschen; sie sind Göttliches und stammen von den Göttern; die Dichter aber sind nichts anderes als die Dolmetscher der Götter." [1]

Aus diesem Grunde erklärten die Alten sich auch die wunderbaren Wirkungen, welche z. B. Orpheus durch sein Spiel hervorrief, da er in den leblosen Wesen Leben erweckte und die Schrecken der Hölle besänftigte. Daher behaupten sie ebenfalls, daß jene alten und berühmten Männer grauer Vorzeit, welche zuerst die Anfänge der Civilisation auf den Boden Griechenlands verpflanzten, nur durch die von Gott verliehene Gabe des Gesanges die Herzen der früheren Bewohner veredeln und bilden konnten. Daher endlich erklärt sich das Ansehen, welches die Sänger genossen, die an der Tafel der Fürsten und Könige den Ehrenplatz einnahmen, und in die Heldenthaten, welche sie erzählten, die weisesten Rathschläge und die Gesetze der Götter verflochten. Nicht selten führt uns Homer dergleichen Sänger vor und legt ihnen in den Mund, was er selbst im Herzen fühlte. Eines der schönsten Beispiele dieser Art findet sich in dem VIII. Buche der Odyssee. Wir müssen auf einige Einzelzüge daraus besonders aufmerksam machen, weil sie so recht den damaligen Volksglauben über den Ursprung der Dichtkunst kennzeichnen.

Odysseus hat die Insel der Kalypso verlassen und ist an Phäakia gestrandet. Athene hatte das Herz der Bewohner gastfreundlich gestimmt, so daß ein festlicher Empfang des Fremdlings am Hofe Königs Alkinous harrte. Bei dem Mahle ward auch der Sänger herbeigerufen, der blinde Greis Damodokus, damit er durch die Würze des Gesanges der Gäste Herz erhebe und erfreue (VIII. 39). Also redet zu diesem Zwecke Alkinous den Herold an:

---

[1] Jon. cap. V.

„Auch rufe den göttlichen Sänger
Damodokus, denn wahrlich ein Gott nur verlieh ihm die Gabe,
Welche die Herzen beglückt, wenn ihn die Begeist'rung entflammet."

Sofort gehorcht der Herold:

„Und führte herbei den theueren Sänger,
Ihn, dem die Muse gewogen, dem Gutes sie schenkte und Böses,
Denn sie beraubt' ihn der Augen, doch gab sie ihm liebliche Bilder."

Inmitten der Gäste auf einem mit silbernen Nägeln verzierten Stuhle erhält der blinde Greis den Ehrensitz. Dann reicht ihm der Herold die Zither und Damodokus beginnt sein Lied. Als er geendet, läßt Alkinous den Sänger herrlich bewirthen und umarmt ihn mit Ehrfurcht und Liebe:

„Denn es sind die Sänger geschätzt bei den Erdebewohnern,
Würdig der Achtung und würdig des Ruhmes, denn ihnen verliehen
Göttliche Musen das Lied, die hold sind jeglichem Sänger."

Mehr als zur Genüge geht aus diesen Stellen hervor, wie Homer, der Vater der griechischen Mythologie, über den Ursprung der Dichtkunst dachte. Da er in seiner Ilias und Odyssee zugleich die ganze Götterlehre der Griechen niederlegte, so stimmen alle folgenden Dichter in dieser Ansicht mit ihm überein. Für sie alle möge deßhalb Pindar sprechen, welcher in einer bekannten Strophe denselben Grundgedanken ausdrückt und zugleich in herrlicher Weise die Macht des Gesanges schildert:

„Goldene Leier, nur des Apoll und der dunkellockigen Musen eigenster Besitz! Dir entströmt der Rhythmus des Gesanges, aller Festfreude Anfang; die Sänger lauschen deinen göttlichen Klängen, wenn du anstimmst den Reigen des Chores. Du löschest den treffenden Blitzstrahl des ewigen Feuers, und es ruht auf Jupiters Scepter der Adler, und läßt schlaff niedersinken seine sonst schnellen Flügel, er, der König der Vögel. Denn also besänftigen die Geschosse deiner Töne die Herzen der Götter durch die Kunst der begeisterten Musen, die in Apollo's Nähe verweilen." [1]

„Die Sonne Homers hat auch über die Eisberge des Nordens ihren Glanz und über die bereiften Thäler ihre Edelsteine ausgestreut," sagt Wilh. Grimm in seinen „Altdeutschen Wäldern". „Auch sie, die unter den mächtigen Eichen Germaniens und an den blauen Seen Scandinaviens ihre vorübergehenden, stets wechselnden Wohnsitze auf-

---

[1] Pythia. I. v. 1—12; 20—24.

schlugen, besaßen die Gabe des Gesanges. Ein Gott hatte sie ihnen gegeben."

„Und der Gott Heimdall," heißt es in der nordischen Edda, „kam auf seinen Wanderungen nach Süden hin. Der Süden ward bewohnt von dem Vater und der Mutter. Die Mutter nahm ein goldgesticktes Linnen und breitete es über den Tisch. Dann holte sie Brode von dem feinsten Mehle und setzte sie auf das Tuch. Sie stellte daneben die silberverzierten Schüsseln, mit Wildpret beladen, und die Humpen von edlem Metalle. Drei Tage blieb der Gott in der Hütte. Da geschah es, daß die Mutter von einem Knaben genas; sie wickelte ihn in Seide, der Gott wusch ihn in geheiligtem Wasser und gab ihm den Namen ‚Jarl', d. h. der Freie . . . Heimdall nahm ihn zu seinem Kinde an und l e h r t e ihn die R u n e n und gab ihm edlen Besitz und Schlösser zum Erbtheil." [1]

Zum Verständniß dieser Stelle muß man im Auge behalten, daß in der Edda der Gesang gewöhnlich mit dem Namen „runa" bezeichnet wird, oder, was gleichbedeutend galt, mit „liod". Wenn also der Gott den Jarl die Runen lehrte, so soll das heißen, er gab ihm die Gabe des Gesanges.

Noch deutlicher redet eine andere Sage der neuen Edda für unsere Behauptung, daß die Völker des Nordens die Dichtkunst für ein Geheimniß der Götter hielten, und wo dieselbe bei einem Menschen sich fand, sie als ein Geschenk der Götter ansahen. Nach dieser Sage lebte im Anfang der Zeiten ein Mann göttlichen Ursprungs mit Namen Kvasir. Dieser besaß die Gabe des Wortes. Ihn tödteten Zwerge und fingen sein Blut in Becken auf. Sie mischten es zu einem wunderbaren Trank, der die Kraft hatte, die Dichtkunst den Herzen einzuflößen. Odin erfuhr dieses und es gelüstete ihn nach dem seltsamen Schatze. Er stieg zur Erde nieder, drang in die Höhle der Zwerge ein und schwang sich mit dem Tranke wieder in Gestalt eines Adlers zum Himmel auf. Dort trank er und ward seitdem der Erfinder des Gesanges genannt. Fortan redete er nur mehr in Gesängen und seine Worte bezauberten Aller Herz. Er vererbte die Macht auf Bragi, seinen Sohn, und Saga, seine Tochter. Bragi ward der Gott des Liedes genannt, der Sänger mit dem Barte, der erste der Dichter. Er theilte die Gabe den niedern Göttern mit und von diesen kam sie auch zu den Menschen. Aber nur

---

[1] Edda Saemundar. T. III. Rigsmal.

die Priester waren ihrer kundig; in Gesängen beteten sie beim Opfer, Verse waren ihre Zauberformeln und ihre Worte, in Alliteration gebunden, bändigten Winde und Stürme [1].

Selbst noch im Christenthum konnte man diese Anschauungen nicht ganz verläugnen; auch da noch ehrte man in den Scalden die Gabe als göttlichen Ursprungs, wenn auch nicht mehr in dem heidnischen Sinne. Große Privilegien wurden dem Scalden zu Theil; wie bei den Griechen hatte er an der Tafel den Ehrenplatz. Schwere Strafe wartete dessen, der dem Sänger im weißen Haare und langen Barte den Eingang unter sein Dach verwehrte. Das Gesetz der ripuarischen Franken bestrafte den mit vierfachem Entgelt, welcher dem Sänger die Rechte verletzen würde: denn der Scalde ist der Mann von erhabenen Gedanken und sein Gedächtniß kennt die Fülle des Liedes [2].

Es darf uns daher nicht wundern, wenn in den beiden größten Volksepen unseres Vaterlandes, in den Nibelungen und dem Gudrunliede, den Gesängen der beiden Helden Volker und Horrant Wirkungen beigelegt werden, welche sich nur durch den einmal angenommenen göttlichen Ursprung der Dichtkunst erklären lassen. Volker, der lustige Fiedler, versteht es, am wilden Hofe Etzels den Saiten der Harfe Töne zu entlocken und dabei Weisen zu singen, daß die rauhen Krieger Speise und Trank vergessen und in süße Träume versinken. — Im Gudrunliede aber erhebt der Normannkönig Horrant, als er am Hofe König Hagens in Irland weilt, einen weithinschallenden Gesang, daß die Glocken nie so rein geklungen haben, daß die Werkleute nicht mehr zu arbeiten vermochten und die Siechen nicht mehr krank zu sein sich dünkten, daß die Thiere im Walde ihre Weide stehen ließen, und die Würmlein, die im Grase gehen, und die Fische, die in der Woge schwimmen, innehielten auf ihrer rastlosen Fahrt.

Doch nicht nur die Heiden hegten solche Anschauungen, selbst in der Geschichte des auserwählten Volkes und in den hl. Büchern des alten Testamentes finden wir Stellen genug, die eine ähnliche Auffassung des himmlischen Ursprungs der Kunst begünstigen.

Moses, der unter dem Einflusse des heiligen Geistes die Geschichte des hebräischen Volkes schrieb und in sie die Anfänge der Geschichte des ganzen Menschengeschlechtes niederlegte, empfing, als der Herr ihm die

---

[1] Edda, von Snorre, 82—87.

[2] Beowulf, im Anfang.

Zunge löste und ihm den hohen Beruf ertheilte, Führer des israelitischen Volkes zu sein, zugleich die Gottesgabe der Poesie. Davon zeugt der herrliche Siegesgesang nach dem Übergang des rothen Meeres; noch directer aber sein letzter Lobgesang vor seinem Hinscheiden. Da forderte ihn Gott selbst auf und sprach zu ihm: „Schreibet euch dieses Lied und lehret es die Söhne Israels, daß sie es im Gedächtniß bewahren und mit dem Munde singen, und es sei mir das Lied zum Zeugniß unter den Söhnen Israels.“ [1]

Und der 100jährige Greis, den das Alter noch nicht der Begeisterung beraubt hatte, beeilte sich, dem Befehle Jehovah's zu entsprechen. Auf der Schwelle des Grabes warf er seine Blicke zurück in die wunder- und erbarmungsreiche Vergangenheit, er schaute hinaus in die Zukunft, und die traurigen Geschicke seines Volkes enthüllten sich seinem prophetischen Geiste. Da ward sein Herz bewegt und die schönsten Klänge des Jubels, der Trauer und mahnender Liebe entströmten seinem Mund, seine Leier stimmte ihren Schwanengesang an in Tönen, wie sie nur selten erklangen.

Auffallender noch ist eine Stelle aus dem ersten Buche der Könige: „David, der königliche Prophet und größte Sänger des alten Bundes, mußte vor Saul fliehen und hielt sich unter den Propheten zu Najoth in Ramatha auf. Da sandte Saul Häscher, um David zu ergreifen. Als diese aber die Schaar der Propheten sahen, die da weissagten, da gerieth der Geist des Herrn auch über sie, und auch sie begannen zu weissagen“ (I. Buch 19. Cap. 20. V.). Das Wort „weissagen“ aber ist hier nach den Erklärern im Sinne von „begeisterte religiöse Lieder singen“ zu nehmen. — Zum zweiten und dritten Male sandte Saul Häscher aus, und kam der Geist Gottes auch über sie, daß sie unwillkürlich in die Lieder einstimmten und unfähig waren, ihre Hand an David zu legen. Da endlich, sagt die heilige Schrift, ging Saul selbst nach Najoth in Ramatha und es kam auch über ihn der Geist des Herrn und er ging einher und weissagte“ (V. 23), d. h. er blieb in heiliger Stimmung, göttlichen Dingen nachsinnend und davon singend, bis er zum Aufenthaltsorte der Gottbegeisterten gelangte. Daher kam es, sagt die heilige Schrift, daß ein Sprüchwort ausging: „Ist auch Saul unter den Propheten?“ d. h. unter den göttlichen Sängern?

Bei dem übernatürlichen Charakter der Mehrzahl hebräischer Ge-

[1] Deuter. 31, 19.

sänge, die zugleich religiöse Hymne und Nationallied waren, ist es nicht zu verwundern, wenn das Volk den Ursprung der Poesie überhaupt in ganz besonderer Weise auf Gott zurückführt.

Auf ähnlichen Anschauungen des göttlichen, wenigstens himmlischen Ursprungs der Poesie beruhen auch die wundersamen Legenden, welche sich durch das Leben so mancher Heiligen als duftende Blüthen ranken. So z. B. die Legende von der hl. Cäcilia, welche in ihrem Herzen betete: „Wäre mir vergönnt, den Lobgesang zu hören, den die Knaben sangen in des Feuers Gluth!" Da berührte, sagt die Legende, ein Engel ihr Ohr und voll Entzücken hörte sie das Lied der Schöpfung. Und derselbe Engel lehrte sie die Orgel bauen und spielen, damit dieser wundersame Bau ein Abbild sei jener himmlischen Musik, welche am Throne des Allerhöchsten ertönt. In ähnlicher Weise meldet die Überlieferung, wie der hl. Ignatius von Antiochien in einer Vision die Engel das Lob des Dreieinigen wechselweise und in Chöre getheilt singen hörte, und wie ein Cherubim ihn aufforderte, diesen Gesang auf Erden einzuführen. Daher stammt, erzählt die Tradition, der Chorgesang in der katholischen Kirche.

Auf mehr geschichtlicher Wahrheit aber beruht die Erzählung vom Leben des hl. Ceadmon. Er war ein einfacher Hirte im Dienste des Klosters Whitby, das unter dem Stabe der hl. Hilda stand. Es war aber die Zeit, in welcher er lebte, eine sangesfrohe Zeit, und Freude und Lust und Leid und Schmerz sprachen sich in volltönenden Liedern aus. Auch in dem Herzen Ceadmons regte sich die Sangeslust, und gerne hätte er in Liedern ausgeströmt, was seine Seele bewegte. Doch er verstand die Kunst des Gesanges und Dichtens nicht. Als er nun einst, hierüber traurig gestimmt, auf dem Felde bei der Heerde weilte, hörte er plötzlich eine Stimme: „Ceadmon, singe mir ein Lied!" „Ich kann nicht singen noch dichten," entgegnete der Hirte. „Singe doch," ließ sich die Stimme abermals vernehmen. „Und was soll ich singen?" „Singe die Anfänge der Schöpfung", erwiederte die Stimme. Da hub der einfache Hirte an Verse zu singen, welche den Ruhm und die Macht des Schöpfers verherrlichten.

Wir besitzen noch diese Lieder des angelsächsischen Hirten; Ceadmon aber zählt unter die Heiligen der Kirche[1].

Es wäre ein Leichtes, die Ansicht der Völker über den himmlischen Ursprung der Kunst noch durch viele andere Belegstellen zu erhärten, die

[1] Cfr. Boll. Acta SS. und Montalembert, Moines de l'Occident.

erbrachten Beweise mögen indeß genügen. Aber — fragt Jemand, was folgt aus dieser Anschauungsweise, sei sie begründet oder nicht, für die Religiosität der Kunstübung?

Görres sagt irgendwo in seinen Werken: „Gott hat die Natur nicht dem Menschen als Spiegel hingestellt, damit dieser nur sein Bild selbstgefällig wiederfinde, sondern damit er in ihr und durch sie Gott in sich gewahre und in Liebe zu ihm neige." — Diesen Ausspruch können wir auf unsern Gegenstand anwenden. Nicht deßhalb legen fast alle Völker der Dichtkunst göttlichen Ursprung bei, damit der Künstler darob sich rühme, sich selbst gefalle und eitel überhebe. Sie wollen vielmehr damit andeuten, daß er in Demuth, eingedenk der inneren Vorzüge, welche in dem Wesen der Kunst begründet sind, und eingedenk, daß er sich nicht selbst die Gabe verliehen hat, sie nur so verwende, wie sie gemäß ihrer Erhabenheit und ihres Ursprunges verwendet werden soll. Wie wir in jeder Fähigkeit ein Geschenk Gottes erblicken, so soll auch er in seinem Talente ein mehr besonderes Geschenk erblicken und sich aus diesem Grunde enger verpflichtet fühlen, sein Talent so zurückzugeben, wie er es empfing, d. h. rein und unbefleckt und durch würdigen Gebrauch geadelt und segensreich gemacht. Wir sehen, daß er dieses nur dann vollführt, wenn er nie in den Koth herabsinkt, sondern stets nur das wahrhaft Große und Edle sucht, jenes, was in einiger Beziehung zu dem Überirdischen und Göttlichen steht. Dieses aber ist religiös, und somit wird er nur dann sein Ideal erreichen, wenn er in dieser Weise denkt und schafft.

Er muß aber auch in dieser Weise denken und schaffen, weil er nur so dem Zwecke der Kunst entspricht.

Dieses wollen wir in dem nun folgenden letzten Abschnitte zu beweisen suchen.

Man hat den Satz aufgestellt: „ars propter artem", d. h. „die Kunst ist sich selbst Zweck".

Dieser Ausspruch, richtig aufgefaßt, hat seine Wahrheit. — Die Kunst ist die Darstellung des Schönen und unmittelbar mit der dargestellten Schönheit ist jene Empfindung des Gefallens für den Beschauer verbunden, die für sich abgeschlossen ist. — Auf diese Weise ist die Kunst freilich sich selbst Zweck. — Wir wollen versuchen, dieß näher zu beleuchten.

Das Object unserer Erkenntniß ist in gewissem Sinne die Ordnung, entweder die schon bestehende Ordnung, und dann ist es

einfachhin die Vereinigung alles Seienden zu einer Harmonie — oder die zu schaffende Ordnung, und dann ist es jene, welche von dem Verstande unserer Willenskraft vorgestellt wird und sie antreibt, in gleicher geordneter Weise schaffend thätig zu sein, mit anderen Worten — sittlich zu handeln. Insofern nun das Schöne in enger Verwandtschaft steht zu dem Wahren und Sittlich-Guten, und insofern das Wahre zunächst um seiner selbst willen von dem Verstande, und das Sittliche seiner selbst wegen von dem erleuchteten Willen angestrebt wird: participirt das Schöne und somit auch die Kunst an dem Selbstzwecke dieser beiden ontologischen Objecte. — In diesem Sinne ist die Kunst sich selbst Zweck. Daher kommt es denn, daß jenes Gefallen beim Anblicke des Schönen zunächst keine Nebenbeziehung in sich schließt. Und was jenes Gefallen hervorruft, ist das Kunstwerk selbst, das eben unserer ganzen Natur als sinnlich geistigem Wesen entspricht. Aber weder wir selbst beachten, ob dieß Gefallen etwa von Nutzen für uns sein, oder ein sonstiges Gut vermitteln könnte — noch auch nimmt die Kunst hierauf zunächst eine Rücksicht. — Beispiele werden den Gedanken erläutern. Es steht Einer hoch auf der Spitze eines Alpenkegels und schaut hinab in die weite Gegend. Aus dem scharfen dunkeln Farbentone der Tiefe tauchen üppige Thäler auf und die smaragdgrünen Becken der Bergseen; durch die Spalten ferner Felsenwände senken sich Gletscher hinab und darüber ragen zerklüftete Spitzen aus der Schneedecke hervor. Fraget einen Solchen, was er suche? Er wird antworten: „Ich suche nichts, sondern ergötze mich an dem schönen Anblick.“ Ein Anderer betrachtet ein Gemälde von Rafael oder Fiesole, in dem heilige Liebesgluth und fromme Begeisterung, kurz die ganze Heiligkeit einer Seele mit Gewalt sich aus den Formen drängt, — oder er hört einen jener großartigen Gesänge aus Dante's göttlicher Comödie. Stellet an ihn dieselbe Frage. Auch er wird antworten: „Ich suche den Genuß des Schönen, und was sollte ich Anderes wollen?“ — Was diese Menschen in dem Kunstwerke suchen, das allein will auch die Kunst vorerst. Es geht ein bekanntes Sprüchwort um von der Armuth der Künstler, die oft an dem Nothwendigsten Mangel leiden. Göthe hat dasselbe in „Künstlers Erdenwallen“ drastisch dargestellt. Wir lächeln darüber, und doch liegt dieser Thatsache ein tiefere Ursache zu Grunde. Das ganze Sinnen und Trachten, wenigstens eines wahren Künstlers, geht eben zunächst nur darauf hin, das Schöne auszuprägen, sein Ideal zu symbolisiren und dadurch jene Empfindung des Gefallens zu vermitteln. Deßhalb ver-

gißt er alle Nebenzwecke und selbst den eigenen Nutzen. Sein Nutzen und sein Zweck ist eben nur die Freude an dem, was er selber schuf, und in dieser Freude findet er überreiche Belohnung.

Nur in diesem Sinne also, insofern der Satz „ars propter artem“ als gleichbedeutend mit „ars propter artis complacentiam“ aufgefaßt werden kann, ist die Kunst sich selbst Zweck. — Wie ihn aber die Anhänger des Realismus erklären, daß nämlich die Kunst gar keinen andern Zweck habe, als den genannten, muß er durchaus verworfen werden. — Denn nur dadurch, daß die Kunst noch außerdem einen positiven und bestimmten Zweck hat als menschliche Thätigkeit, ist sie groß und die Stellung des Künstlers selbst ein wahrer und weitgehender Beruf.

Und welches ist dieser Zweck?

Das ganze vielbewegte Ringen und Streben, Schaffen und Treiben der Menschheit und damit enge verbunden das Gehen und Kommen, Wachsen und Sterben, der fortwährende Wechsel in der ganzen Schöpfung bildet eine einzige große Harmonie. Jedes Einzelwesen hat in seinen Handlungen und Thätigkeiten seinen besonderen Zweck; aber alle die Einzelzwecke sind eben so viele goldene Ringe, welche die eine Kette bilden, die zum Himmel reicht und in Gott ihren Abschluß findet. Gottes Verherrlichung dadurch, daß der Mensch die göttlichen Vollkommenheiten in dem ganzen Weltall erkennt und sie in sich ausprägt, ist das Endziel all dieser Einzelzwecke. Wir nennen diese Abhängigkeit des einen vom andern, dieß Ineinandergreifen und dieß scheinbar entgegengesetzte Streben zu einem Ganzen — die Weltordnung.

In dieser Weltordnung ist der Mensch das erste schaffende und thätige Glied. Er ist nicht ein müßiger Beobachter des wunderbaren Schauspieles, das ihm die Schöpfung darbietet, sondern fühlt sich auch durch einen innern Drang getrieben, unwillkürlich daran Theil zu nehmen. Er nimmt aber Theil, indem er die ihm entsprechende Glückseligkeit durch steigende Vervollkommnung seiner selbst anstrebt. Von diesem Streben allein empfangen alle seine Handlungen ihren Werth, und insofern er dieß sein besonderes Ziel getreu verfolgt, befördert er auch das große und allgemeine Ziel, welches der ganzen Schöpfung als solcher zu Grunde liegt.

Hieraus folgt nothwendig, daß auch jede Thätigkeit des Menschen, wie immer sie sich offenbaren mag, denselben doppelten Zweck mit dem Menschen gemeinsam hat. Sie soll den Menschen vervollkommnen und

durch diese Vervollkommnung beitragen zu dem äußeren Zwecke des ganzen Universums. Nun ist aber die Kunst eine schaffende Thätigkeit, und als solche aufgefaßt, müssen und können wir somit auch in ihr dieses zweifache Ziel unterscheiden.

Demgemäß ist der innere Zweck der Kunst die Veredlung des Menschen, sowohl des Künstlers selbst als derjenigen, denen er seine Werke mittheilt. Und durch diesen innern Zweck erreicht sie auch ihr äußeres Ziel in dem Ganzen des geschaffenen Weltalls, nämlich die Verherrlichung Gottes.

Mit welchem Rechte nun stellen wir als den inneren Zweck der Kunst die Veredlung des Menschen auf?

Man sagt, „die Kunst idealisire". Was heißt dieß? Das Wort „idealisiren" drückt die Thätigkeit des Künstlers in einer doppelten Beziehung aus: insofern er entweder von dem Geistigen ausgeht und es in sinnlichen Formen wiedergibt, welche der Idee entsprechen, oder insofern er in den sichtbaren Werken der Schöpfung erst die Idee herausfindet, sie mit dem ewigen Ursprunge in Verbindung bringt und auch die vorhandenen Formen umprägt, daß sie mit der Idee erhoben und neu verklärt erscheinen. — So werden die Farben unter der Hand des echten Malers zum Symbole, das Wort für den Dichter zum plastischen Bilde und Rhythmus im Bau des Verses, der Ton für den Musiker zur Harmonie, die den Jubel, die Sehnsucht oder den Schmerz des Gedankens wiedergibt, der Stein endlich für den Bildhauer zum Ausdruck hoher Erhabenheit und männlicher Kraft, und für den Architekten zur Offenbarung himmelanstrebender Liebe und Hoffnung.

Darin besteht das Idealisiren und darin liegt auch die Macht der Kunst und folgerecht der Zweck, den sie anstreben muß, die Veredelung.

Wir sagen, in dem Idealisiren liegt die Macht der Kunst. — Auch das Wahre übt eine Macht aus, aber das Wahre, einfachhin vermittelt, hat dennoch nicht jenen Einfluß, welchen die Kunst besitzt. — Und warum? — Weil eben die Kunst mit unserer ganzen Natur harmonirt. Als Darstellung des Schönen enthält sie die Wahrheit und befriedigt als solche den Geist, sie enthält die Wahrheit im sinnlichen Gewande und befriedigt als solche zugleich unsere Sinne, folglich unsere ganze Natur. Daher kommt es, daß der Anblick eines Kunstwerkes uns in so hohem Grade hinzureißen vermag und eine Gewalt auf uns

ausübt, der wir uns fast unwillkürlich überlassen müssen. Da nun aber die Kunst das Irdische adelt und erhöht, oder das Geistige in einer lebensprühenden Form den irdischen Blicken sichtbar macht: so drückt sie zufolge ihrer Macht das Streben, welches ihr selbst eigenthümlich ist, auch unserem Wesen ein. Sie bewirkt, daß wir absehen von dem Sinnlichen, den Schleier lüften und unseren Blick zu dem Geistigen wenden, gerade weil dieses uns in einer solchen Form leuchtend und strahlend entgegentritt. — Eine alte Sage erzählt, das Gold entstehe, indem ein Sonnenstrahl in unedles Metall eindringe, dort haften bleibe und so das ganze Wesen umgestalte, erhöhe und veredle. Wir verweisen diese Sage in das Reich der Fabel; aber in Bezug auf die Kunst und ihren Einfluß ist sie Wahrheit. Weil die Kunst uns das Wahre in solchem Glanze offenbart, dringt sie so mächtig in unsere Seele ein, bleibt darin haften und gestaltet sie um durch Erhebung und Veredelung. Aus demselben Grunde muß aber auch nothwendig Veredelung der natürliche Zweck aller Kunst sein.

Die Geschichte bestätigt dieß. Denn bei allen Nationen begann die Kunst zu blühen, bevor sich die höheren Wissenschaften entwickelten. Erst nachdem durch die Kunst der geistige Blick erhöht und empfänglich wurde, fingen auch die Wissenschaften an sich zur Blüthe zu entfalten. Daraus erklärt sich ferner, weßhalb gerade die katholische Kirche die Kunst in ihren Dienst nahm und selbst eine neue Sprache erfand, die ganz auf der Kunst beruht, nämlich die Sprache der Symbolik. Sie wollte sich den Menschen offenbaren, wollte gesehen, gehört und gefühlt werden, wollte alle Herzen entflammen, und sie erkannte, daß nichts so geeignet sei zu diesem Zwecke als die Kunst, welche durch ihr innerstes Wesen den ganzen Menschen ergreift, sich gleichgestaltet und veredelt. Große Meister erkannten diesen Zweck der Kunst. So schreibt Dante an den Cardinal della Scala über seine göttliche Comödie: „Wollte man die Gattung der Philosophie bezeichnen, der gemäß in diesem Werke verfahren wird: so ist es die moralische oder die Ethik. Denn nicht zur bloßen Betrachtung und Speculation ist das Ganze ersonnen, sondern zum Zwecke der Anwendung und des Handelns.“ [1] Und ein Paragraph der Malerstatuten von Siena lautet: „Wir sind von Gottes Gnaden berufen und bestimmt, den Ungebildeten, welche nicht lesen können, die Wunder des Heils zu verkünden.“

---

[1] Im Dedicationsschreiben an Cardinal Grande della Scala.

Ist aber Veredelung der eigentliche Zweck der Kunst, so folgt daraus nothwendig die Wahrheit unseres aufgestellten Satzes. Denn nur dasjenige ist im Stande zu veredeln, was selbst edel ist und zugleich mit der Natur des zu veredelnden Gegenstandes übereinstimmt. Dieß ist aber für den Menschen überhaupt nur das sittlich Reine, und für den christlichen Menschen das sittlich Reine in der höchsten Vollendung, jenes nämlich, welches mit den Anschauungen des Christenthumes im vollsten Einklange steht. Nun verstehen wir aber unter dem Sittlichen die Ordnung, welche nach Gottes heiligem Willen in allen Handlungen des Menschen herrschen soll. Und gerade hierdurch drückt das Sittliche jene Beziehung zu dem Göttlichen aus, welche wir religiös nennen, und welche um so größer ist, je mehr diese Ordnung selbst nach den geoffenbarten Wahrheiten und den positiven Gesetzen des Christenthumes eingerichtet und ausgebildet wird. — Will folglich die Kunst ihren Zweck erreichen und ihre Vollendung sichern, so muß sie vor Allem rein und edel sein. Und nicht bloß dieß; sie muß auch, als Kunst im Christenthum, positiv religiös sein, d. h. sie muß die christlichen Anschauungen des Lebens und aller menschlichen Verhältnisse zu den ihrigen machen. Dieß gilt vorzüglich von der schönen Literatur, weil sie zufolge ihrer Mittel und ihrer Ausdehnung am meisten auf das Volk einwirkt und daher auch am ehesten ihrem Zwecke entsprechen kann.

Fußt die Kunst auf dieser Grundlage und ist sie in dieser Weise thätig, so erfüllt sie auch ihren äußeren Zweck, die Verherrlichung Gottes. — Wir sagten früher, der äußere Zweck des Universums wird dadurch erreicht, daß jedes Einzelwesen nach seiner entsprechenden Vervollkommnung strebt. Dieß thut die Kunst durch die Veredelung. Sie thut es aber noch directer, wenn sie als schöpferische Kraft die Vollkommenheiten Gottes, die höchsten und edelsten Ideen in ihren Werken ausprägt. Dann läßt sich auf sie anwenden, was die heilige Schrift von den leblosen Werken der Schöpfung sagt: „Sie erzählt die Herrlichkeiten Gottes und verkündet das Werk seiner Hände."

Wollte die Kunst aber von dieser Grundlage abweichen, dann würde sie störend in die von Gott gesetzte Ordnung eingreifen, sie würde ihren Zweck verfehlen und nicht mehr ihren Namen verdienen. Denn Kunst ist Darstellung des Wahren im sinnlichen Gewande. Stört sie nun jene Harmonie, so ist sie Lüge; sie thut, was die heilige Schrift mit dem Ausdrucke: „facere mendacium" bezeichnet.

So folgt denn aus dem Zwecke und dem Objecte der Kunst, daß

sie nothwendig rein und edel, ja sogar positiv religiös sein muß, wenn sie ihr Ideal erreichen will; und auch die Traditionen der Völker deuten darauf hin. Es wäre leicht, unsern aufgestellten Satz auch geschichtlich zu beweisen. Die größten Meisterwerke der Kunst sind ihrem Gehalte nach nur deßhalb vollendet, weil sie mit den sittlichen und religiösen Anschauungen übereinstimmen. Und die Ursache des Verfalles der Kunst, besonders der schönen Literatur, knüpft sich durchweg überall an das Aufgeben dieser Grundlage.

Besonders leicht läßt sich diese Thatsache an der Entwickelung der neueren Literatur Deutschlands zeigen. Streng genommen hat unsere ganze neuere Blüthenperiode nicht auf dieser Grundlage gefußt. Und gewiß ist dieß kein Vorzug derselben. Nichtsdestoweniger sind wenigstens die Hauptwerke derselben fast unbewußt von diesem Geiste durchdrungen und gerade deßhalb vollendet. So erzählt Göthe selbst in seiner italienischen Reise, daß er in Bologna eine hl. Agatha von Rafael gesehen und sich vorgenommen habe, der Heiligen im Geiste seine Iphigenie zu lesen und seine Heldin nichts sagen zu lassen, was die Heilige nicht aussprechen möchte. — Ein Beweis, wie selbst Göthe sich dem veredelnden Einfluß der Kunst nicht entziehen konnte; und ein Beweis besonders dafür, daß er in diesem Drama den Charakter der Iphigenie nicht als den einer heidnischen, sondern als einer christlichen Jungfrau durchführte. Und weil er dieses that, schuf er ein Meisterwerk. Ebenso klingen manche seiner gelungensten Gedichte, und besonders viele der gewaltigsten und schönsten Scenen im Faust, wie z. B. die Osternacht, das Dies irae im Dom und vor Allem der Schluß des Faust mit der verklärten Idee der Buße, fast wie eine Ironie auf Göthe und seine offen ausgesprochene feindselige Stellung zum Christenthume. — Indessen konnte im Großen und Ganzen die rationalistische Richtung Schillers und der Naturalismus Göthe's eine dauernde Blüthe und durchgeführte Vollendung nicht begründen. Dieß erkannten die Schlegel, Novalis und ihre Anhänger, und von der religiösen Grundlage ausgehend, machten sie durch die sogenannte Romantik gegen den Classicismus Reaction. Und alle, die es aufrichtig meinten, wie z. B. Schlegel, Brentano, Eichendorff und vor Allem Görres in seiner Art, schufen Großes, das sich vor Göthe nicht zu schämen braucht. Leider dachten nur Wenige redlich — und sie kehrten zum Katholicismus zurück — alle Übrigen aber endeten mit einem wilden Wirbeltanze, der womöglich Alles über den Haufen warf und die frühere Verwirrung noch vermehrte. Und so

folgte die Negation alles Göttlichen und schamlose Unsittlichkeit unter Heine's Vorgang. An diesen Übeln leidet unsere Literatur noch heute. Selbst manche Schriftsteller, die es aufrichtig meinen und mitten in dem allgemeinen Umsturz nach dem echten Ideale streben, fehlen nur zu oft dadurch, daß sie beliebte Motive, Charaktere, Scenerien u. s. w. aus dem feindlichen Lager herübernehmen und die Kunst zu heben gedenken, wenn sie den widerstrebenden Elementen eine religiöse Vignette aufprägen. Dieß ist indessen gleichfalls nur Halbheit. Nur aus dem Aufbau auf jenem Grunde, in dem alle Vollendung der Kunst naturnothwendig wurzelt, erwächst das Heil. Wir stehen nun einmal auf christlichem Boden und das Christenthum hat, wie Alles, so auch die Kunst geheiligt. Wer immer daher die Gabe besitzt und von entschiedener redlicher Gesinnung durchdrungen ist, der muß durchaus auch hier zum Kreuze halten, und dann erst greife er in das frische thätige Leben hinein und in die reiche Geschichte unseres Vaterlandes und lasse die Strahlen in seinen Werken widerleuchten, die von dem siegenden Kreuze des Welterlösers sich rettend und segnend über die Erde verbreiteten. Nur so wird es ihm gelingen, die reine und unbefleckte Schönheit darzustellen, welche mit stiller und doch mächtiger Gewalt die Herzen erfaßt und sie von der vergänglichen Erde nach oben zieht, dem Ziele alles Denkens und Strebens.

J. B. Diel S. J. († 1876.)

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

Wir haben in der katholischen Kirche eine segensreiche Einrichtung, die wir eigentlich nicht genug lieben und schätzen können, trotzdem sie den „culturfeindlichen“ Namen des Index trägt. Und doch, ist es Unwissenheit, ist es eine Regung der bösen Natur und des alten Sauerteigs, mancher treue Katholik ist von dem vollen Werthe dieser mütterlichen Bevormundung dieses Index nicht recht überzeugt, er denkt wie das Kind, dem die Mutter untersagt, mit einem schneidigen oder sonstwie gefährlichen Gegenstande zu spielen; sehnsüchtige Blicke werden hin-

übergeworfen auf das verpönte Spielzeug, und dessen Schönheit um so lebhafter ausgemalt, je weniger sein wahrer Werth bekannt ist. So sind auch manche versucht, zu glauben, durch die kirchliche Vorenthaltung gewisser Preßerzeugnisse würde ihnen etwas wirklich „Rares“ entzogen, wenigstens ein nicht zu unterschätzendes Bildungsmittel genommen. Aber abgesehen davon, daß die Kirche Niemanden die Kenntnißnahme dieser sonst verbotenen Bücher untersagt, wenn wegen eines wirklich nützlichen Grundes und ohne anderweitige Gefahr um Erlaubniß zu dieser Kenntnißnahme eingekommen wird, kann sich jeder Vernünftige schon von vorneherein sagen, daß er in vertrauensblinder Befolgung des Inderverbotes gar nichts verliert, im Gegentheil viel Zeit gewinnt, und seinen gesunden Sinn und goldenen Seelenfrieden bewahrt. Wir möchten das hier an einem augenfälligen Beispiele klar machen, nicht so sehr, um die Kirche gegen unvernünftige Anklagen in Schutz zu nehmen, sondern um in den Herzen mancher Katholiken auch die leiseste Furcht zu stillen, als überschreite die Bevormundung des Inder das nöthige Maß der gewöhnlichsten Muttersorge und Klugheit.

Am 15. und 18. December 1863 bestätigte der heilige Vater ein Decret, welches alle bis zu jenem Tage erschienenen Werke der Schriftstellerin George Sand für höchst gefährliche Bücher erklärte und deren Lesung unter schwerer Sünde jedem Katholiken untersagte. Wozu diese Strenge der Kirche? Warum diese Allgemeinheit des Verbotes?

Das soll die nachstehende Lebensskizze zur Genüge darthun.

Man wird die folgenden Blätter zu herb und zu einseitig finden, und wer dieser Meinung ist, möge dort seine Lesung beenden, wo diese Überzeugung ihm klar wird. Wir aber sind der Meinung, daß es der Wahrheit schlecht ansteht, mit der Lüge zu liebäugeln, und aus menschenscheuer Ehrfurcht vor einem berühmten Namen auch nur ein Jota von ihrem ewigen Rechte zu opfern. Gerechten Abscheu zu erregen vor dem gemeinen Charakter des schlechten Menschen ist unser unverhohlener Zweck, und haben wir diesen erreicht, dann wird sich von selbst die Frucht ergeben, um derentwillen wir uns dieser keineswegs angenehmen Studie unterzogen haben. Der Leser aber schlage ein regelrechtes katholisches Kreuz, denn an halsbrechenden Wegen in tiefer, sternloser Nacht wird es nicht fehlen.

Der „starke“ August II. von Sachsen und Polen hatte mit der Gräfin Aurora von Königsmark einen illegitimen Sohn, den bekannten Marschall Moritz, der in französischen Diensten den österreichischen

Erbfolgestreit mitkämpfte und sich durch seine lockern Sitten den Beinamen des „Liebreichen" erworben hat. Eine illegitime Tochter dieses Marschalls und der Schauspielerin Rinteau war Maria Aurora Rivière, die sich in ihrem 15. Jahre mit dem Grafen Arvid Bernhard von Horn, einem illegitimen Sohne Ludwig' XV. von Frankreich, vermählte. Graf Horn litt jedoch an einer häßlichen Krankheit und deßhalb wurde die Trauung nur formell vollzogen, im Übrigen sahen die beiden Gatten sich höchstens bei festlichen Gelegenheiten. Graf Arvid starb bereits im dritten Jahr nach Beginn dieser Ehe, und die nicht allzubetrübte Wittwe zog sich zu den Damen der Abbaye-aux-Bois zurück. Dort machte sie später die Bekanntschaft des schon ältlichen Generalpächters Dupin de Franceuil und reichte ihm bald ihre Hand. Aus dieser zweiten viel glücklicheren Ehe Aurora's stammte ein einziger Sohn, Moritz Dupin, der sich in der Revolutionsarmee den Grad eines Kapitän errang und unter General Bonaparte nach Italien zog. Im Lager lernte er die Tochter eines Pariser Vogelhändlers kennen, die unter den Soldaten lebte und ihn durch ihre Natürlichkeit zu bestricken wußte. Nach mehrjährigem Beisammenleben entschloß er sich, Mlle. Delaborde, so hieß das Finklermädchen, trotz ihres niederen Herkommens zu heirathen, mußte aber diesen Schritt um jeden Preis vor der aristokratischen Mutter geheim halten. Nach Paris zurückgekehrt, miethete er in der Rue Meslay[1] eine Wohnung, und während er dort zufällig auf der Violine spielte, genas seine Frau, einen Monat nach der Hochzeit, von einem Kinde, das nach der Großmutter Aurora genannt wurde und außerdem noch die Namen Amantine Lucile empfing. „Das Kind ist bei Musik zur Welt gekommen, es wird Glück haben," sagte damals eine abergläubische Tante. Mit der Muse stand aber an des Kindes Wiege auch eine böse Fee, die vielleicht noch mehr Einfluß auf die künftigen Schicksale der Neugeborenen hatte. Wie in den Eltern Aurora's sich der Bodensatz der alten Monarchie und des Volkes zusammengewürfelt fand, so bot auch das Datum der Geburt (5. Juli 1804) in dem aus der Revolution hervorgegangenen ersten Kaiserreich eine politische Mesalliance, deren innere Gährung und Widersprüche nur durch die eiserne Energie eines Mannes zusammengehalten wurden. Wir dürfen uns also nicht wundern, in dem späteren Leben

---

[1] Nach dem Beschluß des Pariser Gemeinderathes soll diese Straße künftig den Namen „Rue George Sand" führen!

des Kindes wie in seinen angestauntesten Werken bei aller äußeren Vornehmthuerei den radicalen Revolutionsgeist wiederzufinden.

Die Großmutter, Gräfin Horn-Dupin, erfuhr kurze Zeit nach der Geburt des Kindes die Verheirathung ihres Sohnes und forderte ohne jede Einrede die Nichtigkeitserklärung der Ehe. Als sie deßhalb selbst nach Paris kam, wurde ihr durch List der Säugling zugestellt, und da er eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Vater hatte, so gewann er die Gunst der Großmutter, und wenn diese auch darauf bestand, mit der Schwiegertochter in keinerlei Verbindung treten zu wollen, so war doch wenigstens von Scheidung keine Rede mehr. Allmählich brachte die Vergötterung ihres Sohnes die alte Dame auch noch dahin, daß sie die Finklerstochter in ihrem Schlosse empfing, bei sich wohnen ließ und schließlich die Erlaubniß zur kirchlichen Trauung gab, die einige Zeit nach der Geburt des Kindes vollzogen wurde.

Soweit wäre also die Welt im Klaren über den Ursprung einer Frau, die im späteren Leben viel von sich hat reden machen und noch mehr von sich selbst geredet hat. Volle fünf Bände ihrer zwanzigbändigen „Histoire de ma vie“ gelten den Sünden und Schwächen ihrer Eltern und Ahnen. Und fragt der Leser, wozu diese vielen hundert schmutzigen Blätter, die eine Frau sich nicht scheut, auf die Gräber ihres Geschlechtes zu legen, damit sie von den Winden in alle Welt zerstreut werden, so antwortet ihm die zartfühlende Frau: „Charakter ist erblich; will daher der Leser den meinigen kennen lernen, so muß er zuerst jenen meines Vaters studiren &c.“ ..., denn „es gibt auch eine Erblichkeit der Eigenart“. Der Leser also weiß, was er in den noch übrigen fünfzehn Bänden der Selbstbiographie zu erwarten hat, denn George Sands Leben ist nur eine Entwicklung der „ererbten Eigenart“! Eines aber sei gleich zu Anfang bemerkt: wenn eine Frau so weit in der Niederträchtigkeit zu gehen wagt, nach dem Beispiele Chams die Blößen und die bis dahin völlig unbekannten Fehler ihrer Eltern vor dem skandalsüchtigen Publikum an den Pranger zu stellen, so möchten wir die Mutter oder den Vater sehen, welche die Werke einer so gemeinen Frau in den Händen ihrer Kinder dulden. Diese Verhöhnung des vierten Gebotes ist ein furchtbar treuer Gradmesser der Sand'schen Moralität und der Fluch ihres verlorenen Lebens.

Mehr zu bedauern, als ihre Abstammung, war für die kleine Aurora Dupin die schon frühzeitig beginnende Erziehung. Das Kind war voreilig entwickelt. Mit vier Jahren konnte sie bereits lesen, und wollen

wir ihren Memoiren glauben, so stellte sich bereits seit dieser Zeit die Liebe zum Romane ein. Zwischen vier Stühlen eingepfercht spielte sie „Ofen", und während das Stroh der Sitze zerzaust wurde, erzählte sie sich selbst endlose Geschichten, welche die Mama „ihre Romane" nannte und ausspinnen half. An eine gläubig-fromme Erziehung war nicht zu denken. Wer sollte sie dem Kinde geben?

Der Vater lebte nicht mehr; in Folge eines Sturzes vom Pferde war er bald nach der Geburt seiner Tochter gestorben. Die Großmutter war eine geistreiche Dame in dem Sinne, daß sie sich den Geist der Encyklopädisten zu eigen gemacht hatte. Mit Rousseau hielt sie trotz Revolution und Guillotine am Socialcontract fest und haßte mit Voltaire den Aberglauben des Christenthums. Sie geruhte freilich, das Evangelium „eine ausgezeichnete Philosophie" zu nennen, und ging sogar so weit, den Gottmenschen einer hohen Achtung nicht unwürdig zu halten. „Aber," meinte sie, „auf einem Ball oder im Theater zu sterben, sei besser, als auf einem Bett zwischen vier Kerzen und den scheußlichen Schwarzröcken seine Seele zu verhauchen."

Victoire Delaborde, die Mutter, „ein armes Kind des alten Pariser Steinpflasters", die ihre moralische Erziehung inmitten „erschrecklicher Zufälle" und halsbrechender Sprünge gemacht hatte, konnte keine guten Eindrücke und noch weniger haltbare Grundsätze in dem Herzen des Kindes niederlegen. Sie wird uns von G. Sand selbst als ein rechtes Urbild der Pariser Zigeunerei geschildert, deren Copien sich mehrmals in den späteren Romanen Aurora's gezeichnet finden. Über die Maßen leidenschaftlich, sinnlich, eitel, vergnügungssüchtig, roh, boshaft, dann wieder gutmüthig, zerknirscht, opferfreudig, mildherzig, arbeitsam, war sie immer eine Andere, als man sie zu finden gehofft hatte. Ihren Mann hatte sie abgöttisch geliebt, und diese Leidenschaft hatte etwas Ordnung wenigstens in ihr äußeres Leben gebracht, nach seinem Tode aber wurde Aufregung und Wechsel ein unabweisbares Bedürfniß für die haltlose, aus ihrer natürlichen Stellung herausgerissene Frau. Mit ihrer Umgebung, von der Gräfin Horn herab bis zum letzten Diener, lag sie in beständigem Hader und Zank; in Wohnung, Kleidung, Beschäftigung wurde fast täglich gewechselt. Ein einziges Beispiel aus den Memoiren möge genügen, ihr tolles Treiben zu schildern. „Sie (Victoire) hatte in reifern Jahren noch sehr schöne schwarze Haare. Plötzlich aber fand sie es eintönig und langweilig, so lange immer dieselbe Farbe zu tragen, und nahm eine blonde Perücke. Eine Zeitlang gefiel sie sich

als Blondine, erklärte sich dann aber ärgerlich für einen Flachskopf, und das Kastanienbraun schien ihr schöner. Kurz darauf kam sie zum Aschblonden, dann zum leicht Schwarzen, und es geschah, daß man sie oft an jedem Wochentage mit anderen Haaren erblickte." Daneben machten sich ihre angeborenen socialistischen Ideen in leidenschaftlichen Declamationen gegen die bessere Gesellschaft, besonders die „Comtessen", Luft, und das bisweilen in Ausdrücken, die stark an ihr heimathliches Pflaster oder ihr späteres Lagerleben erinnerten. Das Bild ist nicht geschmeichelt, aber es ist das Bild der Mutter, entworfen von der Hand einer Tochter. Trotz allem dem soll Victoire nach George Sands Aussprüchen eine gründliche Frömmigkeit besessen haben, aber leider war diese Frömmigkeit etwas stark eklektisch. „Ich habe meine eigene Religion," sagt die Mutter in den Memoiren der Tochter; „von jener Religion, die vorgeschrieben ist, lasse ich Manches und behalte auch Manches."

Mit dem Beibehaltenen mag es wohl erbärmlich genug ausgesehen haben, immerhin aber drängte ein letzter Instinkt des christlich getauften Mutterherzens diese Frau, das Wenige des geretteten religiösen Erbtheiles mit dem Kinde zu theilen, und so erfahren wir, daß sie ihre kleine Tochter an ihrer Seite niederknieen und sie mehrere Kindergebete sprechen ließ. Einige Lesungen aus der biblischen Geschichte mit einer oberflächlichen Erklärung sollten das Übrige der religiösen Erziehung leisten. Sonst lernte das Kind schon im fünften Jahre schreiben, las Feengeschichten und studirte griechische Mythologie unter Leitung des alten Hauslehrers Deschartres.

Den traurigsten Einfluß auf die moralische Entwicklung der kleinen Aurora hatte jedoch das gespannte, unhaltbare und ärgerliche Verhältniß, welches hauptsächlich seit dem Tode Moritz Dupin's zwischen der Gräfin Horn und ihrer Schwiegertochter obwaltete. Der Charakter und die Anschauungsweise dieser beiden Frauen war ebenso grundverschieden wie ihr Herkommen, und der Gegenstand, in dem ihre gegenseitige Liebe sich einzig traf, mußte auf die Dauer selbst zum Grunde der Eifersucht werden. Unangenehme Auftritte, oft gar in Gegenwart des Kindes, waren nichts Seltenes mehr, und das gemeinsame Leben wurde beiden Frauen unerträglich. Endlich gelang es 1811 der Dazwischenkunft eines Priesters, die Schwiegertochter zu bewegen, mit einem Jahrgehalt nach Paris zu gehen, um dort der Erziehung einer anderen, illegitimen Tochter obzuliegen. Aurora sollte bei der Großmutter bleiben, aber trotz ihrer Jugend fühlte sie das Unnatürliche ihrer Umgebung und

suchte während ihres gelegentlichen Aufenthaltes mit der Gräfin in Paris täglich die Mutter heim und ging mit ihr spazieren — wenn wir der unwahrscheinlichen Erzählung der Memoiren glauben wollen. Allmählich jedoch scheint das Kind sich an die Großmutter gewöhnt zu haben, und nach ihrer baldigen Rückkehr von Paris nahm der Unterricht in Nohant unter Deschartres' und der Großmutter Leitung seinen nunmehr ruhigeren Fortgang. Aus Liebe zur „bonne maman" (Großmutter) studirte Aurora die langweiligsten Sachen: Latein, Metrik, Arithmetik u. s. w., während sie mit Lust und Geschmack die Geschichte, Geographie, Literatur und besonders Musik betrieb.

Mit zwölf Jahren begann sie ihre Träume niederzuschreiben, was der Großmutter Freude machte, während die Mutter sie darum bespöttelte. In diese Zeit fällt auch die erste Idee des „Corambé, mon grand roman inédit", den das Mädchen viele Jahre mit sich herumtrug und wachend und schlafend weiter träumte. Die voltairianische Religionswüste mit ihrem sophistischen Samum und ihrem sarkastischen Flugsand genügte dem erwachenden Seelenleben des Kindes nicht. In der gottesleeren Öde des Rationalismus mag ein blasirter, entsafteter Lebemensch sich heimisch zu fühlen glauben, die natürliche Ahnung des demüthigen Kindes verlangt mehr, und sein Instinct führt es eher zur Erfindung eines Gottes als zur Annahme der ihm vorgekauten Läugnung desselben. So ging es auch der Enkelin der voltairianischen Gräfin Horn. Sie machte sich einen romanhaften Gott zusammen, den sie Corambé nannte. Es war dieß eine Verquickung christlicher Majestät und Güte mit heidnisch sinnlicher Schönheit und Schwäche. Corambé war gutmüthig und daher verkannt und verfolgt. In einem Dickicht des Schloßgartens, an dem grünsten, lauschigsten Plätzchen, fand Aurora eine Grotte, die ihr wie geschaffen schien, ein Tempel ihrer neuen Gottheit zu werden. Ein Altar ward errichtet, täglich brachte sie dorthin frische Blumen, Seufzer und glühende Träume, und da ihr das Opfer lebender Wesen zu barbarisch dünkte, so trug sie heimlich die Schmetterlinge, Käfer und Vögel, welche sie selbst oder ihre Gespielen ihr fingen, zur Grotte und gab ihnen dort, im Anblick Corambé's, „des guten Geistes der Freiheit und des Schutzes", die verlorene Freiheit. Es war dem schwärmerischen Mädchen ernst mit diesem Culte, und sie suchte ihn sorgfältig vor Allen zu verbergen. Als man aber eines Tages ihre Corambé'schen Mysterien entdeckte, waren sie dadurch profanirt, und das Ideal schrumpfte zum verächtlichen Kinderspiel zusammen. In tiefer Stille vergrub sie alle Andenken ihrer Religion,

mit dem Vorbehalt freilich, diesen ersten krassen Ausdruck ihrer Einbildung später zu vergeistigen und ihn zum Hauptthema ihrer Dichtungen zu machen.

In das träumerisch-sinnliche Naturleben tritt nun mit einem Male, sozusagen unvermittelt, der Katholicismus mit einem seiner erhebendsten und entscheidendsten Acte, der ersten heiligen Communion. Es ist freilich empörend für ein gläubiges Gemüth, die Art und Weise zu erfahren, wie Aurora, hinweggerissen vom Altar Corambé's, zum Tische des Herrn geführt wird. Da man jedoch gewöhnlich eine schöne Tirade der George Sand zu citiren pflegt, wenn es sich um die Beschreibung einer ersten Communion handelt, so möge hier möglichst getreu die Erzählung dieses Ereignisses einen Platz haben:

„Es war eine noch peinlichere Verlegenheit für meine Großmutter, als für mich. Sie wollte mir keine rein philosophische Bildung geben. Alles, was einer Excentricität ähnlich sah, widerstand ihr, aber trotzdem sie sich der Gewohnheit fügen mußte, die sie im Anfang der Restauration zu diesem Schritt verpflichtete, fürchtete sie doch, meine enthusiastische Natur möge sich einnehmen lassen von dem Aberglauben, den sie über Alles verabscheute. Sie faßte daher den Entschluß, mir zu sagen, ich müsse diesen Act des Anstandes sehr anständig verrichten, mich aber wohl hüten, der göttlichen Weisheit und der menschlichen Vernunft nicht die Schande zufügen, zu glauben, daß ich meinen Schöpfer essen gehe. Meine natürliche Gelehrigkeit that das Übrige. Ich lernte den Katechismus wie ein Papagei, ohne ihn verstehen, aber auch ohne über seine Geheimnisse spotten zu wollen. Mein Entschluß stand fest, das Gelernte weder zu glauben, noch länger zu behalten, wenn nur erst, wie man bei uns sagte, ‚die Geschichte abgethan wäre‘ (l'affaire serait baclée)." In diesem gotteslästerischen Stile geht es weiter, und der Leser ist auf den Schluß vorbereitet, wo es heißt: „Nachher sprach man mir nicht mehr von Religion, und es war nicht mehr Rede davon, als wäre nichts geschehen!"

Dieselbe „Gewohnheit", die zu Anfang der Restauration die erste heilige Communion als zum guten Tone gehörig verlangte, forderte auch für die Töchter aus den besseren Ständen eine Pensionatbildung in irgend einem Kloster. Daran mußte die Gräfin beim vorgeschrittenen Alter Aurora's und ihrer wilden Naturwüchsigkeit nun auch bald denken. Die Ausführung dieses Planes wurde durch das „schlechte" Benehmen des Mädchens beschleunigt. Eines Tages hatte sie mit der Haushälterin

des Schlosses einen derben Strauß wegen der abwesenden Mutter, und ward zur Strafe dafür drei Tage eingesperrt mit der Drohung, am Ende der Strafzeit nach Paris zur liebenswürdigen Mama geschickt zu werden. Darüber freute sich das Mädchen jedoch, und als die Großmutter dieses Gefühl als eine neue Unschicklichkeit betrachtete, enthüllte sie dem dreizehnjährigen Kinde das ganze Vorleben der Mutter! Aurora ward unwillig und entrüstet ob solchen Mangels am allernöthigsten Takt, und die Folge war ein heftiger Zorn gegen die Großmutter, der sich in einer närrischen Ausgelassenheit und unerhörten Trägheit kundgab. Frau Horn-Dupin dachte nun ernstlich an die Entfernung der Enkelin und schickte sie daher in das Kloster der englischen Fräulein (rue des Fossés St. Victor), welches damals in den höchsten Pariser Kreisen im besten Ansehen stand.

Die guten Schwestern hatten ihre liebe Noth mit dem philosophisch gebildeten Fräulein, das kaum ein regelrechtes Kreuzzeichen zu machen wußte. Wir sind natürlich für die jetzt beginnende Erziehungsperiode einzig auf die Nachrichten angewiesen, welche Aurora selbst uns in ihrer Histoire zu geben geruht hat. Nach ihr wurde sie in kürzester Frist der Rädelsführer der Taugenichtse (man nannte sie scherzweise „Kleiner Knabe") und war unerschöpflich in Erfindung immer neuer toller Streiche. Als es den Nonnen schließlich zu bunt wurde, versetzten sie das Mädchen in die Division der Älteren, wo es schon durch den feineren Gesellschaftston der gebildetern Mitschülerinnen gedrängt wurde, von den naturwüchsigen Tollheiten zu lassen. Aurora wurde in der That stiller, wurde fleißig aus Langweile und schrieb in ihrem Fleiße Alexandriner und Novellen, welche ihre Gespielen langweilig fanden wegen der durchgehends frommen Helden (!). An ihrem Jugend-Corambé spann sie im tiefsten Geheimniß weiter, und im tiefen „geistigen Componiren" dieses Lebensromans ward sie ganz nachdenklich und in sich gekehrt. Und so nahte sie sich unbewußt ihrer „Bekehrung". Eines Abends, am Anfang des zweiten Schuljahres, spazierte sie im Kloster umher, nachdenkend über die zweckmäßigste Verwerthung der freien Zeit. Kein Streich will ihr zusagen, keine Thorheit gefallen — soll sie nicht zur Abwechslung einmal in die Kirche gehen? Sie tritt ein, und überwältigt durch die Neuheit dieses Schrittes, beginnt in ihr eine innere Aufregung und sie empfindet eine geheime religiöse Bewegung der Seele. Elf Tage nachher, am 15. August, empfing sie die heilige Communion, und zwar wie es scheint mit vollem Glauben und wahrer Andacht. Dieser Tag ersetzte

ihr den Festtag der ersten Communion und erschien ihr als der schönste Augenblick ihres Lebens. Nun ward sie fromm ohne Aufregung und Scrupel, aber mit einer großen heißen Leidenschaftlichkeit, einer „heiligen Krankheit", wie sie es später nannte. Dabei schloß sie sich immer mehr von ihren Gespielen ab, schwelgte in Gefühlen und Träumereien und griff überhaupt die ganze Frömmigkeit von der poetisch-sinnlichen Seite an. Ihr Beichtvater [1] bemerkte diesen Trug des bösen Feindes und gab ihr daher den guten Rath, sich zu erheitern und im Geiste des Glaubens zu erholen. Das that sie denn auch und wurde für ihre Gefährtinnen und die Nonnen des Klosters die Seele aller Unterhaltung. Sie arrangirte Komödien nach Molière'schen Ideen, und fühlte dabei, wie sie sagt, „das unbeschreibliche Wohlbehagen, welches der Jesuitismus jedem Wesen nach seinen Neigungen und Fähigkeiten zu geben weiß". Das Leben gefiel ihr so gut, daß sie den Entschluß faßte, nach Beendigung der Lehrjahre selbst den Schleier im Kloster zu nehmen.

Die Großmutter hatte mit ängstlicher Sorgfalt die geistige Entwicklung ihrer Enkelin verfolgt und begann ernstlich zu besorgen, es möchte doch schließlich zu dem von ihr so verabscheuten Aberglauben kommen. Um jedem Unheil vorzubeugen, rief sie daher Aurora nach Nohant zurück, suchte sie von ihren Klostergedanken zu zerstreuen und sprach zum größten Leidwesen des Mädchens von einer Verheirathung. Aber keines der in Aussicht genommenen Eheprojecte kam zur Ausführung, das war schon ein zeitweiliger Trost für Aurora, die noch immer den Gedanken an das Kloster nicht aufgeben konnte. Die Zeit

[1] Wir möchten daran zweifeln, ob jener Beichtvater ein Jesuit gewesen, da dieser Klosteraufenthalt George Sands in das Jahr 1818 fällt und die Gesellschaft Jesu erst im Jahre 1814 wieder hergestellt wurde, also sicherlich nach vier Jahren noch nicht so viel Mitglieder zählte, um die weniger dringende Stelle eines Beichtvaters in einem Institute zu besetzen. Was übrigens George Sand dem ihrigen zum Vorwurf macht, daß er sie nämlich nach „ihren Neigungen und Fähigkeiten" behandelt habe, muß jedem vernünftigen Menschen als höchst natürlich und weise vorkommen. Seelenleitung ist keine Spalierbaumzucht, und wie Gott nicht alle Charaktere gleich geschaffen hat, so verlangt er auch nicht von Allen dieselbe Form der Vollkommenheit. Einfach absurd ist der folgende Ausspruch derselben Frau: „Der Jesuitismus," sagt sie, „ist eigentlich nur eine klug organisirte Ketzerei, ein Mittel, mit der Kirche und mit Gott im Frieden zu leben, ohne seine Persönlichkeit zum Opfer zu bringen." Wenn dem so wäre, dürfte der kluge Jesuitengeneral bald eben so viele und noch etwas mehr Ordensmitglieder zählen, als das deutsche Reich Unterthanen hat. Wer möchte auch nicht nach jesuitischem Recept mit Gott und der Kirche in Frieden leben, ohne seine theure Persönlichkeit mit ihren liebenswürdigen Fehlern zu opfern!

und die neue Umgebung sollten jedoch rasch diese zarten Keime des besseren Ichs in ihr ersticken und sie, um eine verscherzte Gnade schuldiger, um so tiefer in das Unglück eines gottfremden Lebens stürzen.

Man hat viel, in gutem und bösem Sinn, über die vorgebliche „Bekehrung“ Aurora's geschrieben. Einige halten die ganze Erzählung für einen Roman der romanseligen Frau. Das glauben wir nicht, dafür enthält die Schilderung viel zu viel psychologisch tiefe Bemerkungen, die nur Jener wiedergeben kann, der sie an sich oder Anderen beobachtet hat. Andere betrachten die ganze Angelegenheit als eine nothwendige Folge der klösterlichen Umgebung, des Einflusses der Nonnen auf eine jugendlich lebhafte Phantasie, und meinen, die ganze Bekehrung sei eben eine wirklich erlebte, aber schwärmerisch religiös umgedichtete Corambé-Geschichte. Vieles mag in der That natürliche Zuthat des Mädchens, krankhafter Auswuchs der Phantasie und vor Allem Blendwerk des Satans gewesen sein, aber wir halten dafür, daß der ganzen Begebenheit eine übernatürliche Gnadenführung zu Grunde lag, daß ihre Rückkehr oder vielmehr ihr Glaubenserwachen ernstlich gemeint und aufrichtig war. Daß Gott sich dabei der äußeren Umstände und ihrem feurigen Charakter anpaßte, ist in der christlichen Ascese eine zu elementare Erscheinung, als daß wir bei ihrer Erklärung zu verweilen hätten. Sicher hätte das Mädchen Aurora bei ihrem Austritt aus dem Kloster nicht den Satz gedacht, den die spätere Madame Sand über jene Periode schrieb: „Krasse Unwissenheit, eine überreizte Einbildungskraft und ein erschlaffter Wille waren die Mitgabe des Klosters.“

Der nunmehr beginnende Selbstunterricht sollte das Fehlende der weltmännischen Bildung rasch und gründlich ersetzen. Wegen der Kränklichkeit der Großmutter war die Sechzehnjährige meistens Herrin ihrer Zeit und ihres Willens. Das benutzte sie reichlich. Bis tief in den Tag hinein wurde geschlafen, dafür die Nacht „studienhalber“ durchwacht, eine Gewohnheit, welche sie auch später so lang als möglich beibehielt. Tägliche Spazierritte in Begleitung von zwei mächtigen Hunden, Turnübungen, Jagd u. s. w. wechselten mit den selbstgewählten Studien. Die Erscheinung der wilden Schloßjungfer nach dreijähriger Abwesenheit brachte die stille Umgebung von Nohant in Aufregung. Ein förmlicher Sagenkreis bildete sich dort um ihr Wesen und pflanzte sich von Mund zu Mund anwachsend nach Paris und um die Welt fort. „Sie beschwor Geister,“ hieß es, „schoß mit Pistolen nach Hostien, ritt in die Kirchen hinein, hetzte ihre Hunde auf wehrlose Kinder“ u. s. w. Das war

freilich zu arg übertrieben, aber im Innern des verwahrlosten Wesens sah es dafür in der Wahrheit um so trauriger aus. Ihre Studien bestanden meistens in Lectüren, und ein eigenthümlicher Schwindel ergreift selbst ein solides Gehirn bei dem bunten Durcheinander ihres wissenschaftlichen Küchenzettels.

Als Kinderspeise ekeln sie bereits die Erzählungen der d'Aulnoy und de Genlis an, Homer begeistert sie nicht mehr, Clorinde ist nur noch eine verblaßte Erinnerung. Die Nachfolge Christi[1] und das neue Testament werden ihr zuwider durch Lesung eines anderen frommen Buches, das ihr, wie sie berichtet, ein Priester geliehen, um ihren Glauben zu befestigen. Wenn das wahr ist, so hatte der wohlmeinende Pfarrer von Châtre einen unglücklichen Gedanken, als er ihr zu diesem Zwecke „den Geist des Christenthums" von Chateaubriand gab. Der Eindruck, den dieses phantastische Werk auf die phantastische Leserin machte, zeigt nur zu deutlich, daß es kein Buch für die Jugend ist. Immer „einen Roman im Kopfe", schwelgte sie in den seligsten Gefühlen. Sie glaubte sich gefeit gegen allen bösen Zauber, und hielt sich sogar für verpflichtet, künftig Alles zu lesen, Alles zu studiren, alle Philosophen, alle Profanen und alle Ketzer, in der süßen Gewißheit, in allen Irrthümern die Bekräftigung und das Gewähr ihres Glaubens zu finden. Von diesem Studium sollte dann auch die Entscheidung ihrer Lebensfrage abhängen, „ob sie zum Leben der Welt sich wenden solle oder zum freiwilligen Tode des Klosters". Und nun begann der philosophische Hexentanz. Locke, Mably, Condillac, Bacon, Montesquieu, Shakespeare, Bossuet, Leibniz, Aristoteles, Pascal, Montaigne, Alles gibt sich brüderlich die Hand. Einer nach dem Anderen tritt vor das gelehrte Fräulein, wie es eben der Zufall, ihre Laune oder Neugier wollte. Freilich hatte die Großmutter in einigen Werken die eine oder andere Stelle als unlesbar bezeichnet, im

[1] Sie nennt die „Nachfolge Christi" das Recept „einer vollständigen Vernichtung des Verstandes und Herzens in Aussicht der persönlichen Rettung" und findet daher in diesem wunderbaren Buche „die Lehre eines abscheulichen Egoismus". Natürlich findet sie es mithin „tödtlich für die Seele eines Jeden, der nicht mit den Pflichten des menschlichen Lebens gebrochen hat"; und kurz bezeichnet sie es als „ein Buch, erhaben und dumm zugleich, das wohl Heilige hervorzubringen weiß, aber keinen Menschen"! Solche Ausdrücke lassen in ihrer flegelhaften Verbissenheit auf unterdrückte Gewissensbisse schließen und zeigen leider nur zu klar, daß ein gut Theil Bosheit in dem späteren Wesen der unglücklichen Frau zu finden ist.

Übrigen aber dem Studieneifer der Enkelin alle Thüren ihrer Bibliothek geöffnet. Wie Aurora las, sagt sie uns selbst. Um Metaphysik kümmerte sie sich niemals — ihr alter Hauslehrer hatte sich umsonst abgemüht, ihr einen Brocken Logik beizubringen — sie las daher bloß mit dem Gefühl. Das Ergebniß dieser Lesungen konnte somit auch bloß eine gährende Sündfluth von sentimental angehauchten Begriffsverwirrungen bilden, die ihr selbst unbegreiflich und unverdaulich wie Mühlräder im Kopfe herumliefen. Da fiel ihr zum Unglück ein Auctor in die Hände, der ihr all' das Ungeordnete sammeln, das Trübe klären, das Unverstandene zur Einsicht bringen sollte. Dieser Auctor war kein anderer als Jean Jacques Rousseau, der furchtbarste und zugleich einschmeichelndste und beredteste der Sophisten, wie ihn Donoso Cortes nannte. Rousseau hat die Sand gemacht.

Mit Rousseau, der für sie immer „der Mann der Leidenschaft und des Gefühles" bleiben wird, hatte das Mädchen sein eigenstes Ich gefunden; sie, die sich sonst von Keinem einnehmen ließ, bei Rousseau erklärte sie sich gefangen, oder, wie sie es malerisch ausdrückt, „angebissen" (entamée). Und so nahm sie ein Stück nach dem anderen dieses vielgeliebten Meisters in sich auf. ‚Emil', das ‚Glaubensbekenntniß', die ‚Briefe vom Berge', den ‚Socialcontract', die ‚Reden' und das Übrige, Alles sprach zu ihrer Seele, sie verstand Alles — weil sie Alles fühlte. Sie verglich ihn mit Mozart — seine Sprache und „die Form seiner Schlüsse bemächtigten sich ihrer wie eine erhabene lichtvolle Musik einer großen Sonne"!? Sie wurde Rousseau's Schülerin in der Politik, und seine Religion schien ihr der Ausbund alles Christenthums — „Jean Jacques wurde der Anhaltspunkt ihrer geistigen Arbeiten".

Es ging während dieser Studien der Enkelin immer mehr zu Ende mit der Großmutter. Und als diese endlich gestorben war, wurde Aurora Herrin von Nohant, mit der Bedingung freilich, daß die Mutter auch fernerhin von der Erziehung ihrer Tochter fernzuhalten und durch einen Vormund zu ersetzen sei. Die Finklerstochter ärgerte das, sie suchte Recht beim Richter und erlangte wirklich nach einigen Skandalscenen auf Kosten der im Grabe ruhenden Gräfin Horn die Nichtigkeitserklärung jener Testamentsbeschränkung. Sie brachte es sogar dahin, daß ihre Tochter sie nach Paris begleitete, als sie derselben weder das Kloster, noch den Aufenthalt in Nohant erlauben wollte. Es beginnt nun im Leben des Mädchens und in ihren Memoiren eine Reihenfolge widerlicher Scenen, deren ausführliche Darstellung einen Recht-

fertigungsgrund wohl schwerlich haben dürfte. Bei den Charakteren der Mutter und Tochter war es nicht anders möglich, als daß ein Zusammenleben nichts weiter denn ein gegenseitiges Hetzen und Jagen, fieberhaftes Umschlagen von Haß in Liebe, Argwohn und Eifersucht wurde, dem auf die Dauer Keine von Beiden gewachsen war. Aurora hielt schließlich ihre Mutter für wahnsinnig, und überdrüssig eines solchen Lebens, dachte sie wieder an die friedlichen Klostertage, weßhalb sie auch die sich mehrenden Heirathsanträge kurzweg abschlug. In ihrem Studium — das heißt der ihr sympathischen Lectüre Rousseau's, suchte sie philosophischen Trost, bis ihr schließlich ein anderer Ausweg angeboten wurde, indem die Mutter sie für einige Monate auf das Land schickte. In Plessis bei Melun, im Kreise einer freundlichen, stillen Familie, athmete Aurora auf; sie unterbrach sogar ihre Lesungen, um an der häuslichen Thätigkeit der Frauen, den Spielen der Kinder und den Spazierritten der Männer regen Antheil zu nehmen. Nach dem aufgeregten Geistesleben war die jetzige etwas bäuerlich reelle Umgebung eine wahre Wohlthat. Aurora ward ruhig, und selbst der entscheidende Schritt, den dieser Aufenthalt herbeiführen sollte, läßt sie ziemlich kalt und besonnen. In Plessis lernte das siebzehnjährige Mädchen ihren künftigen Gatten kennen, Herrn Casimir Dudevant, den natürlichen Sohn eines wohlhabenden pensionirten Obersten, dessen ruhiges Wesen und positiver Charakter ihr gefiel. Nach einigen aller romantischen Leidenschaftlichkeit baren Wochen hielt Dudevant um ihre Hand an und erhielt sie. Die Mutter der Braut kam auch schließlich von ihrer wetterwendischen Bizarrerie zurück und gab ihre Einwilligung zu einem allem Anscheine nach glücklichen Eheverhältniß. Man hat viel über die Beweggründe geschrieben, welche Aurora zu diesem Schritt und zur Wahl dieses Mannes gedrängt haben. Man suchte all' das nachherige Elend zu entschuldigen, indem man behauptete, es sei eine Zwangs- oder Convenienzehe gewesen. Diese Erklärung ist unhaltbar: die Großmutter war todt und die Mutter von Anfang nicht für diese Partie, es war also wohl der freie Wille Aurora's. Ein bei ihrem Charakter leicht erklärlicher Anfall jugendlicher Leidenschaftlichkeit für die Person Dudevant's war jedoch auch nicht der Grund, ihm ihre Hand zu geben, sondern etwas viel tiefer Liegendes, für ihre überlegene Natur viel Gefährlicheres. Sie wollte Veränderung ihrer abhängigen Lage, Selbstständigkeit gegenüber der Mutter — sie wollte auch eine Frau werden und mitmachen, was einmal zum Leben gehört. Und daß sie in dieser Aussicht dem ruhigen,

fast kalten, ihr keineswegs geistig ebenbürtigen Dudevant vor allen Bewerbern den Vorzug gab, ist kein psychologisches Räthsel mehr. Aber eben wegen dieser unnatürlichen Ruhe des Brautstandes, welche von jeder tieferen Herzensverbindung vollständig Abstand nahm, drohte die Ehe um so sturmvoller zu werden. Selbst ohne irgend welchen tragischen Zwischenfall mußte es von der Stunde an zwischen den Gatten zu einer unüberbrückbaren Kluft führen, wo Eines beim Anderen geistige Befriedigung oder auch nur herzliches Verständniß und Seelenharmonie zu suchen beginnen würde. Und nachdem somit Aurora's Jugend durch die Schuld ihrer Eltern viel mehr noch als ihre eigene jener Ruhe und Seligkeit, jenes stillen verklärenden Glückes entbehrt hatte, welches ein vom Glauben getragenes, auf gegenseitige Hochschätzung und Liebe gegründetes Familienleben zu bieten pflegt, sollte ihr auch künftighin und zwar durch ihre eigene Schuld das Ideal einer christlichen Ehe zu einem widrigen Zerrbild häuslicher Zänkerei und öffentlicher Skandale zusammenschrumpfen. Eben darum aber ist es so äußerst wichtig, das Leben der Schriftstellerin zu kennen, weil gerade dieses Leben den besten Maßstab für die Tragweite und Bedeutung ihrer Werke abgibt.

Wie darf es bei dieser Frau, welche weder ihre Eltern noch ihren Mann jemals hat achten noch lieben können, die als Kind, Weib und Mutter in dem Ausnahmsfalle unnatürlicher Verhältnisse stand und mithin den normalen Zustand einer glücklichen, weil gläubigen Ehe nicht kannte, wie darf es bei ihr noch Wunder nehmen, daß sie mit der bestehenden Familie, der bestehenden Ehe unzufrieden ist und nach ihren träumerischen Corambé'schen Erinnerungen und Herzenswünschen einen neuen Zustand der Dinge herbeiführen möchte? Aber wer möchte auch zu einer solchen Frau gehen, um Rath und Aufschluß über Dinge zu verlangen, welche sie nie gekannt hat? Daß George Sand grundschlecht und bitterfalsch von Ehe und Familie redet, ist natürlich; unbegreiflich nur ist es, daß vernünftige Leute sie in einem Punkte mitreden lassen, von dem sie nicht das ABC versteht. „Ich halte die Gesellschaft für verloren, ich finde sie hassenswerth, und es ist mir unmöglich, anders zu sprechen. Und bei dieser Überzeugung werde ich niemals andere Bücher schreiben, als solche, die man für schlechte und gefährliche halten wird, und die es vielleicht auch sind.“ [1] So urtheilt George Sand selbst über die Quelle und die Wirkung ihrer Schriftstellerei, und hätte sie

[1] Brief an St. Beuve.

am Schlusse ihres Satzes statt „vielleicht“ „ganz gewiß“ gesagt, so müßten wir denselben als höchst logisch aus ganzer Seele unterschreiben.

Der 27jährige Baron und die 18jährige Braut feierten am 22. September 1822 ihre Hochzeit und schlugen dann auf dem großmütterlichen Schloß Nohant ihren Wohnsitz auf. Die junge Frau begann damit, eine lange Abhandlung über die Moralität der weiblichen Handarbeiten zu schreiben, gleichsam um sich für dieselben zu begeistern oder ihrer Umgebung doch wenigstens zu zeigen, wie eine geistreiche Dame Alles mit Geist zu verrichten weiß. Nebenbei suchte sie sich auch in die Wirthschaftsführung hineinzuleben, was ihr ebenso wie die Handarbeit etwas gänzlich Neues war. Während des folgenden Sommers ging sie nach Paris, wo sie am 30. Juni einen Sohn, Maurice [1], zur Welt brachte. Für den Winter kam sie wieder nach Nohant zurück, und man sollte glauben, mit dem Kinde sei auch der Engel der Familie in das Schloß eingezogen, aber mit nichten. Das erste Jahr hatten die Gatten still nebeneinander gewohnt und gewirthschaftet, jedes ging seiner Wege. Aber verstehen konnten sie sich niemals. „Wir zankten nie,“ sagt G. Sand, „im Gegentheil, ich bemühte mich stets, mit seinen Augen zu sehen; aber kaum hatte ich mich mit seinen Ideen in Übereinstimmung gesetzt, so fand ich mich mit mir selbst in Widerspruch und verfiel in eine unaussprechliche Traurigkeit. — Ich sprach ihm nicht von meinen inneren Kämpfen, er hätte von einer Seelenangst, die er nie empfunden, nichts verstanden.“ Der Baron lebte vollständig als Landjunker und Großbauer. In seinen Ställen standen die feinsten Merinos, die stärksten Stiere, die Ländereien des Gutes bis zum Park einschließlich wurden einer neuen Bebauungsmethode unterworfen, so daß die Frau zu ihrer größten Trauer ihre Umgebung ganz verändert fand. Es wirft kein zu günstiges Licht auf ihren Charakter, wenn sie, die damals Mutter war, durch so unbedeutende Gründe zu einer wahren Verzweiflung gebracht wurde. „Ich ward verwirrt, und ohne Nachdenken, ohne das Bewußtsein eines gegenwärtigen Übels, fühlte ich mich zermalmt von einem neuen Ekel am Leben. Eines Morgens beim Frühstück füllten meine Augen sich unwillkürlich mit reichen Thränen. Meinen Gatten nahm das wunder. Ich konnte ihm nichts erklären, ich konnte ihm höchstens sagen, daß ich schon mehrmals ähnliche grundlose Anfälle von Ver-

[1] Es ist dieß der unter dem Namen Maurice Sand bekannte Schriftsteller und Maler, welcher viele Werke seiner Mutter illustrirte.

zweiflung gehabt hätte, und daß ich wohl ein schwaches oder verrücktes Gehirn haben müsse. Und das war dann auch seine Ansicht ..."

Die Wirthschaftsführung der jungen Hausfrau ergab schon im ersten Jahre ein Deficit von 4000 Francs, sie sah sich deßhalb genöthigt, die Handhabung der häuslichen Finanzen vollständig in die Hände ihres Mannes zu legen und leistete selbst Verzicht auf die 1500 Francs Toilettengeld, die ihr jährlich zugesichert waren. Einige Reisen, besonders der Badeaufenthalt in den Pyrenäen, unterbrachen ihre häusliche Trauer auf einige Monate, aber die Spannung zwischen den Gatten wurde immer größer. Im September 1828 kam ihr zweites Kind, ein Mädchen, zur Welt, das den Namen Solange, der Schutzpatronin des Berri, erhielt. Aber auch diese neue Mutterfreude konnte das tiefgewurzelte Übel nicht heilen, und darum sann die unglückliche Frau auf anderen Trost. Sie wurde melancholisch und begann nachzudenken über die Ungerechtigkeiten in der menschlichen Gesellschaft. Während Baron Dudevant seiner Landwirthschaft nachging und mit jenen Leuten verkehrte, die er nach seinem Geschmacke fand [1], sammelte die Frau im Schlosse um sich einen Kreis von Freunden und Freundinnen, die sie besser verstehen konnten als ihr Gemahl. Unter diesen Freunden waren es besonders zwei, die einen größeren Einfluß auf sie ausübten, Jules Sandeau und Néraud (Le Malgache). Der Erstere studirte damals in Paris die Rechte und besuchte während der Ferien das in der Nähe seiner Heimath gelegene Nohant. Mit ihm unterhielt sich Aurora über Kunst und Literatur, las ihm ihre Versuche vor und klagte ihm ihr geheimes Leiden. Und als der arme junge Mann wieder nach Paris zog, war es aus mit seiner Ruhe und seinem Frieden — und bald werden wir ihm auf einem neuen Theater wieder begegnen. Néraud, der in der Sand-Literatur unter dem Namen Le Malgache bekannte Botaniker, fand ebenfalls die Lage der jungen „unverstandenen Frau" höchst bemitleidenswerth und weihte sie zu ihrer Zerstreuung in die Wissenschaft der Pflanzenkunde ein. Dieser Verkehr, welcher zum Theil den „Lettres d'un voyageur" (Lettres à propos de

---

[1] Wenn die „Histoire de ma vie" mit besonderem Nachdruck von der Grobheit und der Trunksucht des Berry'schen Landadels redet, so macht sie keineswegs eine Ausnahme für den Baron Dudevant und den natürlichen Bruder der Erzählerin, der ebenfalls mit der Familie auf Nohant lebte. Sie waren „prächtige Bursche", so oft nicht „salzige Winde" oder „salzige Gesichter" ihren Durst erregten. Leider aber wehte in Berry meistens der Seewind, und für die salzigen Gesichter war anderweitig schon gesorgt.

botanique) zu Grunde liegt, bietet des Liebäugelns mit einer furchtbaren Leidenschaft zu viel, als daß wir weiter darauf einzugehen hätten. Die „Eifersucht" des Mannes bewog den Malgache, Nohant zu verlassen und „Blumen an der Quelle von Vaucluse zu suchen und mit Petrarka um Laura zu klagen". Es ist ein unzweideutiges Zeugniß des ganz eigenthümlichen Zartgefühls der Mad. Sand, solche Erbärmlichkeiten ihres eigenen Lebens den skandalsüchtigen Lesern sub rosa zu beichten.

Nach den Vorfällen mit dem Botaniker und nach einigen anderen unangenehmen Auftritten duldete es die Baronin nicht länger in der Nähe und Abhängigkeit ihres Gatten. Sie machte ihm daher eines Tages den Vorschlag, er möge seine Zustimmung zu folgender Theilung geben: Sie würde mit der Tochter Solange abwechselnd je drei Monate in Paris und je drei in Nohant zubringen, Maurice solle unter Aufsicht des Vaters vom alten Hofmeister erzogen werden; ihr contractlich zugesichertes Toilettengeld (1500 Francs) möge ihr in monatlichen Raten bezahlt werden, und da diese Summe für ihren und ihrer Tochter Unterhalt nicht genüge, so wolle sie durch Schriftstellerei das Übrige erwerben. Der Baron, dem die ganze Sache nur als eine Weibergrille vorkam, willigte ein, und während des Winters 1831 wanderte die künftige Schriftstellerin mit ihrem dreijährigen Töchterlein zur Hauptstadt.

Wegen der Beschränktheit ihres persönlichen Budgets und in dem Wunsche, eigene, vom Herrn Gemahl unabhängige Einnahmequellen zu besitzen, hatte Aurora Dudevant sich schon während ihres Aufenthaltes in Nohant mit kleinen Industrien abgegeben. Sie hatte Bilder auf Nippsachen gemalt und andere Arbeiten gefertigt, aber ohne den von ihr gewünschten pekuniären Erfolg. Nun wollte sie es mit der Schriftstellerei versuchen. Sie erzählt selbst, sie habe bemerkt, daß sie rasch, andauernd und ohne besondere Mühe schreiben könne, daß es ihr weder an Gedanken noch auch an genügender Menschen- und Weltkenntniß fehle. Die Ermuthigung des jungen Sandeau hatte ihr auch nicht gefehlt, sie glaubte mithin wenigstens auf den Erfolg des Geldes, wenn auch nicht auf jenen des Ruhmes rechnen zu können. Und so ward die Baronin Aurora Dudevant zur Schriftstellerin George Sand.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche. 1800—1819. Nach dem bisher noch ungedruckten Familiennachlaß dargestellt von **Johannes Janssen**. Mit Stolbergs Bildniß. Freiburg i. Br., Herder, 1877. 8⁰. XX u. 516 S. Preis: *M.* 6.

Die letzten 19 Jahre des Grafen Fr. Leop. Stolberg, sein reiches, freies, rüstig voranschreitendes Geistesleben im Schooß der katholischen Kirche, sein segensvolles väterliches Walten im Kreise einer echt deutschen, echt christlichen Familie, sein bedeutsames Wirken als christlicher Schriftsteller und Wiederbeleber kirchlichen Lebens in Deutschland — Alles zum ersten Male vollständig, quellenmäßig dargestellt, meist mit seinen eigenen Worten, aus dem bisher noch ungehobenen Schatz seiner umfangreichen Privataufzeichnungen und Correspondenzen, dargestellt von einem der tüchtigsten Geschichtsforscher und Geschichtschreiber der Gegenwart, der, den weiten Stoff völlig beherrschend, in anspruchsloser Bescheidenheit hinter denselben zurücktritt, um die Biographie zu einer Selbstbiographie Stolbergs werden zu lassen, — das ist in Kürze der eigenthümliche Inhalt, Werth und Reiz des vorliegenden Buches. Aus beinahe 3000 Briefen des Familiennachlasses hat der Verfasser die werthvollsten und wichtigsten ausgewählt, sorgfältig geordnet und durch biographische Notizen zu einem lebensvollen Ganzen verbunden, in welchem die unparteilichste Objectivität der Geschichte mit dem anziehenden Reiz unmittelbarer, vertraulicher Mittheilung an uns herantritt. Den ersten Theil von Stolbergs Leben verspricht uns Dr. Janssen, favente Deo, nach Vervollständigung des nöthigen Materials im Laufe des nächsten Jahres zu schenken. Für den zweiten Theil hatte er alles Erforderliche beisammen, und wir können das Hysteron-Proteron nur als ein sehr glückliches betrachten, da es bisher nicht so sehr der protestantische als vielmehr der katholische Stolberg war, der von der Geschichte und Literaturgeschichte so karg behandelt, wenn nicht todtgeschwiegen und verunglimpft wurde. In dem schönen authentischen Lebensbilde liegt aber nicht nur die beste Apologie des großen Convertiten, sondern auch eine Apologie jenes wahren Fortschrittes und jener echten Geistesfreiheit, welche er durch das vielverleumdete „Opfer des Verstandes“ erlangte. Denn unwiderleglich, quellenmäßig wird uns hier das Urtheil des Protestanten Dr. Alfred Nicolovius bestätigt: „Der Friede, den er (Stolberg) aus seinem Glauben schöpfte, die

Gemüthsruhe, welche ihm geworden, und der Strom heiliger Begeisterung, der ihm fortwährend zufloß, gaben seinem Geiste eine so eigenthümliche Kraft, daß Friedrich Schlegel mit Recht behauptete, erst im Katholicismus habe Stolberg ein freies und kräftiges Dasein gefunden."

Der Grundcharakter dieser vita nuova ist wesentlich der eines religiös geheiligten Familienlebens, das ernst und klar die Bilder der bewegten Zeitgeschichte auf seiner ungetrübten Oberfläche spiegelt, reich und segensvoll, wenn auch still und anspruchslos, dieselbe beeinflußt. Literarische, patriotische, kirchliche Thätigkeit — Alles entströmt dem inneren Leben der Familie, und der eigentliche Kern dieses Familienlebens ist Gott. Durchaus treffend wurden deßhalb die reichhaltigen Selbstmittheilungen Stolbergs in folgende vier Bücher gruppirt: I. Familienleben und geistiges Schaffen von 1800—1813 (S. 26—229); II. Vaterländisches: 1. aus der Zeit der Knechtschaft, 2. aus der Zeit der Befreiung, 3. aus der Zeit vereitelter Hoffnungen, 1800—1819 (S. 230—400). III. Arbeiten auf kirchlichem Gebiete (S. 401—455). IV. Aus dem häuslichen Kreise, 1814—1819 (S. 456—510). Die Einleitung bildet eine gedrängte Darstellung der Conversion, ihrer Bedeutung, ihrer Motive. Der vorzüglichste Werth des Buches liegt wohl in den vertraulichen Mittheilungen, Erwägungen, Betrachtungen Stolbergs selbst, welche uns einen vollen Einblick in sein Geistesleben eröffnen, der hauptsächlichste Reiz nicht sowohl in künstlerischer Darstellung oder spannenden Ereignissen, als vielmehr in jenem einfachen, natürlichen Wechsel, den ein lebhafter, alle Bereiche des Lebens und der Wissenschaft umfassender Briefverkehr mit sich bringt. Da sich weder das Eine noch das Andere in einem kurzen Referate wiedergeben läßt, so können wir dem Leser nur eine höchst dürftige Andeutung von dem reichen Inhalt und der reizenden Schönheit dieser classischen Lebensbeschreibung bieten.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg trat am 1. Juni 1800 zu Münster in Westfalen in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Die Persönlichkeit des Convertiten, wie die augenblickliche Lage der katholischen Kirche, machten seinen Übertritt zu einem öffentlichen Ereigniß ersten Ranges. Die Kirche war allüberall geknebelt und geknechtet, an Haupt und Gliedern verfolgt; ein Nicolai, Göthe, Herder betrachteten sie bereits als völlig überwunden. Die willkürlichen Philosophien, welche sich aus dem zusammenstürzenden Protestantismus entwickelt hatten, und die „freie, von der Religion emancipirte Kunst" beschäftigten die hervorragendsten und einflußreichsten Geister. Der frommen Protestanten wurden immer weniger und diese zogen sich verzagt in ihr unsichtbares Gefühlschristenthum zurück. Und nun hieß es: Stolberg katholisch! Stolberg, der in allen Kreisen hochangesehene Staatsbeamte, der vor Kurzem noch in Berlin und Petersburg accreditirte Diplomat, der in ganz Deutschland hochgefeierte Schriftsteller und Dichter, der Freund Göthe's und Klopstocks, der begabte, gelehrte, allseitig gebildete, allgemein beliebte, freisinnige Stolberg katholisch! Bei der Lage des Katholicismus, bei Stolbergs allgemein anerkannter Ehrenhaftigkeit und Charaktergröße war es unmöglich, seinem Übertritt Ehrgeiz, Habsucht oder sonstige unehrliche

Motive zu unterschieben. Das Einzige, wovon man zu faseln wagte, ward Gefühlsschwärmerei. Wie unbegründet dieser Vorwurf war, an den auch die gescheidteren Protestanten nicht glaubten, zeigt seine einläßliche Correspondenz über diesen Punkt; alles athmet da Gesundheit und Kraft, verstandesmäßige Klarheit, kindliche Demuth, männliche Energie, duldsame Liebe. So klar wie Lessing erkannte er den äußeren Einsturz des Protestantismus, den allgemeinen Bankerott seiner Theologie, den inneren Widerspruch und die Halbheit seines Wesens. So innig wie Lavater betrauerte er den daraus hervorgehenden Abfall vom Christenthum. Aber anstatt in fruchtlose Klagen auszubrechen oder mit den meisten seiner Zeitgenossen auch die allgemeinen Grundlagen des Christenthums in Zweifel zu ziehen, ermannte er sich, erkannte in der zeitgenössischen, besonders der Kant'schen Philosophie, vollkommen richtig die Dienerschaft des Atheismus, hielt am christlichen Glauben wie an den wissenschaftlichen Grundlagen des Christenthums fest und fragte sich ritterlich geradeaus: Wo ist die von Christus gestiftete unfehlbare Kirche, sein Lehramt, seine Autorität, seine Lehre, seine Nachahmung, sein Kreuz, seine Liebe und sein Glaube? All' das fand er nach siebenjähriger Untersuchung, unter steter Anrufung des heiligen Geistes, in der katholischen Kirche. Mit Mannesmuth verachtete er alle zeitlichen Bedenken, mit der Begeisterung eines tieffühlenden Dichterherzens umfing er die erkannte Wahrheit, mit unbeugsamer Energie folgte er dem Ruf der Gnade. Frau und Kinder folgten seinem heldenmüthigen Beispiele, mit Ausnahme der ältesten, schon verlobten Tochter Maria Agnes.

Stolberg war, als er übertrat, Regierungs-, Consistorial- und Kammerpräsident in Eutin, der persönliche Freund seines Landesherrn, des Herzogs von Oldenburg, und dessen Ministers Holmer. An diese Stellung waren die glänzendsten, angenehmsten Lebensverhältnisse gekettet. Niemand forderte von ihm, sie aufzugeben, Niemand konnte das fordern. Einzig die Rücksicht darauf, seinen Kindern eine vollständig katholische Erziehung und alle Vortheile eines katholischen Aufenthaltes zu sichern, bestimmte ihn nach reiflichster Überlegung dazu, an der Schwelle des einbrechenden Alters (er zählte schon 50 Jahre) freiwillig auf Amt und Würde, auf alle glänzenden und angenehmen Verhältnisse seiner Stellung und — was ihm am härtesten fiel — auf die Nachbarschaft seines Bruders Christian und anderer inniggeliebter Verwandten zu verzichten und schon im October 1800 nach Münster überzusiedeln. Hier, im Hause der Fürstin Gallitzin, fand er wenigstens theilweisen Ersatz für die gebrachten Opfer, in dem Freundeskreise der Fürstenberg, Droste-Vischering, Overberg und „all der anderen mit diesen verbundenen trefflichen Menschen, die", schreibt er, „so viel lautere Gesinnung, aufopfernde Liebe, rastlose Thätigkeit, Jeder in seiner Art und in seinem Berufe, besitzen, daß man es wie eine ganz besondere Gnade und als reichen Segen betrachten muß, unter ihnen leben und sich an ihnen erheben und erbauen zu können". So viel ihm am Umgang mit diesen wenigen auserlesenen Freunden lag, so entschieden lehnte er eine Einladung des Erbdrosten von Droste-Vischering ab, sich durch officielle Visiten mit weiteren aristokratischen Kreisen in Verkehr zu setzen. Sein Leben sollte fürder Gott, seiner Familie

und literarischer Thätigkeit gewidmet bleiben. Letztere verschmolz theilweise mit der Erziehung seiner Kinder, die er persönlich in die Hand nahm. Er gab ihnen selbst Religionsunterricht und schrieb zu diesem Zwecke einen Leitfaden nieder. Er unterrichtete seine Söhne im Griechischen, las mit ihnen Plato und Pindar, und ritt täglich mit ihnen aus. Auch auf die Töchter hatte er ein aufmerksames Auge. Und als die Familie im Mai 1801 nach Lütjenbeck auf's Land zog, da freute er sich mit den Kindern an Garten und Wald, an Lämmern und Nachtigallen, an der Kinder Spielgenossen, dem muthwilligen Ziegenbock und am munteren Spiel der Seifenblasen. Wie ein Kind kostete er die unschuldigen Freuden der Natur und begeisterte sich für dieselben wie für die Erinnerungen seiner eigenen Kindheit so herzlich, daß es einem Philister unbegreiflich, einem blasirten Weltling höchst abgeschmackt und kindisch erscheinen wird.

Auch als er an dem jungen Geistlichen G. Kellermann einen trefflichen Lehrer für seine Kinder und einen durch jegliche Tugend ausgezeichneten Hausgeistlichen gewonnen hatte (Juni 1801), hörte er nicht auf, sich an der Erziehung persönlich zu betheiligen. Täglich verwandte er mehrere Stunden darauf, seinen Söhnen und Kellermann die alten Classiker, besonders Plato, Pindar, Sophokles und Aeschylus, zu erklären. „Mit meinen Söhnen Ernst und Andreas," konnte er am 12. Januar 1810 an den jungen Voß schreiben, „habe ich den ganzen Homer wenigstens dreimal, den Pindar einmal, viele Tragödien der drei großen Tragiker, Vieles von Xenophon, Herodot, Plato, auch den Theokrit einigemal gelesen." Auch in die Kirchenväter führte er sie ein, von denen er besonders Augustin überaus hochhielt. Mit den Töchtern las er Klopstock, Milton, Young. „Die Arbeitskraft und die Leichtigkeit der Arbeit des Grafen," sagt Kellermann, „waren mir immer staunenswerth. Die alten Griechen und Römer, die neueren englischen, italienischen und französischen Dichter und Schriftsteller, Philosophie und Geschichte beschäftigten seinen Geist anscheinend in gleich heiterem Spiel, wie die Erzeugnisse seiner eigenen Muse. Dazu kam ein fast täglicher Briefwechsel mit Verwandten und Freunden, — und welch' ein Briefwechsel! Welch' eine Gemüthsfülle in diesen Briefen! Und doch war Alles, was er schrieb, an Kraft und stillnährendem Feuer nicht zu vergleichen mit dem, was er aus voller Seele mündlich in die Seele derer sprach, die sich seines Umganges erfreuen konnten." Das Geheimniß dieser erstaunlichen Vielseitigkeit: Ordnung und Einheit der Studien, multum, non multa, entwickelt er in einem schönen Brief an den jungen Werner von Haxthausen. Der ganze Geist seiner pädagogischen Thätigkeit aber spiegelt sich in dem herrlichen Geleitsbrief an seinen ältesten, 20jährigen Sohn Ernst, der Anfangs August 1803 das Vaterhaus verließ, um in der kaiserlichen Armee „als feuriger Patriot der Sache des Vaterlandes gegen den welschen Unterdrücker zu dienen".

Morgengebet — Abendgebet — Gott vor Augen in allen Reden und Handlungen — täglich eine Viertelstunde betrachtendes Gebet und Abends Gewissenserforschung — Flucht vor Unlauterkeit, Müßiggang und Spiel — Überwindung der Menschenfurcht — kräftige Leibesübung, ernstes Studium,

gediegene Lectüre — Wahrhaftigkeit, Subordination und Nächstenliebe — Flucht des Weltgeistes, Liebe zu Jesus und Gebet — das sind die Kernpunkte dieses köstlichen Geleitsbriefes, das geistige Vermächtniß, an das dieser wackere Vater seinen Vatersegen kettet. Möchte es unauslöschlich in das Herz, in den Geist eines jeden deutschen Jünglings geschrieben sein!

Von den achtzehn Kindern aus seinen zwei Ehen waren 1810 noch fünfzehn am Leben und er konnte fröhlich sagen: „Gottlob, Gottlob, kein einziges mißrathen!" Mit diesem großen Trost verband sich der nicht geringere, bis an das Ende seines Lebens an der Erziehung seiner Kinder zu arbeiten, in diesem heiligen Geschäfte stets neue Jugendkraft zu schöpfen, und indem er ihre jugendlichen Seelen Gott entgegenführte, selbst in der Liebe Gottes zu wachsen. „Meine Freude im Kreise der Meinigen ist mit jedem Jahre größer geworden," schrieb er gegen das Ende seines Lebens, „und der Verkehr Aller unter einander immer herzlicher, ich möchte sagen kindlicher in Genügsamkeit und Einfalt." Und er schilderte thatsächlich sein eigenes Glück in den Worten: „Vielfältig leben die, welche auch im Leben ihrer Kinder leben! Und nicht unwillkommen schleicht sanft das Alter da heran, wo das entschwindende Leben der Eltern gleichsam in die Jugend der Kinder überzugehen scheint, wo dunkelnde Erinnerungen durch fröhliche Hoffnungen ersetzt werden, wo neben ergrauender Abendröthe der Eltern mit jedem Kinde eine Morgenröthe sich erhebt, bis diesen der hellere Tag scheint, und jene von derselben Hand, welcher sie mit Vertrauen ihre Pfleglinge übergaben, sich mit gleichem Vertrauen hinüberführen lassen in das Land der Wahrheit und der Liebe, welches denen nicht ein Gestade in unbekannten Meeren blieb, die schon hienieden nicht zu scheinen strebten, sondern zu sein."

Hatte Stolberg noch kurz nach seiner Conversion Klopstock und Claudius besucht und bewährte er an seinen protestantischen Freunden überhaupt die wahrste Duldsamkeit und Liebe, so war dieß in um so höherem Grade der Fall gegenüber seinen Verwandten, besonders seinem Bruder Christian und dessen Gattin Louise. Mit diesen führte er eine Correspondenz, die fast darauf abzuzielen schien, die persönliche Trennung völlig zu überwinden und sie an seinem gesammten Geistesleben Theil nehmen zu lassen. Hier hat er sich am vollständigsten selbst beschrieben. Hier theilt er seine Gedanken, Entschlüsse, Hoffnungen, Befürchtungen, Wünsche auf's Vertraulichste mit, schildert seine Kinder, ihre Studien, ihre Schicksale; hier führt er gleichsam Buch über seine literarischen Arbeiten und Projecte, hier spiegelt sich seine Lectüre. Aus dem gemüthlichen Rahmen von Familienfesten und Familienereignissen tritt in seinen Urtheilen gleichsam die ganze Literärgeschichte der Zeit hervor; die freundliche Familienchronik wird zum Reflex der großen Zeitgeschichte; da zeichnet sich in der unerbittlichen Consequenz seiner Grundsätze die eben so feste als harmonische Gestalt seines Charakters. O wie ganz anders sieht die Welt von dem Heiligthum dieser gottliebenden Familie aus, als aus Göthe's Theaterherrlichkeit in Weimar!

Die erste literarische Arbeit Stolbergs nach seiner Conversion galt dem Büchlein des hl. Augustin, De vera religione, das er 1801

verdeutschte. 1802 gab er vier Tragödien des Äschylus, nämlich „Prometheus in Banden", „Die Sieben gegen Theben" und „Die Eumeniden" in einer Übersetzung heraus, „die von Schiller dankbar benutzt wurde" und die noch heute von Werth ist. Im Herbst 1803 griff er zu Ossian, erst bloßer Lectüre halber, dann übersetzte er Darthula und entschloß sich bald, den ganzen Ossian mit Verkürzung der Macpherson'schen Noten zu übertragen. Er hatte diese Arbeit kaum beendet, als der damalige Domcapitular Clemens August von Droste-Vischering ihn aufforderte, ein historisch-apologetisches Werk über die Bibel zu verfassen. Diese Aufforderung traf mit seinem persönlichen Wunsche zusammen, etwas zu schreiben, was er seinen Kindern als geistiges Vermächtniß hinterlassen könnte. Die beiden Anregungen verbanden sich. Stolberg ging rasch an's Werk und begann am 2. December 1804 seine „Geschichte der Religion Jesu Christi", darauf berechnet, die durch den ungläubigen Zeitgeist irregeführte und entchristlichte Jugend „zu den wahren lebendigen Quellen des Heils, zum Gehorsam unter den Glauben und zur Liebe der in ihren Lehrentscheidungen unfehlbaren Kirche zurückzuführen". Die Scheu, welche er Anfangs vor dem Umfange des Werkes empfand, verlor sich vor den kräftigen Ermunterungen Overbergs und der Fürstin Gallitzin, welch' letztere indeß die Ausführung nicht mehr erlebte († 27. April 1806). Als er einmal den Plan aufgenommen hatte, wuchs ihm der Muth und er entschloß sich sogar ohne Bedenken, auch die Geschichte des Alten Testaments in den Rahmen des Werkes zu ziehen. Im Februar 1807 war der erste Band vollendet. Von der herrlichen Zueignung an seine Kinder meinte Freiherr von Stein, es sei das schönste christliche Vermächtniß, das er je gelesen. Schien es auch Stolberg manchmal, als ob die unternommene Arbeit seine Kräfte übersteige, so fuhr er indeß rüstig und mit frohem Gottvertrauen darin fort, und fand in derselben reichen Trost in den hoffnungslosen Zeitläuften. Ein Exemplar des ersten Bandes schickte er im December 1807 an den Kaiser Franz, um in ihm nicht so sehr den Monarchen als „den Beschützer der Kirche" zu ehren. Überall machte das Werk großes Aufsehen und fand die günstigste Aufnahme bei Katholiken und Protestanten. Friedrich v. Schlegel, Claudius und Johannes v. Müller sprachen dem Verfasser ihre innigste Befriedigung darüber aus. Wie der wackere „Wandsbecker Bote", so fühlte sich auch der Graf de Maistre ganz besonders von dem fünften Bande gefesselt, in welchem das Leben Jesu Christi behandelt wird. „Ich habe mich," schrieb er im August 1811, „an Stolbergs Leben unseres Herrn und Heilandes bei wiederholter Lectüre wahrhaft erbaut. Es sollte das Werk des edlen Grafen in keiner gebildeten christlichen Familie fehlen; es sollte ein Führer und Leiter der Jugend sein." Ein Führer und Leitstern ward es auch bald nach seinem Erscheinen vielen Convertiten in ihren Zweifeln und Bedenken, in ihren Untersuchungen und Schwierigkeiten. Den Naturphilosophen Steffens zog es mächtig zur Kirche hin, dem Prinzen Adolph von Mecklenburg ward es zum Werkzeuge der Bekehrung. Zahlreiche Katholiken und Protestanten wandten sich fortan um Rath und Hilfe an Stolberg, und sein stiller Familienkreis ward ein Mittelpunkt kirchlicher Erneuerung und regen katholischen Lebens.

Entriß ihm der Tod bald nach dem Hinleben der Fürstin Gallitzin auch seine Freunde Fürstenberg, Landsberg ꝛc., so traten dafür ein Niebuhr, Adam Müller, Friedrich Schlegel, Brentano, Sailer und andere hervorragende Männer in seinen Freundeskreis oder in freundschaftlichen Briefverkehr mit ihm, und der Familienkreis selbst erweiterte sich durch Verehelichung der älteren Kinder. Nur mit Betrübniß sah Stolberg das schöne Münsterland und seine wackeren Bewohner, die er für das glaubenstreueste und sittenreinste Volk Deutschlands hielt, die bisherige politische Selbstständigkeit verlieren. Von der französischen Invasion dieser seiner neuen Heimath ward er insofern betroffen, als französische Späher in den Jahren 1808, 1811 und 1812 ihn nöthigten, seinen Briefverkehr in Bezug auf Politik sehr einzuschränken. Im Jahre 1811 ward er sogar unter strenge Polizeiaufsicht gestellt und verließ Münster auf den Rath seiner Freunde, um in Tatenhausen bei Bielefeld ein freieres und ungestörteres Dasein führen zu können. Vor der Übersiedlung machte er eine kleine Reise nach Karlsbad, wo er noch einmal mit dem alten Göthe zusammentraf. Im November 1816 aber vertauschte er den Aufenthalt in Tatenhausen mit dem Landgut Sondermühlen bei Osnabrück. Hier verlebte er die letzten drei Jahre seines Lebens.

Unrecht hatten die Franzosen nicht, wenn sie Stolberg für keinen Freund ihres Kaisers hielten. Napoleon galt ihm von Anfang an nur für eine glänzende Personification des Unrechts und der Revolution, und keiner seiner Erfolge konnte ihn in seinen Augen legitimiren. Hoffend sah er nach England aus, welches Land allein er von den zerstörenden Maulwurfsarbeiten der Illuminaten noch unversehrt glaubte und in dessen Verfassung er wahre Freiheit auf's Glücklichste mit dem großen Princip der Autorität vereint sah. Nelson war sein Trost, als ganz Europa vor Bonaparte zitterte. Im Herzen wie in seiner Correspondenz, die Schritt für Schritt den öffentlichen Ereignissen folgt, beklagte er unaufhörlich Deutschlands Schmach und Erniedrigung, durchschaute, wie wenige seiner Zeitgenossen, die wahren Ursachen der Knechtschaft. Unbeugsam in den unwandelbaren Rechtsanschauungen, die er innehielt, ward er wenigstens für seinen Freundeskreis ein Bollwerk echter Vaterlandsliebe und echt deutscher Gesinnung — und als Deutschland sich endlich ermannte und gemeinsam wider den Unterdrücker zusammenstand, erwachte in dem greisen Dichter nicht nur eine neue Periode poetischer Begeisterung, sondern er stellte dem Vaterlande auch vier Söhne und zwei Schwiegersöhne in's Feld und begleitete sie mit den innigsten Segenswünschen in den heiligen Krieg, — ein auffallendes Gegenbild zu dem „nationalen" Göthe, welcher so eigentlich keine Familie hatte, für's Vaterland mehr verlegen als begeistert war und auch nach „Endymions Erwachen" sich inniger von dem Genie Napoleons als von den Grundsätzen des Rechts und des Patriotismus angezogen fühlte.

Stolberg konnte zwar im Sommer 1814 alle seine Söhne, vom siegreichen Kampfe heimgekehrt, am häuslichen Herde begrüßen. Als sie aber 1815 zum zweiten Male wider Napoleon auszogen, ward das Opfer angenommen. Einer von ihnen, Christian, fiel am 16. Juni bei Ligny für Recht und Vaterland.

In demselben Jahre unterbrach Stolberg sein großes Geschichtswerk durch eine kleinere Arbeit: „Das Leben Alfreds des Großen“, zu welchem er von seinem Bruder eine Geschichte Karls des Großen als Seitenstück wünschte. Der Kronprinz von Preußen, dem Stolberg ein Exemplar seines Alfred zusandte, nahm das Geschenk mit größter Huld entgegen und äußerte eine Gesinnung, welche Stolberg zu frohen Hoffnungen berechtigte. Zu solchen gab augenblicklich der Wiener Congreß allerdings nur sehr ungenügenden Anhalt. Je mehr sich indeß die Zeit in eine Zeit getäuschter Erwartungen verwandelte, desto fleißiger fuhr der unermüdliche Geschichtschreiber in seinem großen Werke fort. Im Jahre 1818, in seinem neunundsechzigsten Lebensjahre, brachte er den 15. Band zum Abschluß. Sowohl mit Rücksicht auf den wachsenden Umfang des Gegenstandes als auf seine abnehmende Kraft entschloß er sich, hier innezuhalten und die folgende Periode der Kirchengeschichte nicht in Angriff zu nehmen. Doch ward die Rast nur zu einer Änderung der Arbeit. „Wie könnte ich leben, ohne zu arbeiten?“ schrieb er Anfangs 1819 an seinen Bruder, und verfaßte nun „Betrachtungen und Beherzigungen über die heilige Schrift“. Er war wiederholt darum angegangen worden, unter Anderen von Christian Schlosser und Ludwig v. Haller, eine Selbstbiographie zu verfassen. Allein er stellte an eine solche Arbeit Forderungen, denen er nicht gewachsen zu sein glaubte. Statt dessen entschloß er sich 1816, das „Leben des hl. Vincentius von Paula dem deutschen Klerus als ein hohes Musterbild zur Nachahmung“ zu schreiben. Es erschien 1818 im Druck. Ihm folgte das letzte Werk Stolbergs: „Das Büchlein von der Liebe“, auf welches, wie auf die „Betrachtungen“, Dr. Janssen mit Recht das Wort de Maistre's über die Religionsgeschichte anwendet: „Sie sollten in keiner gebildeten christlichen Familie fehlen wegen ihrer herzlichen, kindlichen Frömmigkeit, wegen ihrer reichen Fülle von tiefen und großen Gedanken und wegen ihrer überall praktischen Richtung.“ Im Herbst 1819, während Voß an seiner Schmähschrift arbeitete, vollendete Stolberg sein schönes Büchlein von der Liebe und seinen herrlichen Schwanengesang, welcher dasselbe mit den Worten abschließt:

„O gib, der Du littest für uns,
O gib uns die seligen Leiden der Liebe!“

Sein Gebet ward erhört, indem er noch am Rande des Grabes seine theuersten Freunde gegen einen undankbaren Verleumder rechtfertigen mußte, noch auf dem Sterbebette für diesen betete und beten ließ. Seine letzten Worte waren Worte der Versöhnung und der Liebe und der Liebesgruß: „Gelobt sei Jesus Christus!“ Er entschlummerte sanft am 5. December 1819, einen Monat nach der Feier seines 70. Geburtstages, nach wenigen Tagen der Krankheit.

Der andere, weitaus werthvollere Theil des Buches ist Stolbergs innere Biographie, die vollständige Darlegung seiner Anschauungen und Grundsätze, um einen Ausdruck von ihm zu gebrauchen, die „Erdbeschreibung“ seines Wesens und die Geschichte „der ihm widerfahrenen Erbarmungen der ewigen Liebe“. Diese erscheint in dem Buche allerdings nicht getrennt oder

schablonenmäßig geordnet. Lebendig und belebend durchdringt sie als Seele des Ganzen alle einzelnen Theile und vereint sie zur schönsten Harmonie. Aber in dem engen Raum eines kurzen Referats läßt sich das nicht wiedergeben. Wir müssen trennen und einige Hauptzüge herausheben, um wenigstens einen Umriß des Wesentlichsten bieten zu können.

Der Mittelpunkt dieses inneren Lebens ist, im Gegensatz zu den großen Culturheroen der Neuzeit, nicht das eigene Ich, sondern — Gott. „Die Gott liebende Seele," schreibt er einem jungen Freund, „verachtet Alles, was nicht Gott ist. Gott allein ist unermeßlich und ewig, der Trost der Seele und die wahre Freude des Herzens." Dieser Spruch aus der Nachfolge Christi ist der Kern seines Geisteslebens, der Standpunkt seiner Weltanschauung. Wie die Verachtung alles Geschaffenen, namentlich in Bezug auf die Wissenschaft, zu verstehen ist, bezeichnet er in folgenden Worten: „Alle geistigen Bestrebungen des Jünglings müssen einen Mittelpunkt haben, von dem sie ausgehen, auf den sie zurückkehren. Diesen gibt allein die Religion. Die Beziehung auf Gott, aus dem jede Erkenntniß kommt, und auf den — wenn sie recht erfaßt wird — jede hindeutet, gibt allein der Wissenschaft Gehalt, Würde, würdigen Zweck, Beziehung auf Ewigkeit und Verein aller verschiedenen Zweige menschlicher Kenntnisse. Der gottselige Gelehrte beleuchtet die Wissenschaft selbst mit höherem Lichte, der irreligiöse wandelt bei unsicherem Schein der Laterne, deren Licht ihm desto breiter erscheint, je getrübter von Eitelkeit seine Hornscheiben sind." Diese hohe Idee von Gott und Religion, welche Stolberg schon als Protestant besaß, wenn auch nicht in so reichem Maße, wie in späteren Jahren, trug wohl am meisten bei, ihn die Natur des Protestantismus und der modernen Philosophie im Gegensatz zur katholischen Kirche richtig erkennen zu lassen. „Als Protestant geboren, sah ich mit Schmerz den Protestantismus zusammenstürzen. Er stürzte ohne Anstoß in Folge seiner eigenen Hinfälligkeit; er gerieth in Verfall durch einen ihm eigenthümlichen Keim des Verderbens. Selbst sein Name Protestantismus — ein sprechender Name, weil er verneinend ist — verkündigt einen unruhigen Geist, mehr zum Zerstören als zum Bauen geneigt. Bald wandte er seine Waffen gegen sich selbst, entschlug sich der bisher noch von ihm geachteten heiligen Wahrheiten, vertauschte sie mit Zweifeln und ist im Begriffe, mit großen Schritten dem Atheismus zuzueilen. Kant wird viel mehr ein gewandter Diener desselben, als das Haupt einer neuen Sekte. Die katholische Religion, unerschütterlich, unveränderlich durch ihre Natur, ist weder von den zerstörenden Grundsätzen der Scheinweisheit angegriffen worden, noch kann sie es werden. Der Katholik hört auf, Katholik zu sein, er verläßt seine kirchliche Gemeinschaft, sobald er sich im Mindesten vom Dogma entfernt; denn das System der wahren Religion, das sich gründet auf der Wahrheit, welche nur Eine ist, kann seinen Charakter der Einheit nicht aufgeben; es gleicht der Kugel; nimmt man den geringsten Theil von ihr weg, so hört die Kugel auf, eine solche zu sein."

Einem Geiste, der die Einheit, Unwandelbarkeit, Harmonie der Wahrheit mit solcher Klarheit und Schärfe durchdrang, konnten die großen Grunddogmen

der katholischen Kirche nicht jene zahllosen Schwierigkeiten bereiten, an denen Stolz und Zweifelsucht, Verneinungsgeist und einseitige Verstandes- oder Gefühlsrichtung gewöhnlich scheitern. Kirchliche Autorität, Einheit im Primat, Unfehlbarkeit, Übernatürlichkeit des Glaubens, Sittenstrenge der Moral, Heiligkeit des Lebens und die durch die Gottheit Christi selbst consecrirte Lehre des Kreuzes, „den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Ärgerniß“ — waren ihm keine Steine des Anstoßes, sondern mächtige Magnete, die ihn zu der alten Kirche hinzogen. „Vorzüglich aber fiel mir auf, daß die Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche immer von allen Lehrern der Kirche als das große Palladium anerkannt worden. Es fiel mir auf, daß große Nachfolger der Apostel in Italien, Gallien, Afrika, Alexandria, Jerusalem, Antiochia — lange vor Constantin — Männer, welche ihre Würde zu behaupten so fähig als werth waren, und unter ihnen im dritten Jahrhundert der große hl. Cyprian, welcher mit apostolischem Muthe, wie Paulus dem Petrus, zweien heiligen Päpsten widerstand, doch Alle, aus Einem Munde Alle, den Vorrang und den Sitz der katholischen Einheit in Rom auf dem Stuhle Petri anerkannten.“

So war es denn durchaus nicht bloßes Gefühl, was ihn zur katholischen Kirche zurückführte. „Der befreundende Glaube, welcher uns durch die Nacht des Lebens leiten soll, muß beglaubigt sein.“ Aber während er sieben Jahre lang mit der ernstesten Wissenschaftlichkeit nach dieser Beglaubigung forschte, flehte er auch in kindlichem Gebet sieben Jahre lang um die Gnade des Glaubens und umfing die ihm gewordene Erkenntniß nicht mit frostiger Verstandesgenügsamkeit, sondern mit vollem Herzen, tiefer Demuth und thatkräftigem Willen. „Ernste Prüfung, verbunden mit tiefer Demuth und mit gläubigem Gebet, verfehlt gewiß nicht Den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist; Er ist nicht Wege, sondern Weg; Er ist nicht Meinungen, Er ist Eine Wahrheit; Er ist nicht Ja und Nein, sondern Ja und Amen. Daher auch wir nicht jaen und neinen dürfen nach unserem Gutdünken, nicht aussuchen und uns, Jeder nach seinem Geschmack, eine Olla potrida zurechtragoutisiren, sondern wir müssen sein Osterlamm essen, wie er's gibt, und es darf nichts davon ungegessen bleiben.“

Ganz und ungetheilt gab Stolberg sich der einmal erkannten Wahrheit hin. Wie tief er in die Erkenntniß des Christenthums und seiner Dogmen, seiner Entwicklung und seiner Institutionen gedrungen, davon gibt seine „Geschichte der Religion Jesu Christi“ ein unvergängliches Zeugniß. Wir können die Lesung dieses herrlichen Werkes allen unsern Lesern nur auf's Angelegentlichste empfehlen. Aber auch in seinem täglichen Verkehr und Briefwechsel ward er ein eben so tiefer, als begeisterter Apologet des Christenthums.

Durchaus abweichend von manchen Katholiken unserer Tage, welche in ihren Sympathien lieber zu fortgeschrittenen als zu gläubigen Protestanten hinneigen und beispielsweise gerne mit Göthe einen Lavater bespötteln, schloß sich Stolberg ernst und streng gegen seine ehemaligen aufgeklärten Freunde ab, betrachtete dagegen die redlichen, christusgläubigen Protestanten als der Kirche näherstehende und weit achtungswürdigere Menschen.

Die antireligiöse Philosophie seiner Zeit flößte ihm überhaupt wenig Achtung und Zuneigung ein. „Eine anspruchsvolle Weisheit, welche nicht Eine Saite des Herzens rührt, machte sich anheischig, die Jünglinge durch eine Reihe bald erlernter Sätze vollkommen zu machen, und die Jünglinge hielten sich, wie natürlich, sehr bald dafür, sahen auf ihre Väter, auf das ganze ältere Geschlecht verächtlich herab. Da aber die luftigen Lehrgebäude, eines nach dem andern, weil eines durch das andere, sehr schnell einstürzten, so sahen bald die jüngeren Brüder auf die älteren Brüder mit gleicher Verachtung herab. So ungleich diese Lehrgebäude sind, haben sie doch eine Eigenschaft mit einander gemein, den Dünkel einer falschen Weisheit, welche weder von Gott ausgeht, noch auf ihn sich bezieht, also nichtig ist. Alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist." So erschien ihm denn Kant als gewandter Diener des Atheismus, Steffens und Schleiermacher als stolze Zweifler — ihre Arbeit als „ein unseliges Bemühen, ein Erschöpfenwollen des Oceans mit dem Siebe der Danaiden im Angesicht der Religion Jesu Christi, welche uns an Quellen führen will, die in's ewige Leben sich ergießen". So christlich auch Schelling seinen Pantheismus einkleidete, sah Stolberg doch in dessen ungöttliches Wesen hinein und sagte: „Sein Gott ist von Ewigkeit her die höchste Stärke gewesen, welche aber nicht in actu, sondern nur in potentia die sich später entwickelnde Weisheit und Güte in sich enthielt. Er fällt also in die alberne Ungereimtheit des Grafen Schmettau, der ‚einen sich von unten auf gedient habenden Gott' lehrte, obschon nicht in dem platten Tone von Schmettau. Sowie dieser Gott mit einem Feldmarschall verglich, der von der Pike auf gedient hätte, so Schelling mit Newton, der als Kind die größte Anlage zum Geometer in sich hatte, ehe er es wirklich ward. Offenbar ist Schelling ein Mann von vielem Geiste, aber von rasendem Dünkel. Vom Christenthum spricht er mit Ehrfurcht und glaubt wahrscheinlich an die göttliche Sendung Christi, dessen System ganz zu enthüllen ihm, dem Schelling, vorbehalten war."

Mit der Geschichtschreibung ward Stolberg natürlich schon durch seine eigenen Arbeiten in vielfache Berührung gesetzt. Seine Lieblinge waren hier die Alten, die er immer und immer wieder las. Wie er selbst die Geschichte auffaßte, bezeichnet treffend sein Urtheil über Joh. v. Müller, den er sehr hoch schätzte, weil derselbe „dem Gang der Vorsehung nachspüre und, wie er selbst so wahr als schön sage, in Christus den Schlüssel der Weltgeschichte fand". In gleicher Weise wollte er auch Literatur und Kunst von dem Geiste der Religion beherrscht wissen und hielt es für keine Ungerechtigkeit, die höchsten Leistungen des poetischen Talentes zuvörderst nach ihrem religiös-sittlichen Werth, nur in zweiter Linie nach ihrem ästhetischen zu beurtheilen — eine Anschauung, welche theoretisch gewiß völlig begründet ist und praktisch das einzige Mittel bildet, die Kunst vor vollständiger Entsittlichung und Entwürdigung zu behüten. „Es ist doch gewiß wahr, daß das Heilige nicht nur der höchste, sondern der eigentliche Gegenstand der Poesie sei, der Poesie, die, auch wenn sie, sich verirrend, nur das Zeitliche, Sichtbare, oft das Unheilige besingt, doch getrieben wird von dem Urtrieb

zum Schönen und Guten, obschon sie deren Urquell dann vergißt." Von dieser Auffassung beherrscht, aber zugleich auch von seinem, an den antiken Mustern gebildeten Geschmacke geleitet sind seine Urtheile über Hippel, Collin, Cramer, Fouqué, Ramler, Voß, Körner und andere deutsche Dichter. Göthe's Genie anerkennt er, ohne seiner Eitelkeit und Immoralität zu schonen. „Schiller ist also todt," schreibt er am 20. Mai 1805, „Gott habe ihn selig. Für die Philosophie, Religion und den Geschmack des Wahren und Schönen ist sein Tod Gewinn. Er hatte Talent zum glänzenden Falschen, nicht genug für's Wahre."

Weit bedeutsamer, als diese Einzelurtheile, ist seine Ansicht von der modernen deutschen Bühne. „Die eigentliche Schule des unchristlichen und unsittlichen Weltgeistes, der in unserer Zeit alle alte Kraft und Ehrenhaftigkeit des Charakters unserer Vorfahren untergraben hat und fortwährend untergräbt, ist die Bühne, die Lehrmeisterin und Schmeichlerin der Leidenschaften, meines Erachtens eine der Hauptquellen des Verderbens für unsere sogenannten gebildeten Kreise." „Der eigentliche Zauber der Bühne besteht darin, daß sie unserer Trägheit, unseren Lüsten, unserem Stolze schmeichelt. Je minder reichhaltig der Mensch ist, desto mehr drückt ihn sein eigenes Dasein. Seine feuchte Sanduhr stockt, wofern sie nicht erwärmt und geschüttelt wird. Selbst zum Lesen schaler Romane sind viele Menschen zu nichtig. Was von ihnen soll vernommen werden, muß zugleich ihr Aug' und Ohr ansprechen. Daher lieben sie ohne Wahl jede gesellschaftliche Zusammenkunft und entladen sich auch gerne am Abend eines Theils ihrer Zeit, das heißt ihres ihnen selbst lästigen, obschon werthen Daseins, in der bunten Zusammenkunft des Schauspiels, wo sie mit ungefähr gleicher Theilnahme Zuschauer der Vorstellung und Angaffer der Zuschauer sind. Bei diesen vierstündigen Sitzungen werden zwar in solchen Menschen wenig Triebe erregt, aber sie gedeihen dabei zu einer fast unheilbaren Nichtigkeit. Ein nicht kleiner Theil der Zuschauer, vorzüglich der ausgeschliffenen ältlichen Weltlinge von beiden Geschlechtern, gehört zu dieser Ordnung." Für die Jugend aber sieht er die Hauptgefahr darin, daß alle Autorität untergraben, das Herz entnervt, die Unschuld zerstört wird. „Was nennen wir zuletzt Liebe, wenn das Lustspiel den Unterricht vollendet, den die Tragödie begann?" Deßhalb verwarf er auch an sich unschuldige dramatische Vorstellungen für die Jugend mit unerbittlicher Strenge, und als einmal die später gefeierte Dichterin Annette v. Droste-Hülshoff als zehnjähriges Mädchen durch eine derartige Vorstellung das Stadtgespräch von Münster geworden war, beeilte er sich, der Mutter des Mädchens den vermeintlichen Erfolg als eine überaus ernste Seelengefahr zu schildern. Wo soll man denn seine Unterhaltung suchen? Im Schooß der Familie. Weltlinge, meint er freilich, könnten nicht ahnen, „welche süße Freuden im Schooße häuslicher Ruhe gedeihen unter dem Blick sorgsamer Liebe und unter sichtbar waltendem Segen des großen Vaters, der die Pflege der Menschheit, die er liebt, den Menschen anempfahl und mit solchen Freuden schon hienieden sie belohnt. Vielfältig leben die, welche auch im Leben ihrer Kinder leben!"

Unter den Verfolgern des Christenthums erschienen ihm jene als die gefährlichsten, welche im Inneren wüthen, „die falschen Lehrer, die unter der Larve des heiligen Lehramtes das Wort des Lebens durch Deuteleien ihrer Afterweisheit zu entkräften suchen . . . Die falschen Lehrer unterwühlen alle Grundlagen des Bestandes der menschlichen Gesellschaft, untergraben die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, alle christliche Zucht und Erziehung in der Familie und im öffentlichen Unterricht".

„Mit der Heiligkeit der Ehe stehen oder fallen alle menschlichen Verhältnisse. Dieser Bund, dem die Gesellschaft selbst aus reiner Quelle entspringt, steht in der Mitte zwischen dem Himmel und der Erde, gehört der Religion, die ihm seine Würde gibt, und dem Staate, der ihn sichert, so lange er auf eigene Sicherheit bedacht ist."

„Nur in der christlichen Ehe kann die christliche Erziehung gedeihen, die in erster Linie Sache der Familie und der Kirche ist. Eine erleuchtete Staatsregierung fördert diese Familienerziehung und den segensreichen Einfluß der Kirche auf Schule und Unterricht."

„Das vierte Gebot ist die Grundlage aller Politik."

„Wird im niederen und höheren Unterricht, wie es an unseren Lehranstalten nur zu häufig der Fall, die christliche Basis verlassen, so gewinnt ein verkehrter, alles Göttliche und Ewige bespöttelnder oder negirender Geist die Oberhand. Die übertriebene Bewunderung des heidnischen Alterthums hat wahrlich nicht zum kleinen Theil die Übel verschuldet, an denen wir kranken."

Wie verderblich aber auch „die Vergötterung des Alterthums ist, so bietet doch das Studium der Classiker, wenn richtig geleitet, zur Bildung des Geistes die größten Vortheile dar".

„Reich, kraftvoll, harmonisch, sich dem Gedanken und der Empfindung anschmiegend, mag die herrliche griechische Sprache wohl mit der vulkanischen Rüstung des Achilleus verglichen werden, welche, wie Homer so edel dichtet, nicht nur den Helden nicht beschwerte, sondern wie auf Flügeln ihn erhob. Und so wie diese Sprache den Gedanken selbst zu erheben scheint, so erheben uns die Gedanken und Empfindungen der geistvollen Griechen in die Region des Schönen, die ihnen wie eigenthümlich war. Zugleich athmet aus den Schriften und Thaten der Griechen und Römer ein Geist der Energie, welcher die Seele des Jünglings kräftigen und, wohl angewandt, ihm bei Ausübung höherer Tugend, als jene kannten und übten, nützlich sein mag."

„Ich meine, der Jüngling werde in den Geist der alten Sprache besser eindringen, der sich daheimfühlt in der Muttersprache, zumal wenn ihm eine zu Theil ward, wie die unsrige, die auf eigenen tief in die Natur eindringenden Wurzeln steht, deren starker und hoher Stamm sich in Ästen und Zweigen weit verbreitet."

„Es liegt ein Schatz von Gesinnung in unserer Sprache; dieser sei uns heilig! . . . An der Gesinnung müssen wir festhalten; unsere Gesinnung müsse bieder, wahrhaft, einfältig, herzhaft und herzlich sein. Unsere reine, kraftvolle, edle Sprache bleibe ein Band des Vereins, wo andere Bänder rissen. Viele

Edle legten große Gedanken und warme Empfindungen der guten Muttersprache in den Schooß. Diese sind Gemeingut für uns. Legen auch wir gute Gedanken ihr in den Schooß. Es vermehre sich das Gemeingut für unsere Kinder und für unsere Enkel."

„Was all' unsere Kräfte lähmt und uns (Deutschland) immer tiefer erniedrigen wird, das ist nicht bloß die Scheelsucht und Vergrößerungssucht deutscher Staaten gegen Kaiser und Reich, das Buhlen mit den Franzosen und die Hoffnung, mit ihrer Hilfe neue Gebiete zu gewinnen, sondern viel mehr noch die durch eine ungläubige Philosophie und sittenlose Literatur geschwächte Charakterkraft des Volkes, dessen Mangel an sittlicher Energie und Rechtsgefühl."

Diese aphoristischen Gedanken über Familie und Erziehung, Unterricht, Sprache, Lectüre und Literatur mögen andeuten, welche geistige Schätze in Stolbergs Briefwechsel auch in Bezug auf die brennendsten Fragen der Gegenwart enthalten sind. Indem sie aber sich nicht nur auf so verschiedene Gegenstände beziehen, sondern auch aus verschiedenen Zeiten und Geistesstimmungen herrühren, zeichnen sie zugleich jene Einheit und Harmonie, welche sein gesammtes Geistesleben beherrschte. Da ist Alles wie aus einem Guß. Da sind keine Schwankungen und Mittelwege, keine bloßen Geistreichigkeiten und Schönpflästerchen, sondern Consequenz und Grundsätze: ein ganzer Mann!

In solch' christlicher Mannheit und Ganzheit wurzelte Stolbergs Patriotismus, der nie das Mäntelchen nach dem Winde trug, sondern in den Tagen der Knechtschaft wie in denen der Befreiung und der vereitelten Hoffnungen sich unerschütterlich gleich blieb, — gleich ernst, muthig, thatkräftig, opferfähig. Er schilderte sich selbst, wenn er sagte:

„Die wahre Vaterlandsliebe faßt in Allem das höhere Wohl des Volkes, dem man angehört, in's Auge: die Güter des Glaubens, die des Rechtes, der Freiheit und Sitte. Sie kann nie wandeln auf den Wegen des gewaltsamen Umsturzes und der Revolution, nie pactiren mit einem äußeren Feinde und nie sich in den Dienst des Unrechtes begeben, auch wenn scheinbar ein augenblicklicher Vortheil sich aus diesem Dienst ergeben sollte."

Von diesem tiefen, unauslöschlichen Rechtsbewußtsein getragen, beugte er sein Haupt nie vor dem Revolutionskaiser Napoleon, verzagte nicht in den trüben Tagen der Erniedrigung Deutschlands, sah mit Trauer das alte Reich in's Grab sinken, erkannte die französische Restauration als ein Flickwerk, das den Keim abermaligen Sturzes in sich trug, gab sich über den Wiener Congreß keinen rosenfarbenen Täuschungen hin, blickte der bereits angebahnten Ära der Constitutionsmachereien mit Widerwillen entgegen. Wie er von seinem festen Standpunkte aus 1803 England als den einzigen gesunden Fleck Europa's betrachtete und von dort Rettung erwartete, so sah er schon 1817 die Umwälzungen von 1830 und 1848 richtig voraus und bezeichnete ihre Ursachen. Diese Voraussagung gehört zu seinen interessantesten Briefen und ist zugleich eine Art von politischem Testament.

„Wer an Begriffen wahrer, auf Ordnung, Recht und Gerechtig-

keit gegründeter Freiheit hängt, an der Idee der Harmonie des Ganzen, welche nur aus ungleichartigen Bestandtheilen hervorgehen kann, an der immer heller einleuchtenden, von allen weisen Heiden behaupteten und durch das Christenthum allein ganz zu realisirenden Idee von göttlicher Anordnung der ganzen Verzweigung der Autorität, der wird als ein Ultra verlacht, und ich fürchte, verlacht werden, bis schon bei halbvollendetem Thurmbau unserer Constitutionsmachereien das arme bethörte Volk Europa's in eine Sprachenverwirrung und Ideenverwirrung wird gerathen sein, die nur durch eiserne Scepter eines oder mehrerer Nimrode wird aufhören können."

„Dahin muß es kommen — nach vorhergegangenen Greueln eines Bauern- oder vielmehr Pöbelkrieges, dessen glimmende Asche schon von allen Seiten angeblasen wird, — wenn elende eitle Scribenten fortfahren, die öffentliche Meinung zu beherrschen, und die, welche noch Autorität in den Händen haben, dieser vermeintlichen öffentlichen Meinung feige zu fröhnen fortfahren."

„Mit der Zeit fortzugehen, ist jetzt Lob geworden, da doch des Weisen und Edlen Pflicht immer war und ist, sich dem Eigenthümlichen des Zeitgeistes entgegenzustemmen, weil jede Einer Zeit eigenthümliche Denkart Exceß ist."

„Man schmeichelt den Fürsten mit dem Lobe falscher Popularität, und diese wissen nicht, wie wankend die Volksgunst sei. Dem Volke wird vorgesagt, daß es mündig geworden und keines zwischen ihm und dem Fürsten vermittelnden Standes bedürfe. Mit Verachtung des Adels tritt die Verehrung und Herrschaft des Geldes ein, mit Zerrüttung der nach und nach aus wahren Bedürfnissen hervorgegangenen Einrichtungen erhebt das Sophistisiren der Aprioristen seine gelehrten und anmaßenden, aber schwindelnden Köpfe, und so geht es bald, wie es in Frankreich ging. Schon jetzt sind Zeitungsschreiber mächtige Demagogen, und wer ein Journal des Luxus und der Moden schrieb, tritt nun als Lykurg in der Politik, als Orakel in der Religion auf."

„Kehren wir nicht vom Vernünfteln zur Erfahrung, vom Stolze falscher Philosophie zur Demuth des Glaubens zurück, so wird ganz Europa in die tiefste Zerrüttung stürzen, aus welcher es dereinst, geläutert und gewitzigt, zu neuem Leben hervorgeht. Das ist meine Ansicht der Zeit. Gott erhalte meinen Kindern ihre Gesinnung! Alles Andere ist nichts. Und wer weiß, ob Er nicht auch noch Männer erweckt, die das Volk aus dem tollen Taumel zu reißen berufen sind, ehe es in das Elend, so ihm bereitet ward, versinkt?"

Über viele der hier angeregten Punkte, wie Constitutionalismus, Stellung des Adels, Presse, Autorität, organischen Aufbau der Gesellschaft u. s. w., enthält der Briefwechsel Stolbergs die interessantesten weiteren Ausführungen und darunter manches gar ernste und treffende Mahnwort an unsere Zeit. Das schönste und ergreifendste Mahnwort indeß ist der Mann selbst, so klar und unbeugsam in seinen Grundsätzen, so edel und uneigennützig in seinem Handeln, so voll von Gottes- und Menschenliebe, so verständig und zugleich so tieffühlend, so allseitig gebildet und doch so einheitlich in seinem ganzen

Wesen, bieder-patriarchalisch im Kreise seiner Familie, ein echter Vaterlandsfreund auf politischem Gebiete, ein treuer Sohn und gewaltiger Vertheidiger seiner Kirche. Einen solchen Mann zu studiren, wird allen unsern Lesern nicht nur den gediegensten Nutzen bringen, es wird ihnen zugleich ein köstlicher Genuß, ein wahres Labsal in dieser trüben Zeit sein.

A. Baumgartner S. J.

Dr. Fr. Vering, Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf das Vaticanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz. Freiburg 1874—76. gr. 8⁰. XX u. 815 S. Preis: *M.* 12.

Um dieses vortreffliche Werk gehörig beurtheilen zu können, müssen wir den Zweck der großen Sammlung, deren Theil sie ausmacht, gehörig in's Auge fassen. Die „Theologische Bibliothek“ soll nicht nur für die Schule, sondern auch für das Leben dienen, nicht nur Fachstudien fördern, sondern es auch gebildeten Laien ermöglichen, daß sie zu den Fragen und Kämpfen der Zeit auf fester wissenschaftlicher Grundlage klare und bewußte Stellung nehmen. Ein solches Unternehmen erscheint hinsichtlich des Kirchenrechtes sehr erwünscht; denn die kirchenpolitischen Fragen nehmen nun einmal heutigen Tages den Vordergrund ein, besonders freilich im öffentlichen, aber vielfach auch im privaten Leben, in welchem nothwendig das widerhallt, was in Kammer und Presse fortwährend und lebhaft discutirt wird, so daß gar mancher Laie sich genöthigt sieht, dergleichen Fragen aus dem Kirchenrecht seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Verfasser war deßhalb auch besonders bestrebt, und zwar mit großem Erfolg, in der „äußeren Geschichte des Kirchenrechts“ ein ausführliches und doch zugleich übersichtliches Gesammtbild der kirchenpolitischen Verhältnisse der Gegenwart zu liefern. Ein Übelstand bleibt es freilich immer, wie auch früher in dieser Zeitschrift[1] bemerkt wurde, daß in einem Lehrbuch so viel Raum der äußeren Geschichte des Kirchenrechtes und der Beschreibung eines Zustandes, welcher wegen seiner violentia nicht dauernd sein kann, gewidmet wird. Aber dieser Übelstand war durch die eigenthümliche gegenwärtige Lage und den dadurch bedingten Zweck der „Theologischen Bibliothek“ erheischt, er ist ein malum necessarium. Und wenn wir noch an der Vortrefflichkeit dieser von Vering gelieferten Arbeit zweifelten, so müßte uns der Zorn liberaler Recensenten (in der Münchener „Kritischen Umschau“, der „Allgemeinen Zeitung“, der „Jenaer Literatur-Zeitung“) über dieses „staatskirchliche Vademecum“ für „ultramontane Journalisten und Centrumsmitglieder“ die Zweifel benehmen. Allerdings hat der Zorn jener Liberalen noch einen andern Grund. Die Schrift Verings ist nicht bloß ein vortreffliches „Vademecum“ für Katholiken, sondern zugleich ein wahrheitsgetreuer Beichtspiegel für Liberale, in welchem sie das lange Register ihrer Sünden wider die edelsten Freiheiten aufgezählt finden, Sün-

[1] 1874. Bd. VII. S. 341.

den, welche selbst die Vergewaltigungen der Freiheit durch den Polizeistaat in Schatten stellen.

Die Darstellung der heutigen kirchenpolitischen Verhältnisse bildet den Haupttheil des I. Buches, welches über „Quellen und äußere Geschichte des Kirchenrechts“ handelt. Das II. Buch: „Die Verfassung der Kirche“, zerfällt in drei Abtheilungen: „Die kirchliche Verfassung im Allgemeinen“, „Der geistliche Stand und die Kirchenämter im Allgemeinen“, „Die Organe der Kirchengewalt im Einzelnen“.

Der Verfasser theilt mit Recht die Kirchengewalt in die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis, weil das magisterium nur ein Theil der kirchlichen Jurisdictionsgewalt ist. Er beruft sich dafür u. A. auch auf das Vaticanum. Wissenschaftlich ist in der That nur diese Zweitheilung der Kirchengewalt zulässig, wenngleich nichts dagegen zu erinnern ist, daß in populärer Darstellung die Dreitheilung beibehalten wird. Aber für uns Deutsche hat es nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein hohes praktisches Interesse, das magisterium als eine potestas jurisdictionis aufzufassen. Denn wir sind nur zu sehr geneigt, das kirchliche magisterium mit dem akademischen auf eine Linie zu setzen, oder gar das erstere dem letzteren als dem „neutestamentlichen Prophetenthum“ unterzuordnen; deßhalb ist es von der höchsten Bedeutung, das magisterium der Kirche hinzustellen als eine wahre und eigentliche jurisdictio, welche Gehorsam heischen und den Ungehorsam bestrafen, Glaubensgesetze erlassen und die Übertreter derselben von der Kirche ausschließen kann, welcher auch die „Priester und Propheten der Wissenschaft“ vollständig unterworfen sind und zu dienen haben.

Das III. Buch handelt über „Die kirchliche Gerichtsbarkeit“, das IV. über „Das kirchliche Vermögensrecht“, das V. über „Die kirchlichen Rechte der Einzelnen und der kirchlichen Genossenschaften“ (über den Eintritt in die Kirche, den Abfall von derselben, und die Rückkehr, das Eherecht, die Gelübde, die religiösen Orden und Congregationen, die Bruderschaften, das Begräbniß und die Fürbitte für Abgestorbene).

Aus dieser flüchtigen Inhaltsangabe erhellt, daß die Schrift Verings das ganze Gebiet des Kirchenrechts umfaßt. Natürlich sind die Materien durchweg, wie es ein Lehrbuch erfordert, nicht ausführlich, sondern kurz und bündig behandelt; indeß sind Controversen, welche heutzutage in den Vordergrund treten, einläßlicher besprochen. Bei allen Fragen ist zugleich bemerkt, was in den vaticanischen Decreten, schemata und postulata darüber gesagt wurde. Die Literaturangabe ist überreichlich ausgefallen. Das Werk entbehrt auch nicht der andern Vorzüge eines guten Lehrbuches: Klarheit des Ausdrucks, Correctheit der Lehre und Berücksichtigung der Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen.

Die rechtliche Geltung des kirchlichen Gewohnheitsrechts wird von Vering mit Recht in die Einwilligung der kirchlichen Gesetzgebung (S. 409) gesetzt. Bezüglich des Eides auf die Verfassung und die Staatsgesetze, welche nicht selten göttlichen und kirchlichen Gesetzen zuwider sind, werden die neuesten römischen Entscheidungen (S. 414) angeführt.

In Bezug auf die Concordate vertritt Vering (S. 416 ff.) die Ansicht, daß sie wirkliche Verträge sind, welche beide Theile verpflichten. Er beruft sich dafür auf den „officiellen Wortlaut fast aller Concordate" und besonders auf die nach langer Berathung mit den Cardinälen verfaßte und auf dem allgemeinen Lateranconcil veröffentlichte Bulle Leo' X., in welcher das Concordat mit Frankreich enthalten ist und von dieser concordia gesagt wird: Illam veri contractus et obligationis inter nos et Sedem Apostolicam praedictam ex una et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus legitime initi vim et robur obtinere. Die „Stimmen aus Maria-Laach" haben bereits früher (1871, I. S. 366) auf den ähnlich lautenden 18. Artikel des baierischen Concordates hingewiesen: Utraque Contrahentium pars spondet se suosque successores omnia, de quibus in his articulis utrinque conventum est, sancte servaturos. In unserer Controverse ist vielfach zu wenig auf den Wortlaut der Concordate Rücksicht genommen. Ein Kanonist soll nicht zuerst sich sein System machen und dann alle Kanones in dasselbe zwängen, sondern die Gesetze der Kirche nach dem natürlichen Sinne ihrer Worte erklären und seine Ansichten denselben unterordnen. Das gilt noch mehr von den Concordaten, bei denen, wie bei allen Übereinkommen, dieser Sinn vorzüglich den Ausschlag gibt. Wenn darum aus dem natürlichen Wortsinne erhellt, daß die Concordate wirkliche, beide Theile verpflichtende Verträge sind, so muß der Kanonist diese Ansicht gegen die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Einwürfe vertheidigen, und wir sind im gesagten Falle von vornherein gewiß, daß durch solche Verträge keine Simonie getrieben wird. Übrigens kommt der Ansicht, welche den Vertragscharakter der Concordate bekämpft, das Verdienst zu, gezeigt zu haben, daß Concordate nicht Contracte im Sinne der alten römischen Juristen, sondern Vereinbarungen ganz besonderer Natur sind. So ist ja auch die Ehe kein gewöhnlicher Contract, und kraft derselben entstehen Verpflichtungen, welche, obwohl sie beide Theile binden, dennoch nicht insgesammt einem äußeren Rechtszwang unterliegen. Praktisch genommen laufen beide Ansichten über die Concordate auf dasselbe hinaus; denn weder die eine will läugnen, daß der heilige Stuhl dieselben gewissenhaft beobachten solle, noch die andere, daß der Papst in gewissen Fällen das Concordat auflösen könne.

Was die Betheiligung des Klerus an politischen Fragen betrifft, so will der Verfasser von der einen Seite dieß nicht als regelmäßige oder gar als hauptsächlichste Beschäftigung desselben angesehen wissen, von der andern Seite aber auch nicht den Klerus principiell von jeder Theilnahme am öffentlichen Leben ausschließen. Denselben Standpunkt nimmt der heilige Stuhl ein, wie aus verschiedenen Antworten, insbesondere aus der Bestätigung des Beschlusses der irischen Bischöfe vom 19. Mai 1854, erhellt[1].

In Bezug auf das Subject des Kirchenvermögens vertheidigt Vering (S. 658) die Ansicht: „Jedes einzelne kirchliche Institut erscheint nach Außen

[1] Collectio Lacensis, III. 854.

als Vermögenssubject, jedoch nicht als selbstständiges, sondern so, daß es gleichsam einen für den speciellen kirchlichen Zweck bestimmten Zweig (eine Art peculium profecticium) des kirchlichen Gesammtvermögens bildet, und daß man darum eigentlich der Gesammtkirche das Eigenthum des kirchlichen Vermögens beizulegen hat.

So sehr wir auch im Allgemeinen dem Standpunkt des Verfassers beipflichten, so können wir doch für einzelne, wenn auch nur für wenige Punkte die Ansicht oder Ausdrucksweise desselben nicht ganz billigen. S. 394 wird gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch behauptet, daß die heiligen Schriften „eigentlich nur ein Theil der Tradition sind". Nach S. 442 soll die vom Bischof ertheilte Bevollmächtigung der Schullehrer zum Religionsunterricht eine Jurisdictio gewähren, da dieselbe im Gegentheil nur einfache Erlaubniß ist. S. 503, Note 2, ist sicher ein Druckfehler, da gesagt wird, daß die Bischöfe der „Inseln jenseits des nordamerikanischen Festlandes" die limina Apostolorum alle fünf Jahre besuchen müssen. Wenn es S. 507, Note 1, heißt, P. de Buck habe beim vaticanischen Concil die bekannte Schrift gegen die Definirung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit: Quaestio de infallibilitate Rom. Pont., verfaßt, so glaube ich doch hiergegen im Namen dieses meines verstorbenen Mitbruders protestiren zu müssen. Ein anderer Jesuit hat freilich mit daran gearbeitet. Wenn Vering (S. 715) gegen andere Kanonisten (Erzbischof Kutschker, Gerlach u. s. w.) läugnet, daß durch consuetudo contraria die tridentinische Vorschrift über die Form der Eheschließung außer Kraft treten könne, so scheint doch die von ihm bekämpfte Ansicht, welche Pius VII. in seinem Breve an den Erzbischof von Mainz ausdrücklich aufstellt, den Vorzug zu verdienen[1]. S. 766 heißt es, die Gelübde in den bloßen Congregationen werden immer bloß auf eine Reihe von Jahren abgelegt; daß dieß nicht richtig ist, beweist Note 10, S. 771. Wir lesen S. 770, Note 4, daß bei den Jesuiten zu den feierlichen Gelübden das 25. Jahr gefordert werde. So war es allerdings früher, aber die VIII. Congregation (decr. 17) setzte das 33. Lebensjahr fest. Wenn S. 775 zwei Einschränkungen der Exemption der Orden angeführt werden, so hätte ich gewünscht, daß noch einige der vielen andern Einschränkungen, insbesondere die Nothwendigkeit der bischöflichen Approbation zum Beichthören der Säcularen, hinzugefügt worden wären. Dann hätte man sehen können, daß, wenn das Begehren einiger Väter des Vaticanum nach weiteren Einschränkungen, ja nach Aufhebung der Exemption der Orden vollführt worden, die Selbstständigkeit dieser großen, über die ganze Kirche verbreiteten Körperschaften in den inneren Ordensangelegenheiten aufgehoben wäre und damit die Einförmigkeit, die Handhabung der Disciplin durch die Ordensobern und der Gehorsam die beträchtlichste Einbuße erleiden würden. Jene Prälaten wollten freilich mit ihrem Vorschlage den Zwistigkeiten vorbeugen; aber diese hätten erst recht in Folge der Einmischung der Bischöfe in die inneren Angelegenheiten der Orden begonnen. Das große Baltimorer Plenarconcil hat

---

[1] Das Decret bei Roscovany, Monumenta catholica etc. II. Nr. 296.

ein anderes, höchst einfaches Mittel zur Verhütung von Streitigkeiten vorgeschlagen, daß nämlich von beiden Seiten die gegenseitigen, auf das Genaueste vom kanonischen Rechte vorgeschriebenen Rechte geachtet werden [1]. Mit Recht hat Gregor XVI. (l. c.), als in Belgien eine Bewegung gegen diese exemptio sich äußerte, geschrieben: Ejus utilitas ecclesiasticis sanctionibus longaque plurium saeculorum experientia et vel ipso haereticorum vel incredulorum in illam odio comprobata est. Wir wollen übrigens ausdrücklich constatiren, daß der Verfasser nirgends der besagten Exemption feindlich entgegentritt, sondern vielmehr großes Wohlwollen gegen die Orden äußert. Daß die aufrichtig nach Wahrheit Strebenden vor Gott und im Jenseits zur Kirche gehören, auch wenn sie aus unverschuldetem Irrthum auf Erden nicht zur sichtbaren Gemeinschaft derselben halten (S. 440), ist nur dann richtig, wenn das aufrichtige Streben mit dem Empfang des Sacramentes actu vel voto (durch vollkommene Reue) verbunden war oder dazu führte.

Wegen des großen Interesses, das wir an dem vortrefflichen Lehrbuche nehmen, haben wir diese Ausstellungen gemacht und schließen nun mit einer warmen Empfehlung.

G. Schneemann S. J.

Geschichte der Kindheit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. **Joseph Grimm,** bischöfl. geistl. Rath und königl. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. (Zugleich Band I. von Grimms Leben Jesu.) Regensburg, New-York und Cincinnati, 1876. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. 8°. XIV u. 432 S. Preis: M. 4.

Der verdienstvolle Verfasser des Werkes „Einheit der vier Evangelien“ hat sich einer Arbeit unterzogen, zu deren glücklichen Lösung er in hervorragender Weise bereits seine Befähigung bewiesen hat. Er will ein „Leben Jesu“ in fünf Bänden nicht bloß für Theologen, sondern überhaupt für die Kreise der Gebildeten schreiben. Die Geschichte der Kindheit Jesu ist erschienen; die übrigen Bände sollen sich im Laufe der nächstfolgenden Jahre anschließen. Mit Freude begrüßen wir dieses Unternehmen, denn Dr. Grimm bringt seinem erhabenen Gegenstande eine ausgebreitete und aus dem echt kirchlichen Born geschöpfte biblische Wissenschaft und ein in Liebe für den Heiland glühendes, für dessen Größe begeistertes Herz entgegen. Bereits vor Jahren hat er einige Grundlinien der wahren katholischen Exegese gezeichnet und mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß wir die Bücher des Alten und Neuen Bundes mit den Augen der Apostel anzuschauen, in ihre Auffassungsweise uns hineinzuleben, und diese uns zum klar erkannten Eigenthum zu machen hätten. Er warnte vor der Gefahr, über der Erforschung des grammatisch-historischen Wortsinnes jene Tiefe und Wahrheit

[1] Decr. 413. Coll. Lac. III. 511. 563.

der Anschauung zu verlieren, mit der sich die heiligen Väter und katholischen Exegeten in den Inhalt der göttlichen Bücher zu versenken liebten und mit der sie nichts Geringfügiges oder Zufälliges in denselben erblicken zu dürfen glaubten [1]. Von diesem Standpunkte aus durchforschte der Verfasser die Evangelien — dieser ist zugleich das charakteristische Merkmal, das er seinem „Leben Jesu" aufdrücken will und in der „Geschichte der Kindheit" meisterhaft und erhebend aufgedrückt hat.

Zweck der vorausgeschickten Einleitung ist, die Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung im Großen und Ganzen klarzulegen und in markirten Hauptzügen das sich vorbereitende Erlösungswerk zu kennzeichnen; zugleich werden die geschichtlichen Grundlagen und Bedingungen uns vorgeführt, die zum Verständnisse der Zeit Christi und seiner concreten geschichtlichen Umgebung beitragen, namentlich aber die unheilvollen Verhältnisse und Umstände in ihren Wurzeln und ihrer fortschreitenden Entfaltung aufgedeckt, durch welche die schließliche Verwerfung des Messias angebahnt erscheint. Die Geschichte der Kindheit selbst bewegt sich ausschließlich in dem Rahmen der evangelischen Erzählung; aus andern Darstellungen, seien sie nun apokryphen Quellen oder glaubwürdigen Privatoffenbarungen entflossen, hat Professor Grimm keine Züge entlehnt; er ist der Überzeugung, daß das messianische Bild voll und ganz in den Evangelien gezeichnet ist und zwar mit einer Meisterschaft der Vollendung, einer Tiefe und Lebensfülle, wie es eben nur inspirirte Schriftsteller entwerfen konnten. Freilich ist es für den, der ihnen nacherzählen und etwas von ihren Schätzen heben will, nothwendig, daß er jedem ihrer Worte, jeder leisen Andeutung, jedem verborgenen Winke emsig in Betrachtung und Studium nachgehe und nachspüre, und auch die Reflexe aufmerksam in's Auge fasse, die das Bild des Erlösers in den Seelen seiner Heiligen gefunden.

Um den Gehalt der evangelischen Erzählung zu erheben, ist der hochw. Herr Verfasser mit Sorgfalt darauf bedacht, das Alte Testament in seinem Charakter der Vorbereitung und Anbahnung recht concret und lebensvoll zu erfassen; es ist ihm mit vollem Rechte ein unbestreitbarer Grundsatz, „die heilige Erzählung liebt es, innerhalb der Geschichte Israels die Wurzeln des messianischen Lebens früh anzudeuten" (S. 255). Nichts ist daher im Leben des Messias zufällig, Alles ist vorbereitet; wir müssen eben nur den Alten Bund im Lichte des Neuen studiren. Und da versteht es der Verfasser, in oft überraschender Meisterschaft eine Menge der feinsten und innigsten Beziehungen aufzudecken. Es ist freilich eine allbekannte Wahrheit, daß der Neue Bund die Vollendung des Alten sei; allein Dr. Grimm macht mit dieser Wahrheit, möchten wir sagen, Ernst, und zeigt uns ihren unerschöpflichen Inhalt und den Reichthum ihrer Consequenzen. Man lese z. B. die Vorbereitung des Namens Jesu im Alten Bunde (S. 182 f.), oder die Stellung und Bedeutung des Engels Gabriel in Bezug auf das Geheimniß der Menschwerdung dem Propheten Daniel, dem Priester Zacharias und der

---

[1] Tüb. Quartalschrift 1859, S. 409 f.

Gottesmutter gegenüber. „Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“ findet seine Erklärung durch das Wohnen Jehova's über der Stiftshütte; „können wir in der Darstellung, die der Engel vom Verlaufe der Incarnation gibt, die Analogie mit der Erzählung des Moses, wie Jehovah in sein Heiligthum sich niederläßt, nicht verkennen, so erscheint sie eben mit dem typisch realen Zusammenhange der beiden bedeutungsvollen Vorgänge von selbst geboten.“ Die Worte des Engels am Schlusse seiner Botschaft, „bei Gott ist kein Ding unmöglich“, gewinnen ein eigenthümliches Relief eben dadurch, daß sie bereits früher Sara waren zugerufen worden. Jesus wird der „Erstgeborene“ genannt — eine Benennung, die uns wiederum Grimm aus der Anlage und Typologie des Alten Bundes in neuem Lichte erscheinen läßt (S. 239, 311). Sehr ansprechend sind gleichfalls die Ausführungen, wie bedeutungsvoll sich Bethlehem auf dem Hintergrunde der alttestamentlichen Geschichte abhebt, wie die erste Offenbarung Christi an Hirten auch in Israels Geschichte ihre Wurzel und Motivirung an Moses und David hat — eine Anschauung, welcher wir auch bei Salmeron begegnen; sodann die „Herrlichkeit des Herrn“, welche den Engel umglänzt, der Weg in die Wüste, Ägypten u. s. f. gewinnen durch Hinweis auf die alttestamentlichen Beziehungen ihre tiefe Bedeutung für die jeweiligen Umstände des messianischen Lebens. Diese innigen und so tiefgreifenden Wechselbeziehungen des Alten und Neuen Bundes aufgedeckt und bis in's feinste Detail hinein mit Verständniß und hingebender Liebe gezeichnet zu haben, so daß Alles im Leben des Messias und in seiner Umgebung eben als aufgebrochene Knospe und Entfaltung des im Alten Bunde Grundgelegten und Angedeuteten erscheint, ist unseres Erachtens nach das Hauptverdienst der Arbeit von Grimm.

Dazu weht in der ganzen Darstellung ein warmer und belebender Hauch der Andacht und Frömmigkeit; man fühlt es den Worten an, daß gar manche Gedanken die edle Frucht weihevoller Stunden des Gebetes und der Betrachtung sind. Wie herzerhebend, wie rührend und tief empfunden ist, um Einiges herauszugreifen, die Darstellung der Geburt Christi (S. 257), der Anfang der messianischen Offenbarung (S. 266), die Schilderung des ersten Verlangens des messianischen Kindes (S. 277), die Exegese des Engelgesanges (S. 281), der Gang nach Jerusalem (S. 308), die Betrachtung über den Stern (S. 345), über das stille Jugendleben in Nazareth (S. 399)! Wie Grimm auch die anscheinend trockene Namenreihe eines genealogischen Verzeichnisses zu beleben und einem scheinbar so spröden Stoffe herrliche Ideen zu entlocken weiß, zeigt nebst dessen früherem Aufsatze in der Tübinger Quartalschrift [1] hier besonders das interessante Kapitel „Der Stammbaum Jesu“. Daß der Verfasser in der Erklärung über die Bedenken des heiligen Bräutigams der seligsten Jungfrau die Auffassung der meisten Erklärer verläßt, hat in den einfachen und klaren Worten des Evangeliums selbst seinen berechtigten Grund. „Der Evangelist sagt nicht, es habe sich gezeigt, daß

[1] Über die Frauen im Stammbaum des Herrn, 1859.

Maria empfangen, sondern daß sie vom heiligen Geist empfangen, habe sich herausgestellt. Also auch die wunderbare Art und Weise der Empfängniß hatte sich ‚herausgestellt‘, war durch unläugbare sinnliche Zeichen zur Gewißheit geworden. Hiefür natürlich reichen die gewöhnlichen Zeichen der eingetretenen Mutterschaft nicht aus; wir haben zugleich an all' die wunderbaren Vorgänge im Hause des Zacharias zu denken, welche mit der ganzen Kraft sichtbarer, greifbarer Zeichen in der Jungfrau die ‚Mutter des Herrn‘ erkennen ließen . . . Wer mag sich da noch vorstellen, während dort im Hause des Zacharias Jubel herrscht über den Besuch der ‚Mutter des Herrn‘, während der Priester die Auszeichnung der Jungfrau laut verkündet und mächtige Ahnungen in die ganze Umgebung bringen, soll gerade der Nächstbetheiligte, der Bräutigam der begnadigten Jungfrau, völlig ahnungslos vom Geheimnisse ausgeschlossen bleiben! . . . Es scheint natürlicher, daß die Priesterfamilie selbst es als eine heilige Pflicht empfand, dem Bräutigam der Mutter des Herrn am allerwenigsten das große Geheimniß vorzuenthalten, das sich gerade in ihrer Mitte geoffenbart“ (S. 220, 221). Josephs Bedenken gewinnen hiermit eine andere Gestalt, sie sind ein Ausfluß der Ehrfurcht und eine Wirkung der erhabenen Würde, in der jetzt seine Braut vor seinen Augen steht. Es mag nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß auch Salmeron (tom. III. tr. 30) im Wesentlichen dieselbe Ansicht über die Natur der Bedenken des hl. Joseph vorträgt und warm vertheidigt; cujus quidem sententiae sunt imprimis multi veteres Patres ac recentiores: magnae etiam et efficaces rationes ad idem persuadendum existunt. Von den Vätern führt er alsdann ausführliche Belegstellen an aus Origenes, Basilius, Theophylactus, Bernardus, und eine Stelle aus der aurea Catena des hl. Thomas; in eandem sententiam descendunt Ricardus de S. Victore, Joannes Gerson, Joannes Eckius (sermone de Nativitate Virginis), Ambrosius Catharinus: quin etiam revelationes huic opinioni favent, nam inter alias b. Brigitta lib. 7. cap. 25 scribit etc. . . . Auch Salmeron betont als ersten Grund für diese Ansicht die Worte des Evangeliums, die eben nicht auseinander zu reißen seien: quia, ut textus ait, inventa est habens de Spiritu Sancto: simul et conjunctim lege inventam de Spiritu Sancto; alioquin dividendo vis manifesta literae fieret. Barradius führt in seinem Commentar zur Evangelienharmonie (lib. VIII. cap. 5) fast dieselben Autoritäten und noch den Viguerius in theologicis institutionibus cap. 20. § 9 für diese Ansicht an; er selber pflichtet ihr freilich nicht bei, weil ihm das Wort des Engels: noli timere . . . quod enim in ea natum est . . . Schwierigkeit macht. Salmeron sucht ihr auszuweichen, indem er nach Theophylactus umschreibt: ne timeas, hoc est, tu quidem times adjungi illi, quia ex Spiritu concepit, sed ne timeas accipere. Grimm gibt uns den Gedanken so: „nur alle Scheu abzulegen; er verletze kein Recht, wenn er die Jungfrau, seine Gemahlin, heimführe, auf seinem Rechte beharre; denn die Frucht ihres Schooßes stamme vom heiligen Geiste; von einer Vaterschaft, deren Rechte ihm etwa heilig sein sollten, sei da keine Rede“.

In einer Geschichte der Kindheit Jesu interessirt besonders die Reihen-

folge der Begebenheiten. Dr. Grimm läßt die Ankunft der Magier nach der Darstellung im Tempel und dem Reinigungsopfer erfolgen. Gewiß ist das nach Erwägung aller Umstände das allein Zulässige. Wir erlauben uns nur zu dem von Grimm (S. 327) Bemerkten Folgendes hinzuzufügen. Von den älteren Erklärern hält wenigstens Estius diese Anordnung für die „gewiß wahrscheinlichere"; daß auch Andere derselben Ansicht waren, kann man aus den Anführungen bei Salmeron und Mariana sehen, von denen der Letztere aus der Väterzeit Eusebius und Epiphanius erwähnt. Unser Verfasser sucht die Heimath der Magier da, wohin der Name selbst jedenfalls weist, in den medo-persischen oder etwa noch in den babylonisch-chaldäischen Ländern. Als Vermittler der Messiaserwartung an die Vorfahren der Magier nimmt er zwar nicht den Bileam an, sondern die in's Exil wandernden Israeliten, von denen ja einer, Tobias, als Zweck der Zerstreuung unter die Völker auch die Verkündigung der Großthaten des Herrn erfaßt (Tob. 13, 4), und sodann namentlich den Propheten Daniel, der inmitten der Magier seine Weisheit und Wundermacht entfaltet habe. Und der Stern? Mit einer bloßen Planetenconjunction, glaubt Grimm, ist keineswegs auszukommen. Er weist nach, daß auch Kepler, der auf jene Conjunction zuerst aufmerksam gemacht hatte, in dem Stern der Magier ein eigentliches Wunder anerkannt habe. Und, mögen wir hinzusetzen, auch die älteren Exegeten riefen gegen ein gewöhnliches Gestirn am Himmel die Worte des Evangeliums an, die deutlich besagen, daß der Stern von Jerusalem nach Bethlehem führte und da den Ort des Kindes bezeichnete (vgl. z. B. Salmeron, der sich hiefür auch auf den Epheserbrief des hl. Ignatius beruft). Es freut uns sehr, bemerken zu können, daß der Verfasser nicht zu jenen Exegeten gehört, die da Furcht haben, dem Glauben der Magier zu viel zuzumuthen. Die Magier erkennen in dem Kinde den Sohn Gottes, beten ihn an und sprechen diesen Glauben auch im Geschenke des Weihrauches aus, ein Geschenk, das eben nur für Gott paßt. Den Befehl zur Flucht nach Ägypten setzt er unmittelbar nach der Abreise der Magier. Die näheren chronologischen Fragen sollen erst im folgenden Bande abgehandelt werden.

Ungemein ansprechend ist die hehre Gestalt der unvergleichlichen Jungfrau und Mutter geschildert, und was die Typologie des Alten Bundes in Bezug auf sie bietet, wird gelegentlich den Ausführungen über die evangelische Erzählung eingereiht. Vorzugsweise bestrebt sich der Verfasser, vor dem Leser die reiche Fülle des Herzens der Hochbegnadigten, ihren innigsten Antheil an den messianischen Vorgängen, kurz, ihr ganzes Innere, wie es eben mit all' seinen Gefühlen und Regungen in und mit dem göttlichen Kinde lebt und leidet, auszubreiten. Wir zweifeln nicht, daß gerade die marianischen Partien des Buches zu den glanzvollsten rechnen. Freilich erscheint uns ein paar Mal der Ausdruck leicht mißverständlich; so wenn es S. 294 heißt bei der Angabe über die Anbetung und Erzählung der Hirten: „Wer sah ergriffener, lauschte gespannter als die Mutter, für die mit jedem Worte neues Licht in die Niedrigkeit ihres göttlichen Kindes, wachsende Helle in das Dunkel ihrer Gedanken und Gefühle drang?" Oder wenn wir

S. 317 über die Begegnung mit Simeon und Anna und deren prophetische Worte bei der Darstellung im Tempel lesen: „Sie bildet den festen Punkt, den glanzvollen Stern, woran sich die Mutter namentlich in dem Augenblicke, da sie ihr göttliches Kind einer so gewaltigen Erniedrigung unterzieht, in Mitte so zunehmender Dunkelheit gläubig und sicher orientirte." Man darf allerdings diese Ausdrücke nicht pressen, aber auch in der mildesten Form genommen könnten sie geeignet sein, unrichtige Vorstellungen zu erregen. Jedoch lassen die anderweitigen Erörterungen über Maria's Einsicht in die Pläne und Geheimnisse Gottes keinen Zweifel, daß der Verfasser an den beregten Stellen nur ein tiefes Erstaunen über die so unbegreifliche und ungeahnte Erniedrigung des Messias, ein heiliges Erschaudern vor diesem dunklen Abgrund der Verdemüthigung beschreiben will, welches sich dann Angesichts der himmlischen Offenbarung und Verklärung, die ihren Strahl auf das erniedrigte messianische Kind herableuchten läßt, in heilige Freude und bewunderndes Frohlocken der Gottesmutter auflöst. Unsicherheit oder gar ein Glaubensschwanken bei Maria schließt der Verfasser in deutlichster Weise aus.

Von den vielen exegetischen Lichtpunkten seien noch zwei hervorgehoben. Die älteren Theologen schlossen, daß Johannes der Vorläufer, eben weil er voll sein soll des heiligen Geistes noch vom Mutterleibe an, schon im Mutterleibe von der Erbsünde befreit und mit der heiligmachenden Gnade erfüllt worden sei. Das hat man bemängeln zu müssen geglaubt, weil ja „voll des heiligen Geistes" im alttestamentlichen Sinne den Geist der Prophetie bezeichne. Dr. Grimm weist recht gut die Triftigkeit und alleinige Richtigkeit der älteren Auffassung nach (S. 91). Eine recht lichtvolle Erklärung finden wir über die Worte, daß der Täufer in dem Geiste und der Kraft des Elias dem Herrn vorangehen werde (S. 95).

Obgleich die sprachliche Darstellung schwungvoll, fesselnd und klar durchsichtig ist, so glauben wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, daß sich der Herr Verfasser in den zahlreichen Inversionen und ungewöhnlichen, um nicht zu sagen, undeutschen Wortstellungen zu viel Freiheit nimmt. Kehren Satzformen wie: „überhaupt die Apostel und Evangelisten, bei der Septuaginta sind sie in die Schule gegangen", oder Wortstellungen wie: „darum nicht eine einzige der vielen Gestalten spielt eine Rolle" — „für die Erklärung der leitende Stern ist damit gegeben, daß . . ." immer und immer wieder, so frägt man sich, wozu denn der deutschen Sprache dieser Zwang angethan werde, der Andern gar als affectirte Geziertheit erscheinen könnte (vgl. z. B. S. 30, 37, 41, 68, 70, 77, 83, 95 u. s. f. und öfter mehrmals auf einer Seite)? Zum Schlusse noch eine Bemerkung zu S. 176. Maldonat möchte zu entschuldigen sein, wenn er für seine Meinung, die seligste Jungfrau sei bis nach der Geburt des Vorläufers bei Elisabeth geblieben, die Homilie des Origenes anführt, denn wir lesen dort — allerdings nicht in der neunten, sondern in der zehnten — „tribus mensibus Maria juxta Elisabeth commorante fusus est in terram", cf. Migne, Patrol. gr. t. 13. col. 1825 — eine Ausdrucksweise, die jene Auffassung wenigstens als möglich erscheinen läßt, und was den hl. Ambrosius angeht, so finden wir bei Migne,

Patrol. lat. t. 15. col. 1562 eine handschriftliche Leseart verzeichnet, die, wenn sie vielleicht in den älteren Ausgaben sich hie und da vorfand, leicht den Heiligen als Vertreter derselben Ansicht erscheinen ließ. Daß die seligste Jungfrau nicht so lange verweilt habe, hält auch Sa und (bei Salmeron) Leontius, Rupertus und Cajetanus außer den von Maldonat citirten.

Es erübrigt uns nur noch der Wunsch, daß der geehrte Verfasser uns recht bald mit den folgenden Bänden erfreuen möge und daß recht viele Leser aus dem herrlichen Werke neue Kenntniß und Liebe des Heilandes und seines Werkes, und tieferes Verständniß der Evangelien schöpfen mögen.

J. Knabenbauer S. J.

Geschichte der socialen Bewegung und des Socialismus in Frankreich. Von **Dr. Eugen Jäger.** I. Band. Frankreich bis zur großen Revolution. Berlin 1876. XVI u. 510 S. Preis: *M.* 8.

Ein unübersehbarer Reichthum an Literatur über die socialistische Frage besteht bereits und häuft sich täglich mehr. Wie selten jedoch sind in dieser bunten Masse die Bücher, welche befriedigenden Aufschluß über den Ursprung, die Tendenz, das Wesen, die Berechtigung oder Nichtberechtigung der socialistischen Strömung gewähren, über die Mittel, sie in unschädliche Grenzen einzudämmen, und über den wahrscheinlichen Ausgang des gegenwärtigen fieberhaften Zustandes! Es geht den Socialisten, oder richtiger der socialistischen Bewegung, wie der Freimaurerei. Unendlich Vieles ist über letztere geschrieben worden und dennoch ist es äußerst schwer zu sagen, was sie sei, was sie bezwecke, was sie wirke, wie groß ihr Einfluß sei; es schwebt über der Freimaurerei unheimliches Dunkel, in welches kein Profaner klar hineinblickt. So lange es nicht gelingt, eine eigentliche Geschichte derselben zu schreiben, wird auch schwerlich Klarheit in die Sache kommen; die Geschichte, nicht die Polemik oder die Theorie muß hier Licht bringen. Dasselbe gilt vom Socialismus. Man mag dessen Pläne, Satzungen und Doctrinen, die er als körperhaft gewordene Partei sich selbst zurechtgelegt, darthun und bekämpfen, oder seine Organisation in's geringste Detail zeichnen; damit ist im Grunde wenig gethan, denn die Wurzeln liegen tiefer, und was als festgegliederte Verschwörung an die Oberfläche tritt, ist nur der desperate Ausdruck von Bedürfnissen oder Irrthümern, deren Fasern weit in die Vergangenheit zurückgehen, oder von einer Stimmung, die unbewußt in den Massen gährt. Es ist wiederum an der Geschichte, diesen Ursachen nachzuspüren, ihre Tiefe, ihre Ausdehnung und Wirkung zu beleuchten.

Der Verfasser des obigen Werkes hat darum den richtigen Weg betreten, wenn er die Geschichte der socialen Bewegung schreibt. Die Aufgabe ist freilich eine schwierige, er deutet dieses selber an in den Worten: „Die sociale Auffassung der Geschichte ist noch ziemlich jungen Alters.“ Mit Recht hat er sich hiefür die Geschichte Frankreichs zum Vorwurf gewählt. Wie Deutschland das classische Land ist für die Entwicklung des Protestantismus, so ist es Frankreich in socialistischer Beziehung, denn in keinem andern sind die Ideen,

die Gegensätze und Systeme so reichhaltig, so vielseitig und klar zum Vorschein gekommen, wie hier. Frankreich hat überdieß noch den Vortheil, daß das Geschichtsmaterial keines andern Landes vielleicht in socialer Beziehung so vielfach gesammelt und bearbeitet worden ist. — Dr. Jäger will das Volksleben der französischen Gesellschaft durch die verschiedenen Perioden der Geschichte schildern, die rechtliche Stellung der verschiedenen Volksklassen nach den jeweiligen Verfassungen zeichnen, ihre Lage in Beziehung auf Erwerb, Nahrungsmittel, Arbeit, Wohlsein oder Mißbehagen der Bevölkerung bei den öffentlichen Zuständen, die Bewegungen der Parteien gegen einander, den wechselnden Umfang der Kronrechte und den Einfluß der Monarchie auf das Wohl oder Wehe des Landes entwickeln. Es handelt sich also in diesem Bande darum, das Terrain, auf welchem der Socialismus in Frankreich entsprossen, in seiner ganzen Vielgestaltigkeit darzustellen; sein Charakter ist ein einleitender.

Der Verfasser greift weit aus, — wofür wir ihm übrigens dankbar sind — indem er mit einem höchst interessanten und ideenreichen Kapitel über die gallo-römische Gesellschaft und die durch dieselbe geschaffene Rechtslage beginnt. Dann folgen der Einfluß des Christenthums, das Feudalsystem, der Ursprung des dritten Standes als politische Partei, die Arbeit und ihre Organisation in Zünften und Gewerkschaften, das krankhafte allmähliche Erstarken des Königthums zur einzigen politischen Macht (Absolutismus), die Zersetzung der alten Stände und der Gewerkschaften, die Anfänge moderner Industrie, der Strikes, das Entstehen des vierten Standes, die Zerfahrenheit aller, besonders der wirthschaftlichen, Verhältnisse unmittelbar vor der Revolution, das Erstarren des Volkslebens durch eine Unzahl abgeschlossener Privilegien und fruchtloses Ringen, auf bessere und heilsamere Bahnen zu gelangen; das sind in rascher, summarischer Aufzählung die Hauptstoffe, welche der Verfasser in seinem Buche behandelt.

Es genügt, das eingehende und sehr übersichtliche Inhaltsverzeichniß anzusehen, um von der Mannigfaltigkeit der Gegenstände sich zu überzeugen, die hier zur Sprache kommen, und von dem Interesse, das sie enthalten; es genügt auch die Lectüre eines Kapitels, um den Reichthum an Gesichtspunkten und Ideen kennen zu lernen, dem man überall begegnet. Der Ausdruck ist durchgängig nüchtern, klar und körnig; die Sprache ohne ermüdende Weitschweifigkeit und frei von neblichter Verschwommenheit, frei auch von der leider nur zu häufigen Manie, sich allzusehr in der Terminologie des Fachmannes zu gefallen; der Gedanke des Autors gelangt rasch und voll zum Verständniß des Lesers. Die Sache selbst, die Geschichte, hat der Verfasser mit vielem Fleiße studirt und die Darstellung so gehalten, daß man ein ziemlich klares Gesammtbild von den Zuständen und Dingen in Frankreich gewinnt, von den bewegenden Kräften und den sich durchkreuzenden Interessen. Überall hat man das Gefühl, daß Dr. Jäger seinen Stoff versteht, durchdringt, beherrscht.

Wir glauben, uns nun einzelne Bemerkungen über Punkte, die uns weniger befriedigten, erlauben zu dürfen. Diese gehen hauptsächlich dahin, daß uns der Verfasser die Zustände, die Rechtslage und auch einzelne Personen Frankreichs zu düster und trostlos auszumalen scheint. Wenn man das

Buch liest, so erhält man schließlich die Idee: Wie sah das gar so traurig aus mit dem gemeinen Volke, mit dem niedrigen Stande! Das ist eine miserable Existenz, und zwar nicht bloß momentan und ausnahmsweise, sondern durch viele Jahrhunderte hindurch, ja beinahe immer. Die sociale Gestaltung Frankreichs war, zumal im Mittelalter, sicher nicht eine bedeutend unglücklichere, als diejenige anderer Länder; man kann aber gewiß nicht sagen, daß die Lage des Volkes im Mittelalter durchgehends eine erbärmliche und hilflose gewesen sei. Wir gestatten uns über diese Auffassung der Geschichte, die keineswegs dem Herrn Verfasser eigenartig ist, ein freies Wort. Seitdem Thronstreit ist zwischen dem Hause Bourbon und Orleans, hat die französische Geschichtschreibung politische Tendenz angenommen. Zeigten sich die Einen zu sehr als laudatores temporis acti, so sind die Anderen, weitaus Zahlreicheren und literarisch Tüchtigeren, Advocaten der orleanistischen Ideen, d. h. des ganzen modernen Constitutionalismus mit allen Anhängseln und Auswüchsen. Dieser zweiten Richtung lag natürlich viel daran, das constitutionelle Wesen so glorreich als möglich herauszustreichen und zu zeigen, daß das ganze Heil Frankreichs, das Glück und die Freiheit der Personen, in der segenspendenden Constitution wurzle, und was außer ihr war, nur Finsterniß, Elend, Tyrannei und Absolutismus aufweise, daß eigentlich früher kein Recht, sondern nur Willkür herrschte. Weil nun die Constitution in der großen Revolution geboren ward, so wird diese selbst in ihren Greueln zwar beklagt, aber wie ein nothwendiger Sturm angesehen, der das schönste Wetter hervorbrachte, als eine zwar schlechte Wurzel, welche jedoch die edelsten Früchte trug; noch mehr, man geht so weit, die erste Revolution selbst (die Constituante) als eine hochherzige, von durchaus edlen und wahrhaft patriotischen Gesinnungen beseelte zu schildern, die bloß von späteren Hitzköpfen überstürzt worden sei. Diese Principien von 1789 sind dann der Zauberkreis der modernen Anschauungen geworden. Es kamen die Geschichtschreiber dazu mit ihren Beweisen, daß der Kern jener Principien eigentlich nur die Erneuerung der ursprünglichen und einzig rechtlichen Verfassung Frankreichs enthalte, daher dann die übermäßige Glorification der ehemaligen Generalstaaten. Je schwärzer also die unmittelbar der Revolution vorausgehenden Jahrhunderte erschienen, um so glänzender und rechtlich fester begründet mußte die Constitution als der Heiland Frankreichs erstrahlen. Indem später die ganze liberal-katholische Schule, bestehend aus sehr begabten, großentheils warm und aufrichtig katholischen Männern, in demselben Sinne schrieb und wirkte, gewann dieses Thema, diese Anschauung allmählich Boden in außerfranzösischen katholischen Kreisen.

Der Verfasser hat von der Kirche und ihrer Stellung Herrliches gesagt, doch, glauben wir, nicht allseitig genug geredet; er hat eigentlich nur die Lehre der Kirche (z. B. über die Sklaven, über das Eigenthum) berührt und daraus ihren wohlthätigen Einfluß gezeigt. Es wäre indessen noch ein anderes ergiebiges Feld vorhanden gewesen, um ihr Eingreifen in die socialen Verhältnisse hervorzuheben, z. B. die immer lebendige und meistens wachsame Hierarchie, die Klöster, die Spitäler, die religiösen Vereine. Wenn daher im Mittelalter die Rechtszustände oft nicht waren, was sie hätten sein sollen,

wenn mitunter gute Institutionen, herrliche Principien, in's Übermaß getrieben, wie dieses zu allen Zeiten vorfällt, Übles erzeugten; wenn der Rechtsschutz der Personen nicht immer fest begründet war, so war doch in tausend Fällen der Bischof, der Klerus da, um durch moralische Mittel einzugreifen, und wenn die nicht halfen, mit Bann und Interdict einzuschreiten. Sicher hat die Kirche nicht bloß durch die Lehre, sondern durch unmittelbare Thätigkeit tausend unheilvolle Quellen geschlossen, auch da, wo die Gesetzgebung nicht gerade musterhaft war. Wir meinen keineswegs, daß die früheren Jahrhunderte in ihren Gesetzen billiger, gerechter, weiser waren, als die Gegenwart; aber entschieden überlegen waren sie darin, daß sie mit der Kirche zusammenhingen und eine Quelle des Segens besaßen, welche die heutigen Staaten fast gar nicht kennen.

Wir wissen nicht, wie die Kirche Frankreich die erste Dynastie gegeben haben soll (S. 105), denn die Merowinger besaßen den Thron, als sie noch Heiden waren. Ebenso will es uns zu viel scheinen, wenn der Herr Verfasser jede Bewegung, z. B. der Pastoureaux (S. 154), sofort zu einem socialistischen Unternehmen stempelt. Die Pastorellen sind eine jener plötzlichen, im Mittelalter häufigen Erscheinungen, die ohne andere erkennbare Ursachen, als den Alarmruf eines fanatischen Kopfes, auflodern und erlöschen. Das Ideal der Pastorellen war die Eroberung des heiligen Landes, aber die dürftigen Quellen weisen auf keinen Zusammenhang zwischen ihnen und socialistischen Plänen hin, wenn man nicht ihre Greuel gegen die wucherischen Juden dafür nehmen will; ob ihr Wesen bei weiterem Fortgang sich nicht in Socialismus aufgelöst hätte, kommt hier natürlich nicht in Anschlag.

Die Generalstände behandelt der Herr Verfasser mit großer Achtung, vieler Sympathie, dehnt ihre Berechtigung, ihren Einfluß, ihr heilsames Wirken sehr weit aus; wir wollen darüber nicht hadern, obgleich sich Vieles darüber sagen ließe. Wenn er aber (S. 194) schreibt: „Im Jahre 1614 glaubte das verblendete Königthum, sie (die Generalstaaten) entbehren zu können ... sie wurden daher zu den Todten geworfen," so meinen wir, es sei billig, die Schuld dieser falschen Politik nicht allein auf Seite des Königthums zu stellen. Wenn man die Geschichte dieser Generalstände durchgeht, so wird man nicht umhin können, ein bitterböses revolutionäres Element sowohl in kirchlicher wie in politischer Rücksicht in denselben zu entdecken, und gerade die Stände von 1614, durchsäuert von calvinischen Ideen und Gelüsten, haben kein Recht auf ein sehr ehrenvolles Andenken. Die Generalstände tragen an ihrem eigenen Untergang eben so viel, wenn nicht mehr Schuld, als das Königthum. Wenn Richelieu S. 343 deßwegen getadelt wird, daß er die selbstständige politische und militärische Stellung der Hugenotten gebrochen und ihnen ihre durch Königswort gewährleisteten Sonderrechte genommen habe, so ist dem nur beizufügen, daß die Hugenotten zu den Waffen gegen den König gegriffen, daß sie sich der Herausgabe der geraubten Kirchengüter mit Gewalt widersetzten, daß sie mit England gegen ihren König sich verbanden, daß sie durch all' das und vieles Andere ihre ohnehin in Rebellion ertrotzten Sonderrechte vollauf verwirkt hatten. Das Edict von Nantes hätte damals mit Fug und

Recht widerrufen werden können und sollen. Möchte nur Richelieu in seiner auswärtigen Politik so lobenswerth gewesen sein, wie in der Bändigung der Hugenotten. Daß der König Ludwig XIV. Bischöfe und Äbte ernannte, kann nicht getadelt werden (S. 355), sein Recht dazu fußte auf dem Concordat von 1516. Jedenfalls ist es große Übertreibung, wenn es S. 359 von Ludwig XIV. heißt: „Sein Katholicismus war eitle Heuchelei." In sittlicher Beziehung, in der Politik, in der Vergewaltigung gegen die Kirche sündigte er viel, aber darum ist sein Glaube und seine Religion noch nicht Heuchelei.

Noch ein Wort über die Aufhebung des Edicts von Nantes. Wir gestatten uns kein Urtheil über das Recht oder die Zweckmäßigkeit dieses Actes, wohl aber drei Bemerkungen über einige ziemlich verbreitete Ansichten, die wir auch bei Dr. Jäger S. 360 wieder finden. Die erste betrifft die Zahl der Ausgewanderten. Wo sind die Beweise dafür, daß eine halbe Million auswanderte? Caveirac berechnete im Jahre 1758, gestützt auf die Angaben der Hist. de l'édit de Nantes (Delft 1693) des Calvinisten Elie Benoit, der selbst zu den Auswanderern gehörte, und nach einigen anderen Documenten, die beiläufige Zahl derselben folgendermaßen: nach der Schweiz flohen 12,100, nach Bayreuth 600, nach Lüneburg 2000, nach Hessen 3000, nach Brandenburg 15,000, nach Dänemark 200, nach Holland 10,000, nach England 6000, in Summa 48,700. Wenn man nun bedenkt, daß Wilhelm III. von England diejenigen, die in dieses Land kamen, officiell im Jahre 1689 nur auf 6000 angab, daß Friedrich II. von Preußen nur von 20,000 spricht, die nach Brandenburg kamen, wohin bekanntlich die größte Zahl floh, während Ancillon, ebenfalls Calvinist, der in Berlin selber lebte und 1715 starb, nach seinen Berichten höchstens auf 10,000 schließen läßt, daß die lutherischen Länder, mit Ausnahme Lüneburgs und Dänemarks, den Calvinisten verschlossen blieben, so wird es jedenfalls klar, daß die Angabe von einer halben Million weit über das Ziel hinausschießt. Ähnlich verhält es sich mit der Wunde, welche diese Auswanderung der Industrie Frankreichs geschlagen haben soll; diese gehört zum größeren Theil in das Gebiet der Partei-Rhetorik. Die Blüthe der französischen Industrie begann unter Colbert († 1683) besonders dadurch, daß er, mit Ausschluß von Calvinisten, Arbeiter und Industrielle aus katholischen Gegenden nach Frankreich zog, zumal aus Flandern. Durch diese Fremden erhielt Frankreich die Verfeinerung und Vervollkommnung seiner Industrie und die Einführung ganz neuer Zweige. Den Calvinisten aber war die Ausübung der neuen Manufacturen durch Gesetze vielfach erschwert, in manchen Städten ganz untersagt, in andern sehr beschränkt. Daraus folgt nun, daß die calvinistischen Flüchtlinge keine industriellen Geheimnisse im Auslande verrathen konnten, weil Frankreich diese selbst aus dem Auslande erhalten hatte, daß der Nerv der französischen Industrie nicht in den Calvinisten ruhte, daß folglich mit ihrer Flucht auch nicht die Blüthe der Industrie sich entfernte. Wenn trotzdem die französische Industrie bald nachher (in einigen Zweigen schon früher) zu kränkeln anfing, so hängt das mit ganz andern Factoren als mit der Flucht einiger tausend Calvinisten zusammen, und zwar namentlich mit dem Steuerdruck. Endlich muß drittens noch

die Stellung des Papstes zur Aufhebung des Edicts von Nantes berührt werden. Es hat sich gerade in jüngster Zeit die Meinung verbreitet, als habe Innocenz XI. diesen Schritt Ludwig' XIV. mißbilligt und sich sehr ungünstig darüber geäußert. Wir halten es darum der Mühe werth, eine Stelle aus einem Briefe des Papstes vom 13. November 1685 an den König, welche über diesen Gegenstand handelt, im Originaltexte anzuführen. Innocenz XI. schreibt: Charissime in Chr. fili noster! Cum prae caeteris documentis, quae ingenitam Majestatis Tuae pietatem abunde declarant, maxime excellat eximius ille Regeque Christianissimo dignus zelus, quo strenue incensus faventes istius Regni haereticis constitutiones penitus abrogasti fideique orthodoxae propagationi sapientissimis edictis decretisque egregie consuluisti . . . officii Nostri esse duximus, splendido ac mansuro hoc literarum Nostrarum testimonio inclytam animi tui religionem effuse commendare, quemque rebus hucusque cumulum adjecisti, impense tibi gratulari; recensebit profecto suis in fastis catholica ecclesia, tam grande tuae erga ipsam devotionis opus, nomenque tuum non interituris praeconiis prosequetur: uberem vero imprimis a divina bonitate retributionem polliceri tibi merito poteris . . .[1]. Dieses einzige Actenstück sollte, so scheint es uns, katholische Schriftsteller wenigstens bedächtiger machen, daß sie nicht so leichten Herzens im Chorus mit den Protestanten die Revocation rundweg als einen Act der reinsten Tyrannei bezeichnen. Im Übrigen ist die Behauptung: „Der Befehl des Königs, entweder auszuwandern, oder katholisch zu werden, traf friedliche Bürger", in mehr als einer Hinsicht unrichtig; denn einmal enthielt der 10. Artikel der Verordnung geradezu ein Verbot der Auswanderung, und wurden bloß die Prädicanten genöthigt, das Land zu verlassen. Ferner wurde kein katholisches Glaubensbekenntniß abgefordert oder aufgenöthigt, sondern nur der calvinische Gottesdienst untersagt. Was endlich die friedlichen Bürger betrifft, so zeigen die Verschwörungsprojecte, die sie in ihren geheimen Prädicanten-Synoden schmiedeten, welcher Art ihr Friede war. Besondere Erwähnung verdient die Synode von Montpazier in der Diöcese Sarlat, auf welcher ein Bund mit England am 1. Juli 1659 behufs bewaffneten Einschreitens dieser Macht geschlossen wurde, mit dem Versprechen, de leur remettre toutes les villes et lieux, dont nous pouvons disposer. Das ist also ein Revolutionsact, der sechs Jahre früher unterschrieben wurde, bevor das erste Edict in jener langen Reihe von Verfügungen gegen die Calvinisten erschien. Wir könnten dergleichen Thatsachen noch häufen, zum Beweise, daß wir Katholiken besser thun, unsere Sympathie und unser Mitleiden für die zertretenen Irländer jener Zeit und für die armen Katholiken in den Krallen des nordischen Bären zu reserviren, als für die perfiden Hugenotten[2].

R. Bauer S. J.

---

[1] Lünig, Literae procerum Europae. Lips. 1712. T. III. p. 126.

[2] Vgl. dazu Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte. S. 606.

Miscellen.

Jesuitische Zeitschriften heißen im Munde der Liberalen alle jene, die, auf katholischem Boden stehend, die katholische Lehre vertheidigen und nach den katholischen Principien die Zeitereignisse beurtheilen. Allein wenn es sich auch die Mitglieder der Gesellschaft Jesu zur Ehre rechnen könnten, die Verfasser oder Redacteure aller jener Blätter und Schriften zu sein, welche man als jesuitisch bezeichnet, so wollen sie sich doch nicht mit fremden Federn geschmückt sehen. Der wirklich von Jesuiten ganz oder größtentheils geschriebenen und redigirten Revuen gibt es nur eine geringe Anzahl; wir gedenken fortan von Zeit zu Zeit deren Inhalt an dieser Stelle mitzutheilen, damit unsere Leser sehen, für welche Arbeiten Jesuiten einstehen; NB. wir sagen „Jesuiten", nicht „die Jesuiten" oder „die Gesellschaft Jesu", denn jede einzelne Zeitschrift hat ihre eigene Verwaltung, und für jeden einzelnen Aufsatz ist **nur** der betreffende Verfasser, oder, falls derselbe nicht genannt ist, die betreffende Redaction verantwortlich. Bei der folgenden Inhaltsangabe übergehen wir die rein ascetischen Zeitschriften: Sendboten des hl. Herzens, Messager du S. Coeur, Messenger of the Sacred Heart etc.

Die älteste der von Jesuiten gegenwärtig herausgegebenen Revuen ist **La Civiltà cattolica.** Entstanden im Jahre 1850 zu Neapel, wurde sie schon bald nach Rom verlegt, um nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen nach Florenz überzusiedeln. Sie erscheint alle 14 Tage in Heften von 8 Bogen; im Januar hat sie ihren 107. Band begonnen.

Heft 637 (6. Januar): Delle colpe dei cattolici nei mali presenti. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. — I destini di Roma. (Schluß.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung. Eine Novelle.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten (Cronaca contemporanea).

Heft 638 (21. Januar): La costituzione turca. — Esame critico della storia del conflitto fra la Religione e la scienza di G. Drapper. — Della conoscenza sensitiva. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, naturhistorische Notizen, Freimaurerisches und politische Nachrichten.

Heft 639 (3. Februar): Dell' obedienza dei cattolici al Papa. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — La conferenza internazionale sulla questione turca. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten.

Die belgischen **Précis historiques et Mélanges religieux, littéraires et scientifiques** erscheinen in Brüssel seit dem Jahre 1852, anfangs monatlich in 2 Heften zu 2 Bogen, jetzt in einem Hefte von 4 Bogen.

Janvier 1877: A nos lecteurs. 1852—1877. — Recherches sur les Calendriers ecclésiastiques, par V. de Buck. — La mission belge chez les Mongols-Ortous, par F. Vranckx. — Jacques Hoys, fondateur du couvent des Conceptionnistes et de l'école des pauvres à Ostende, par J. Broeckaert. — Deux traits de la vie de Haydn, par A. Neut. — Chronique. Bibliographie. Nécrologie.

Die **Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires** haben ihren 21. Jahrgang begonnen. Sie erscheinen in Monatsheften von 9—10 Bogen gegenwärtig in Lyon, früher in Paris.

Janvier 1877: La théorie de la foi, d'après le Concile du Vatican. (P. Desjardins.) — Le Monisme. (P. de Bonniot.) — L'intégrité des Évangiles en face de la critique. Suite. (P. Corluy.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. Régnault.) — L'infaillibilité de l'Église et l'influence de Bossuet dans la paix dite de Clément IX. (P. Gazeau.) — Applications industrielles de la chaleur solaire. — Bibliographie.

The Month and Catholic Review erscheint ebenfalls monatlich in Heften von 7—8 Bogen; sie beginnt ihren 29. Band, wird seit dem Jahre 1868 von Jesuiten redigirt, nimmt aber auch jetzt noch viele Arbeiten von Nichtmitgliedern der Gesellschaft auf.

January 1877: Hints on Mental Cultivation. (Marquis of Ripon.) — Highways and Byways. Ch. II. Nuremberg. (H. Bedford Esq.) — Christopher Columbus. (Fortsetzung. Rev. A. Knight.) — The Notary's Daughter. (Novelle. Lady Georgiana Fullerton.) — The Explanation of miracles by unknown natural forces. (Rev. John Rickaby.) — The Greek Revolution. I. Its causes and outbreak. (Rev. J. G. Macleod.) — On some principles of the harmony of the Gospels. (Rev. H. J. Coleridge.) — Recensionen.

February: Christopher Columbus. (Fortsetzung. Rev. A. Knight.) — Highways and Byways. Ch. III. Ratisbon and Innsbruck. (H. Bedford Esq.) — Religion and Heroism. I. — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — The Greek Revolution. II. To the Constitution of Epidaurus. (Rev. J. G. Macleod.) — Intra-Mercurial Planets. — A Saint in Algeria. I. (Lady Herbert.) — Recensionen. — Bemerkungen über Tagesereignisse.

Von den **Stimmen aus Maria-Laach** brauchen wir nichts zu sagen; unsere Leser wissen, daß dieselben vom Jahre 1865 an erscheinen; anfangs in zwanglosen Heften ausgegeben gingen sie im Juli 1871 in eine Monatsschrift über, mußten aber seit Juli 1874, um mit dem neuen Preßgesetz nicht in Conflict zu gerathen, sich auf zehnmaliges Erscheinen im Jahre beschränken. Ihren Inhalt hier anzugeben, ist überflüssig.

Im Jahre 1872, wenn wir nicht irren, begannen die holländischen Jesuiten ihre **Studiës op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig Gebied.** Da letztere uns nicht zugehen, können wir ihren Inhalt nicht mittheilen. Aus dem nämlichen Grunde müssen wir darauf verzichten, die Arbeiten der irischen Jesuiten in dem von ihnen seit dem Sommer 1873 herausgegebenen, vorwiegend belletristischen **Irish Monthly** anzuführen.

Die Katholischen Missionen werden seit Juli 1873 in reich illustrirten Monatsheften unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von Herrn F. J. Hutter, Theilhaber der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Januar 1877: Aus dem Leben eines Paria-Missionärs des 17. Jahrhunderts. [P. Balth. Acosta.] — Die Mission auf Pulo-Pinang. — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. — Die Christenverfolgung in Ningko. — Nachrichten aus Cochinchina, China, Ceylon, von der Malabarküste und aus Venezuela. — Miscellen. — 1 Karte und 10 Illustrationen.

Februar 1877: Zwei apostolische Gründer. [P. de Foresta S. J. und Mutter Francisca Schervier.] — Nekrologie der im Jahre 1876 gestorbenen Missionsbischöfe. — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. (Fortsetzung.) — Aus dem Leben eines Paria-Missionärs. (Fortsetzung.) — Zeilah. — Nachrichten aus Westafrika, Nordamerika und Brasilien. — Miscellen. — 8 Illustrationen. — Beilage für die Jugend: Eine Reise um das Mittelmeer. III. In Ägypten. — Aus dem Missionsleben in China. — 4 Illustrationen.

Nach dem Vorbilde der deutschen Katholischen Missionen lassen die holländischen Jesuiten seit 1875 **De katholieke Missiën** ebenfalls in Monatsheften erscheinen; die Januarnummer dieses Jahres ist uns nicht zugesendet worden.

Die jüngste der von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu herausgegebenen Revuen ist die seit dem Januar d. J. in Innsbruck erscheinende **Zeitschrift für katholische Theologie.** Sie erscheint vierteljährlich in Heften von 7—8 Bogen.

I. Jahrg. 1. Heft. Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart. (P. Wieser.) — Der Begriff der Hypostase. (P. Stentrup.) — Das Sacrament der Firmung bei den Nestorianern. (Dr. Bickell.) — Recensionen. — Bemerkungen und Nachrichten.

Nachtrag zur Izdubar-Legende. Unsere Besprechung des Sagenkreises Izdubars in dieser Zeitschrift (1876, IV. S. 395 ff.) hatte die ersten Übersetzungen von Smith und Lenormant zur Unterlage und bezweckte einzig, dem Leser den Gang dieser uralten Epopöe in allgemeinen Umrissen vor Augen zu führen. Darum gaben wir damals auch zu, daß wahrscheinlich die Zukunft Manches in Übersetzung der Texte und Anordnung der Fragmente verbessern und zur Ausfüllung von Lücken ersonnene Combinationen rectificiren werde. Unsern Lesern wird es zweifelsohne erwünscht sein, zu erfahren, in wieweit Smiths „Chaldäische Genesis" das Verständniß dieser Texte gefördert hat.

Die zwölf Tafeln der Izdubar-Legende trugen, ähnlich wie die Tafeln der Schöpfungsserie, eine den Anfangsworten der ganzen Dichtung entnommene Bezeichnung an der Stirne: „Tafel XI. von ‚Das Unglück, welches man Izdubar betreffen sah'" — das arma virumque cano des chaldäischen Epikers. Den Gang der Handlung faßt Smith in folgender Übersicht zusammen: „1. Tafel: Geburt und Abkunft Izdubars. Eroberung Babyloniens durch die Älamiter. 2. und 3. Tafel: Izdubars Traum. Heabani folgt

der Einladung nach Erech und deutet den Traum. 4. und 5. Tafel: Kämpfe mit wilden Thieren. Izdubar und Heabani erschlagen den Tyrannen Humbaba. 6. und 7. Tafel: Istar liebt Izdubar. Ihre Liebschaften. Ihr Hinaufsteigen zum Himmel. Vernichtung ihres Stieres. Ihre Höllenfahrt. 8.—10. Tafel: Gespräch Heabani's mit den Bäumen. Krankheit Izdubars. Tod Heabani's. Wanderungen Izdubars zur Aufsuchung Chasisadra's, des Helden der Sündfluth. 11. und 12. Tafel: Erzählung der Sündfluth. Heilung Izdubars. Seine Todtenklage über Heabani."

Auch in dieser Übersicht ist noch Manches ungewiß und auf bloße Vermuthung gegründet; so u. A., daß Eingangs der ersten Tafel von Izdubars Geburt und Abkunft die Rede gewesen sei. Die Eroberung Babyloniens, welche Smith dießmal auf Rechnung der Älamiter setzt, ist eben jene Eroberung Erechs, welche ehedem[1] einem gewissen Belesu zugeschrieben wurde; letzterer Name beruht auf einer irrthümlichen Lesung und kommt im Texte gar nicht vor. Daß es nun die Älamiter gewesen, welche Erech und andere babylonische Städte eroberten, ist freilich gleichfalls eine Vermuthung, der jedoch eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden kann. Hören wir, wie Smith dieselbe begründet. „Anfangs meinte ich," sagt er, „daß irgend ein Volksstamm auf eine kurze Zeit Erech besetzt gehalten, und daß der fehlende Theil der ersten Tafel erzählt habe, wie Izdubar die Stadt befreite und dann die Krone von Erech sich aufsetzte. Allein diese Vermuthung hat sich mir bei späteren Untersuchungen nicht bestätigt; vielmehr stellte sich heraus, daß Izdubar erst lange nach den auf dieser Tafel verzeichneten Begebenheiten, nämlich erst nach der Erschlagung des Tyrannen Humbaba, die Königskrone annahm. Dieß drängt auf die Folgerung hin, daß, wenn nicht Humbaba selbst, so doch das Volk, welchem er angehörte, Erech und wahrscheinlich ganz Babylonien eroberte und tyrannisirte. Dieses Volk aber war kein anderes, als das älamitische; denn der Name Humbaba oder, wie er sich hie und da auch geschrieben findet, Hubaba, ist älamitisch; er ist zusammengesetzt aus Humba, dem Namen eines berühmten älamitischen Gottes, und dem Zeitwort ba, ‚machen' (abgekürzt aus ban, bana oder bani) und bedeutet sonach ‚Humba hat (mich) geschaffen'[2]. Mit eben diesem Gottesnamen zusammengesetzt lesen wir noch viele andere älamitische Eigennamen, z. B. Humba-sidir, ein alter älamitischer Häuptling; Humba-nigas, ein älamitischer König, Gegner Sargons; Humba-undasa, ein älamitischer Feldherr im Krieg Sanheribs gegen Älam; Tul-Humba, eine älamitische Stadt u. a. m." Darüber, ob die fragliche Eroberung Babyloniens eine älamitische war oder nicht, geben uns nun freilich diese Combinationen immer noch keine Gewißheit. Von unbestreitbarem Werthe dagegen ist die ethnische Feststellung der Persönlichkeit Humbaba's. Das Begegniß mit diesem Recken tritt jetzt viel

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, IV. S. 399.

[2] So gesichert der erste Bestandtheil und mit ihm der älamitische Charakter des Namens ist, so zweifelhaft ist Smiths Deutung des zweiten Bestandtheiles: es wird derselbe wohl eher aus der älamitischen als aus der assyrischen Sprache zu erklären sein.

mehr in den Vordergrund, als früher, es füllt nahezu zwei ganze Tafeln. Nur schade, daß auch hier die einzelnen Fragmente so klein und übel zugerichtet sind! Nachdem Heabani nach Erech gekommen und der unzertrennliche Gefährte Izdubars geworden, ziehen beide zusammen wider Humbaba aus; möglich, daß Izdubars Traum, welchen zu deuten Heabani berufen ward, zu diesem Unternehmen in Beziehung stand. Zuerst sehen wir die frommen Helden durch Opfer und Gebete sich um den Schutz verschiedener Gottheiten bewerben und dann zum Angriffe schreiten. Humbaba's Hoflager befindet sich inmitten eines Waldes von Pinien (?) und Cedern, der selbst wieder von einer Verschanzung oder Mauer umschlossen ist. Die Helden erbrechen das Thor. „Humbaba hörte das Thor des Waldes sich öffnen. Die scharfe Waffe, den Schrecken der Männer, nahm er und auf dem Pfade seines Waldes stand er und wartete." Izdubar eilt auf ihn zu: „Nach dem Orte, wohin Humbaba ging, waren seine Schritte gelenkt auf geradem Weg und gutem Pfad." Er tödtet Humbaba und schlägt ihm das Haupt ab. Izdubar ist, wie es scheint, bisheran noch nicht unabhängiger König gewesen. War auch seine Stellung in Erech zur Zeit seines ersten Zusammentreffens mit Heabani eine fürstliche, so wird ihm doch zu Anfang des Unternehmens wider Humbaba die Königswürde erst in Aussicht gestellt: „wir wollen dich zum Könige wählen . . . du sollst walten nach eines Königs Weise." Auf die Ermordung des Tyrannen folgt dann Istars Bewerbung um die Hand des Helden, dessen Weigerung und siegreicher Kampf mit dem Stiere Anu's (nicht Flügelstier). Den von Istar wider den Helden ausgesprochenen Fluch wendet Heabani wider die Göttin selbst. Izdubar aber „berief das Volk insgesammt und die Last seines" (des Wunderstieres) „Hornes hoben die jungen Männer auf: 30 Manas wog es und war ganz aus Marmelstein, die Schärfe der Spitzen war vernichtet: 6 Gur ihre Masse im Ganzen. Der Lade seines Gottes Sarturda weihte er das Ganze; er nahm es hinein und an seinem Feuer betete er an. Im Euphratstrome wuschen sie ihre Hände und sie nahmen und gingen rings um Erech fahrend. Und die Versammlung der Häupter von Erech merkte darauf. Izdubar an die Einwohner von Erech ließ einen Aufruf ergehen: ‚Wer ist geschickt unter den Führern, wer ist edel unter den Männern? Izdubar ist geschickt unter den Führern, Izdubar ist edel unter den Männern.'" Nach drei arg beschädigten Zeilen folgt die Erwähnung des Freudenfestes, welches Izdubar in seinem Palaste gab. Die zuletzt angeführten Worte sprechen es deutlich aus, daß sich Izdubar erst jetzt in Erech zum Könige ausrufen ließ. Nach alle dem gewinnt es den Anschein, daß die Verherrlichung derjenigen nationalen That, welche Izdubar-Nimrod zum babylonischen Nationalheros erhob, den Hauptgegenstand unseres Epos ausmachte: der Sturz der älamitischen Herrschaft und die Errichtung einer einheimischen Monarchie. „Nimrod begann ein Gewaltiger zu sein im Lande" — das ist's auch, was die Genesis (10, 8), ohne gerade ein Epos über den Mann zu schreiben, uns von ihm zu melden weiß.

Einen weiteren Schritt zur Klarstellung des Ganges der epischen Handlung dürfte Smith vielleicht mit der Einreihung von „Istars Höllenfahrt"

in die Izdubar-Epopöe gethan haben. Nach ihm wäre der Zusammenhang folgender: Nachdem der Versuch der Göttin, sich im Himmel Rache ob Izdubars Verachtung zu verschaffen, fehlgeschlagen, faßt sie den Entschluß, in die Unterwelt hinabzusteigen, um wo möglich die Höllenmächte gegen den Helden aufzubieten. Allem Anscheine nach scheitert indessen auch dieser Versuch. Man wäre versucht anzunehmen, daß endlich die Göttin auf anderem Wege ihre Pläne theilweise wenigstens verwirklichte; daß die achte Tafel Izdubars Erkrankung und Heabani's Tod erzählte, geht aus dem Inhalte der folgenden Tafeln unzweifelhaft hervor, wenngleich von jener Tafel zur Zeit nur sehr wenig erhalten ist. Über die Art und Weise, wie Heabani um's Leben kam, wissen wir nicht mehr als früher: es geschah anläßlich eines neuen Abenteuers, welches die Helden zu bestehen hatten. Nachträglich sei noch bemerkt, daß auf einigen alten Siegeln, welche den Kampf Heabani's und Izdubars mit dem Wunderstiere darzustellen scheinen, ersterer mit Ochsenfüßen, Ochsenschwanz und Hörnern abgebildet ist. Es wäre das ein neuer Zug der Ähnlichkeit zwischen dem traumkundigen Heabani, welcher „Kenntniß besaß von Menschen und Ländern", und dem weisen Centauren Chiron, dem Lehrer des Herakles.

Auch über die Zeit, wann Izdubar gelebt und wann seine Legenden abgefaßt worden, theilt uns Smith seine Ansichten mit. „Wie die Legenden gegenwärtig vorliegen," schreibt er, „sind sie höchst wahrscheinlich um 2000 v. Chr. niedergeschrieben und, da sie sicherlich schon lange vor ihrer schriftlichen Fixirung als mündliche Überlieferungen in Umlauf gewesen sind, so ergibt sich für sie ein noch höheres Alter. Die frühesten Spuren ihrer Existenz treffen wir in den Devisen, welche auf altbabylonischen Cylindern als Wappen eingegraben sind. Die ältesten dieser Siegelbilder stellen Scenen nicht nur aus der Schöpfungssage, sondern auch aus den Izdubar-Legenden dar; sie stammen aus der Zeit der Könige von Akkad und Ur und mögen zum Theil älter als 2000 v. Chr. sein. Neben dem Krieg zwischen dem Seedrachen Tiamat und dem Gott Merodach finden sich hier mit Vorliebe abgebildet die Kämpfe Izdubars und seines Genossen Heabani mit dem Löwen und dem Stier, Izdubars Wanderung zur Aufsuchung Chasisadra's, auch dieser Chasisadra, der biblische Noah, selber in der Arche. Dem Namen Izdubar begegnen wir ferner auf dem Fragment einer im britischen Museum befindlichen Tafel über irdische Vorzeichen, welche von einem Original aus der Zeit Izdubars abgeschrieben sein will, jedoch kaum älter als 1600 v. Chr. ist; denn gerade damals wurden viele derartige Tafeln geschrieben. Eine andere interessante Notiz über Izdubar, nämlich über sein Schiff, lesen wir in jenem großen Verzeichniß von Holzgeräthschaften, besonders Schiffen, welches Cuneiform Inscriptions, II. 46 veröffentlicht ist. Diese Tafel wurde unter der Regierung Assurbanipals, also im 7. Jahrhundert v. Chr., geschrieben, das Original aber, welchem sie entnommen, muß wenigstens 1800 Jahre vor unserer Zeitrechnung abgefaßt worden sein. Die geographischen Angaben nämlich, welche sich auf ihr finden, führen mit Bestimmtheit in eine Periode lange vor dem Emporkommen Babylons, näher: in die Zeit der Oberherrschaft der Stadt Ur zwischen 2000 und 1850 v. Chr. zurück. Dieser Katalog

nun nennt nicht nur Surippak die ‚Schiffs- oder Archenstadt' und liefert so einen Beitrag zum chaldäischen Sündfluthbericht — er erwähnt auch das Schiff Izdubars, indem er damit auf die Irrfahrten des den Zugang zu Chasisadra Suchenden anspielt. Endlich findet sich der Name Izdubar auch noch in einer Serie über Hexerei; deßgleichen auf einer Tafel, welche Gebete an ihn als an einen Gott[1] enthält, woraus ersichtlich, daß er vergöttert wurde, eine Ehre, welche ja auch mehreren andern babylonischen Königen zu Theil ward."

Was die Zeit Izdubars selbst betrifft, so ist es wieder die Person Humbaba's, welche dem englischen Forscher die eine Grundlage zu weiteren Muthmaßungen liefert, während er sich andererseits auf die mit den Monumenten im Einklang stehende Dynastienliste des Berosus stützt. Dieser Schriftsteller zählt acht Dynastien auf, welche nach der Sündfluth über Babylon geherrscht haben sollen:

1. 86 chaldäische Könige, die zusammen 33,091 (34,090, 34,080?) Jahre regiert haben sollen;
2. 8 medische Könige, welche Babylon eroberten und 224 Jahre beherrschten;
3. 11 andere Könige, deren Regierungsdauer und Herkunft unbekannt ist;
4. 49 chaldäische Könige während 458 Jahren;
5. 9 arabische Könige während 245 Jahren;
6. 45 assyrische Könige während 526 Jahren;
7. 8 gleichfalls assyrische Könige 122 Jahre lang;
8. 6 babylonische Könige 87 Jahre lang.

Die drei letzten dieser Dynastien — zwei assyrische 1273—747 und 747 bis 625, und eine babylonische 625—538 — finden sich durch die Monumente durchaus bestätigt. Der ersten Dynastie drückt die fabelhafte Zahl der Regierungsjahre ein unverkennbar mythisches Gepräge auf; doch wird es immerhin seine Richtigkeit haben, daß jene 86 Könige Chaldäer, also einheimische Fürsten waren. Auf sie läßt Berosus seine zweite Dynastie von 8 „medischen" Königen folgen. Daß dieselben keine arischen Meder gewesen, sondern bloß etwa aus dem Lande herkamen, welches zu Berosus' Zeit Medien hieß, wird von den Fachgelehrten ziemlich allgemein angenommen, erscheinen doch die Arier erst mehrere Jahrhunderte später als Grenznachbarn der Assyrer. Die „Meder" des Berosus hält man dagegen für die Älamiter, welche frühzeitig Babylonien sich unterwarfen. Der bisheran bekannteste dieser Könige ist Khodornakhunta, welcher 2295 Akkad eroberte. War er der Erste dieser Dynastie? Eine Inschrift bezeichnet ihn als Nachfolger eines andern Herrschers dieser Linie und zugleich als einen seine Vorgänger überbietenden Despoten. In ihm erblickt Smith jenen Eroberer von Erech, dessen zu Anfang der Izdubar-Legende Erwähnung geschieht, und in Humbaba erblickt er den letzten seiner Nachfolger. Somit wäre Izdubar-Nimrod etwa um 2250 als der erste König der dritten Dynastie des Berosus anzusetzen; ein Datum, welches mit den Nachrichten griechischer Schriftsteller über den Zeitpunkt der

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, IV. S. 409.

Gründung des assyrischen oder babylonischen Reiches im Einklang und mit den Angaben der heiligen Schrift keineswegs im Widerspruch steht, denn diese behauptet nirgendwo, daß Nimrod der erste nachsündfluthliche König gewesen, oder daß er zur Zeit der Sprachenverwirrung regiert und Babylon gegründet habe. Sache der Monumente wird es sein, auch über diese Hypothese des geistreichen englischen Assyrologen das letzte entscheidende Wort zu sprechen.

Smiths „Chaldäische Genesis" verspricht uns in ihrem Titel auch Aufschlüsse über die altbabylonische Überlieferung vom Thurmbau. Indeß ist das einzige Fragment, welches der Verfasser zu diesem Ereignisse in Beziehung bringen möchte, äußerst dunkel und sind die Assyrologen vorerst noch gar nicht darüber einig, ob hier eine solche Beziehung überhaupt stattfinde; ja unseres Wissens hat außer Smith selbst noch keiner dieselbe in dem fraglichen Texte zu erkennen vermocht. **F. v. H.**

Die Entstehung des Menschengeschlechtes. Die zweite vorjährige Nummer der Leipziger Freimaurer-Zeitung „Handschrift für Brüder" bringt uns folgenden „bemerkenswerthen Lösungsversuch" dieser wichtigen Frage: Nicht Wanderungen, Veränderungen im Klima u. s. w., überhaupt nicht Noth und Mangel hätten „die thierähnlichen Ahnen der Menschen zu Höherem erhoben", sondern nur Zeiten der Ruhe und des Wohlbefindens, und „vor Allem gute Nahrung". „Die thierähnlichen Ahnen des Menschen lebten vorzugsweise von pflanzlichen Stoffen" und zwar „dürfte das Getreide das Schibboleth sein, welches uns zu dem gemacht (!sic!) hat, was wir sind". „Die Getreidepflanzen waren es, an denen unsere Ahnen die Kräfte ihres Gehirns üben lernten. Vom einfachen Durchziehen der Ähren durch den Mund schritt man zum Zerklopfen mittelst Steinen und lernte so mahlen, später auch backen und endlich selbst säen, pflügen und ernten. Durch die damit verbundene Übung des Tastsinnes geschah es wahrscheinlich, daß der Mensch die Behaarung, von welcher er früher ganz bedeckt war, bis auf wenige Überbleibsel verlor und dagegen die schöne Ausbildung seiner Hand als Tastorgans, wie auch seinen aufrechten Gang und damit die schöne Form des Fußes gewann. Durch weitere Bemühung gelangte der Mensch, namentlich wohl beim Mahlen und Backen, zur Anwendung von Geräthen; bei der Verfertigung dieser wurde durch Reibung von Holz und Stein das Feuer erfunden, das wieder beim Backen gut zu Statten kam [die thierähnlichen Ahnen der Freimaurer hatten nämlich bis dahin zum Backen sich des Wassers oder der Luft statt des Feuers bedient]; das Feuer wurde die Veranlassung zur Entstehung des häuslichen Herdes, die Grundlage der Religion, der Moralität und höheren Kunstfertigkeit und führte so stufenweise zu höheren Culturäußerungen bis hinauf zur Staatsordnung und Wissenschaft."

Es will uns scheinen, als bedürfte der Urheber dieses „bemerkenswerthen Lösungsversuches" noch einiger neuen Getreidearten, um an denselben „die Kräfte seines Gehirnes noch ein wenig besser zu üben". „Das Schibboleth" der vorhandenen Getreidearten hat ihn noch nicht gescheidt „gemacht".

N. C.

Zur Kenntniß des modernen Protestantismus.

Die kirchlich-politische Gesetzgebung der letzten Jahre und die von ihr hervorgerufenen Zustände haben unter Anderem zwei Thatsachen in's hellste Mittagslicht gestellt: die innere Stärke und Geschlossenheit der katholischen Kirche und die zunehmende Zerbröckelung und principielle Haltlosigkeit des Protestantismus. Von wie manchen Gesetzen versprachen sich die liberalen Culturkämpfer die Zersetzung, oder wenigstens die tiefgreifendste Schädigung des Organismus der katholischen Kirche — allein das edle Metall hat sich im Feuerofen der Prüfung bewährt; die Auflösung hingegen und der Verfall vollziehen sich bei jener Confession, zu deren Hemmung oder Unterbindung jene Gesetze nach der Ansicht ihrer Erfinder nicht gemacht sein sollten. Man denke nur an die Civilehe! Sie hat auch für Uneingeweihte den Vorhang gelüftet und in den leitenden kirchlichen Kreisen des Protestantismus den Mangel an Principien und Consequenz, in den Volksmassen aber den weitgehendsten Abfall vom kirchlichen Leben mit einem Schlage praktisch geoffenbart. Doch wir haben nicht nöthig, nach dieser Seite hin den stetigen Erfolg der neuen Gesetze zu verzeichnen; die Blätter aller Richtungen bringen hiefür Belege, und die zahlreichen Schmerzensschreie der bestellten Sionswächter und auch unberufener Eiferer werden so bald nicht verklingen. Wir wollen vielmehr von dieser Äußerlichkeit weg in den innersten Kern eines bedeutenden Theiles des heutigen Protestantismus einzudringen versuchen und diesen auf seinen religiös-christlichen Gehalt prüfen.

Fälle, wie seiner Zeit der Sydow'sche, in denen die principielle Läugnung der Grundlehren des Christenthumes, der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der Gottheit Christi, an den Tag tritt, erwecken hüben und drüben überraschendes Erstaunen: soll sich da nicht die Frage nahelegen, ob diese Erscheinungen bloß individueller und vorübergehender Natur seien, Meteoren vergleichbar, die durch das Plötzliche oder Bizarre

ihres Aufleuchtens im religiösen Gesichtskreise für kurze Zeit das Interesse der Beobachter fesseln, aber sonst keine große Bedeutung haben — oder ob sie wohl als die naturnothwendigen Ausflüsse eines zu Grunde liegenden Systems sich ausweisen, wobei dann freilich das Erstaunen eine andere Richtung zu nehmen hätte? Denn in diesem Falle muß man billiger Weise verwundert fragen, wohin es denn schließlich mit einer Religionsgesellschaft kommen müsse, in der die schärfsten Gegensätze und die sich gegenseitig zerstörenden Systeme entweder ignorirt, oder theoretisch und praktisch vertuscht und überkleistert werden. Gerade für unsere Zeit, die ihrer ganzen Gestaltung nach mit dem entschiedensten Klärungsprocesse die Menschheit vor die unausweichliche Alternative des vollen und ganzen Christenthums oder des vollen und ganzen Abfalles stellt, scheint es dringend geboten, daß Katholiken und Protestanten mit klarer Einsicht nicht bloß in den gegenwärtigen Besitzstand, sondern auch in die Natur der leitenden Grundsätze und deren unabwendbaren Folgerungen sich über die eine große christliche Frage Rechenschaft ablegen. Hierzu soll im Folgenden ein Beitrag geliefert werden.

Der Protestantismus hat von Anfang an das ausschließliche Schriftprincip auf seine Fahne geschrieben, d. h. er hat erklärt, die heilige Schrift als alleinige Regel und Quelle des Glaubens anzuerkennen in der Weise, daß in den heiligen Büchern die wahre und vollständige Lehre Christi ihren vollgiltigen und vom heiligen Geiste eingegebenen Ausdruck gefunden habe. Dieser Grundsatz wurde bei jeder Gelegenheit betont. Er wird noch heutzutage, wie es erst vor Kurzem geschehen, an der Spitze der von den officiellen Landessynoden erlassenen Beschlüsse oder normangebenden Sätze feierlich ausgesprochen und aufrecht gehalten. Wie stellt sich nun ein großer Theil des heutigen Protestantismus zur heiligen Schrift? Was denkt und urtheilt man in den lehrenden und leitenden confessionellen protestantischen Kreisen über den Ursprung und Inhalt der heiligen Bücher, über ihre Treue in der Darstellung der Lehre Christi? Die Bedeutung dieser Frage kann nicht verkannt werden. Es handelt sich um die Grundansichten über die christlichen Hauptsätze bei vielen Lehrern der protestantischen Theologie, also bei den Erziehern und Bildnern der heranwachsenden Diener am Wort und bei den maßgebenden Auctoritäten, eine Sache, deren Kenntniß sowohl für Katholiken als auch für redlich strebende Protestanten gewichtige Interessen einschließt.

Um bei der Darlegung dieses Punktes das Wesentliche mit Kürze und Übersichtlichkeit abzuhandeln, müssen wir uns einige noth-

wendige Beschränkungen auflegen. Zunächst soll nur die heilige Schrift des Neuen Testamentes und auch diese nur in den hauptsächlichsten Büchern berücksichtigt werden; sodann muß zur Schilderung des heute großentheils bei den Protestanten geltenden Schriftsystemes ein Mann gewählt werden, dessen Aufstellungen mit Recht als das Spiegelbild eines großen Theils seiner Zunftgenossen betrachtet werden können. In letzterer Hinsicht sind manche Gründe vorhanden, die uns die Wahl des Dr. Adolph Hilgenfeld, Großherzogl. Sächs. Kirchenrathes und Professor der Theologie in Jena, als eine im Allgemeinen ganz passende erscheinen lassen. Er schrieb 1875 als Zusammenfassung einer viertelhundertjährigen Forschung „eine historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament", ein Buch, in dem er die Resultate der bisherigen Untersuchungen zu einem gewissen Abschluß zu bringen und den heutigen Stand der Dinge vorzulegen sich vorgenommen hat. Zugleich „ist das Werk auch die Frucht alljähriger Vorlesungen über historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, die von ihm seit 1857 (also 17mal) an der bezeichneten Universität abgehalten wurden. Der Herr Kirchenrath und Professor weist in der Vorrede selbst auf das Interesse hin, das dergleichen kritische Forschungen nicht allein bei den Theologen des In- und Auslandes, sondern auch bei den Gebildeten aller Orten finden. Er hat Recht, wenn er ferner sagt: „Die höhere Kritik des Neuen Testamentes ist in einen anhaltenden Krieg gegen das kirchliche Herkommen eingetreten. Bei aller Ungunst der Verhältnisse in Deutschland selbst hat sie sich in dem mehr als 30jährigen Kriege behauptet, und auch der Gebildete will wissen, was der Erfolg aller kritischen Schlachten ist."

Zur richtigen Würdigung dieses einen Zeugen, der aber thatsächlich für viele redet, sei noch bemerkt, daß er gerade nicht zu den Extremsten zählen will. Er tadelt es vielmehr, daß „sich auch auf kritischer Seite eine Richtung ausgebildet habe, welche dem Mindestbietenden ohne Weiteres zuschlage und jeder Bestreitung wohlbezeugter Überlieferung mit dem Rufe ‚wieder ein Loch in die Tradition' zujauchze"; und hält es für ein Verdienst seines Buches, nachgewiesen zu haben, „daß solcher Verneinungseifer der kritischen Forschung kein Heil bringen könne".

Welche Ansichten über die heilige Schrift sind demnach im Schooße des Protestantismus nicht bloß geduldet, sondern werden laut und auctoritativ verkündet und gelehrt?

Erstens: wer sind die Verfasser der heiligen Bücher? Keines der vier Evangelien rührt von Jenen her, deren Namen es an der Stirne trägt; von den 14 Briefen des hl. Paulus sind nur sieben ächt; die übrigen in der nachapostolischen Zeit unter Paulus' Namen und oft gegen die ächt paulinische Lehre unterschoben; zur gleichen Klasse gehören auch die zwei Briefe, die unter Petri Namen, und die drei, die mit dem Namen des hl. Johannes im Verzeichniß der heiligen Bücher des Neuen Bundes sich finden.

Berücksichtigt man nur das Schriftprincip als solches, so mag es von wenig Belang erscheinen, von wem die heiligen Bücher abgefaßt sind, wenn ich nur irgendwie die Gewißheit habe, daß sie, unter Eingebung des göttlichen Geistes geschrieben, wirklich die wahre und volle Lehre und Offenbarung Christi enthalten. Es kann mir ja der menschliche Verfasser gleichgiltig sein, wenn nur der Inhalt als treu und zuverlässig mir verbürgt ist; und dieses um so mehr, sobald ich die Schriften als solche in Empfang nehme, die, auf göttlichen Antrieb hin und unter göttlichem Beistande niedergeschrieben, in That und Wahrheit Gottes Wort sind. Allein bei näherer Erwägung stellt sich doch alsbald das Bedenkliche, ja für den Protestantismus Grundstürzende dieser Ansicht ein. Denn es entsteht sogleich die Frage: rührt ein so großer Theil der neutestamentlichen Schriften von nachapostolischen Männern her, welche Bürgschaft hat dann der Protestantismus, oder woher weiß er, daß nur göttlich eingegebene Schriften in das Verzeichniß der heiligen Bücher aufgenommen sind? Gewiß kann ja das von seinem Standpunkte aus nur dann sein, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Es müssen erstens alle Schriften entweder von den Aposteln selbst herrühren oder doch von ihnen beglaubigt sein, und es muß zweitens ebenso fest stehen, daß diese Sammlung von Büchern als eine vollständige und geschlossene Zusammenstellung und als ein erschöpfender Lehrinhalt von den Aposteln der Gemeinde übergeben worden ist. Erst dann, wenn der Protestantismus dieses mit zwingenden Gründen erwiesen hat, sei es aus der inneren Nothwendigkeit, oder aus der Natur der Sache, aus dem Geiste und Inhalte der Schriften — freilich eine Anforderung, deren zweiter Bestandtheil vom protestantischen Boden aus nie und nimmer nur irgendwie begründet werden kann — erst dann hat er für sein oberstes Schriftprincip Grund und Boden gewonnen. Lehrt er aber die nachapostolische Abfassung und Zusammenstellung, so sägt er sich wahrlich den Ast ab, auf dem er sitzt. Anders die katho-

lische Kirche; sie entnimmt die Bezeugung der heiligen Schriften als göttlich eingegebener Bücher ihrem Traditionsprincip. Ehemals nahm der Protestantismus zum inneren Zeugniß des heiligen Geistes seine Zuflucht, allein vergebens; wollte ja doch schon Luther bei ein paar Schriften nichts davon verspüren. Es bleibt also nur übrig, daß der folgerichtig denkende Protestant die unter dem Namen „heilige Schriften" umlaufenden Bücher als Denkmäler des Glaubens und der Anschauungen theils der apostolischen, theils der nachapostolischen Zeit betrachte; eine Bürgschaft für den göttlich eingegebenen Charakter oder nur für die untrügliche Wahrheit derselben hat er nicht. Wenn somit der moderne Protestantismus so ungehindert die nachapostolische Entstehung eines beträchtlichen Theiles der heiligen Bücher lehrt, so hat er damit den Freibrief, das eigentliche Lebensprincip des gläubigen Protestantismus nach Herzenslust zu zerstören.

Obgleich durch die Läugnung der apostolischen Abfassung also bereits die Brecheisen energisch und folgenreich an die Burg des Protestantismus angelegt werden, so ist doch diese Schädigung eine verschwindend kleine und nimmt sich sehr unschuldig aus im Vergleich zu den übrigen Leistungen der modernen Systeme. Denn was machen diese aus der heiligen Schrift? Ist sie der treue Ausdruck der apostolischen Lehre? Mit nichten. Der Lehre Christi? Nichts weniger, als das. Enthält sie wenigstens die wahren christlichen Grundlehren? oder ein einheitliches Lehrsystem? Einige zerstreute Samenkörner finden sich freilich, die mit mehr oder weniger Schwierigkeit vom kritisch geübten Auge zusammengelesen werden können, allein neben diesen ist eine überwuchernde Fülle von giftig judaistischen Grundsätzen, von klaffenden Widersprüchen und selbst haarsträubenden religiösen Verirrungen — kein Wunder, waren ja die zwölf Apostel alle mitsammen im engherzigen und starren Judaismus befangen, ohne daß sie sich zur wahren Idee des Christenthumes erschwingen konnten. Enthalten die Evangelien wenigstens die naturgetreuen Züge des Christusbildes? Weit gefehlt. Ist es aber nach der modernen Lehre, die im Schooße des Protestantismus ungehindert von kirchlich bestellten und officiellen Organen verkündet wird, so mit der heiligen Schrift bestellt, so ist ja das Schriftprincip der denkbar ärgste Hohn auf sich selbst. Begründen wir obige Anklagen durch Darlegung der Lehre des modernen Protestantismus.

Wir beginnen, wie billig, mit den Evangelien, und hier selbstverständlich mit Matthäus. Weit entfernt, daß das kanonische Matthäus-

Evangelium der getreue Abdruck der Lehre Jesu, oder eine treue geschichtliche Darlegung einzelner Ereignisse aus seinem Leben ist, besteht es vielmehr aus zwei sich ausschließenden und bekämpfenden Bestandtheilen. Das Ursprüngliche und Älteste daran ist eine apostolische, streng judenchristliche und antipaulinische Grundschrift, die später durch freiere Bearbeitung ein mehr universal-christliches, versöhnliches und zur Lehre des Apostels Paulus hinneigendes Gepräge erhielt, und so aus einem Evangelium der Judenkirche eines der Heidenkirche wurde. Die folgenden Ausführungen mögen nun die vorstehende Charakteristik erklären und beweisen.

Der apostolischen Grundschrift oder dem Kerne des Evangeliums ist die Geburt Jesu aus der Jungfrau und Bethlehem als Geburtsort noch fremd, da war Jesus als der Sohn Josephs und Mariä dargestellt, der nur für die Juden, nicht aber für die Heiden, Beruf und Bedeutung hatte. Die Erzählung, daß er vom hl. Geiste in Maria's Schooße empfangen wurde, daß seine Geburt als weltgeschichtliches Ereigniß durch den wunderbaren Stern den heidnischen Magiern des Morgenlandes kund gethan worden sei, ist späterer Zusatz des heidenfreundlichen und universalistisch gesinnten Bearbeiters, der ein Interesse daran hat, gleich von Anfang an den Messias mit der Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt auszustatten. Zur Schärfung dieses Gegensatzes fügte er auch in der Verfolgung des Jesukindes durch Herodes gleich ein Beispiel des jüdischen Unglaubens hinzu. So hat der nachapostolische Bearbeiter richtig schon auf den ersten Seiten das apostolische Evangelium, das er vorfand, in's gerade Gegentheil gefälscht — und der arme Leser, der nun das Alles als heilige Schrift und Gottes Wort verehrt! Da sich der Bearbeiter seiner Neuerung wohl bewußt sein mußte und deren Entdeckung auch befürchten konnte, so sucht er ihr durch einen weitgreifenden alttestamentlichen „Pragmatismus", d. h. durch die vorgebliche Erfüllung angeblicher Weissagungen des alten Bundes, das Befremdliche zu benehmen und ihr lieber das Mäntelchen der gottgewollten Erfüllung längst prophezeiter Dinge umzuhängen. Ein Schritt zieht den andern nach sich. Die Taufe Jesu war im apostolischen Evangelium erst „die höhere Geburt des Gottessohnes"; da stieg nämlich der hl. Geist auf Jesu nieder und erklärte ihn zu seinem Sohne; indem aber der Bearbeiter dieses schon bei den ersten Anfängen der menschlichen Entstehung Jesu vorweggenommen hat, muß er die Taufgeschichte theils ändern, theils zur leeren Formalität herabdrücken.

Aber, ist vielleicht mancher Leser versucht zu fragen, wie kommt man dazu, solche, die Grundlagen jedweden Christenthumes zerstörenden Lehren vorzutragen? Der moderne Protestantismus geht darauf aus, das Übernatürliche und Wunderbare wegzuerklären, und hierzu sind ihm keine kritischen Gewaltstreiche zu kühn und keine Voraussetzungen zu gewagt; sodann stützt er sich mit Vorliebe auf die Schriften oder sogenannten Evangelien der ältesten Ketzer, die ihm besonders sympathisch sind, obgleich die ältesten, jenen Ketzern meistens gleichzeitigen, kirchlichen Schriftsteller und Kirchenväter eben jene sogenannten Evangelien als von Ketzern und Sektirern böswilliger Weise gefälscht und unterschoben zu brandmarken nicht müde werden. Bezeichnend ist z. B. folgender Beweisgang, der als kritisch-historisch gelten will und in manchen Variationen bei verschiedener Gelegenheit wiederkehrt. Kerinthus und Karpokrates, die uns und dem ganzen christlichen Alterthum als Ketzer und Irrlehrer der ältesten Zeit bekannt sind, behaupteten die natürliche Erzeugung Jesu durch Joseph und Maria. Daraus folgert der moderne Protestantismus nicht bloß, daß dieses wirklich so der Fall gewesen, und daß die Irrlehre die ursprünglichste Ansicht der urchristlichen Gemeinde ausgemacht habe, sondern er führt eben diese Irrlehrer auch als Zeugen auf, daß damals unser Matthäus- und Lucas-Evangelium noch nicht Ansehen und Geltung in der christlichen Kirche genoß. Warum? Durch diese beiden Evangelien wird eine solche Behauptung auf's Bestimmteste ausgeschlossen; nun aber haben Kerinth und Karpokrates sie dennoch aufgestellt, also können jene beiden Evangelien noch keine kirchliche Auctorität besessen, noch nicht im Kanon der Kirche gestanden haben. Wer will an der Bündigkeit dieser Beweisführung etwas aussetzen? Doch es ist nicht unsere Absicht, hier eine Widerlegung all' der dogmatischen, historischen und kritischen Ungeheuerlichkeiten im modernen Protestantismus zu geben, wir wollen bloß in kurzen Zügen dem Leser ein Bild dessen vermitteln, was diese „theologische" Wissenschaft aus der heiligen Schrift zu machen gewillt ist. Fahren wir daher in unserer Entwickelung dieser „evangelischen" Lehrsätze weiter!

Nach den obigen Proben sind wir schon darauf gefaßt, den Bearbeiter der „apostolischen, aber judenchristlichen Grundschrift" noch öfter auf tendenzieller Entstellung zu ertappen. Und so ist es auch. Der „Christus der Grundschrift" stellt die Heiden ganz außerhalb der christlichen Bruderschaft, erkennt als Messiasgemeinde nur das zwölfstämmige

Israel an mit Ausschluß aller Heiden und weiß überhaupt von einem Missionsauftrage an die Heiden nichts, weder für sich noch für seine Apostel, kurz er ist judaistisch-partikularistisch. Diese Eigenthümlichkeit zu verwischen, ist nun Ziel des heidenfreundlichen Bearbeiters. Daher fügt er der urapostolischen Grundschrift jene Erzählungen und Aussprüche hinzu, die Christus auch als Heiland der Heiden und heidenfreundlich erscheinen lassen. So ist denn sein Christus ohne Bedenken gleich bereit, einem Heiden zu helfen (Matth. 8, 5 u. f.) und weist sogar ausdrücklich auf die vielen gläubigen Heiden von Morgen und von Abend hin, die mit den Patriarchen im Himmelreiche zu Tische sitzen werden. Dieser Christus ißt sogar mit Zöllnern und Sündern d. i. Heiden, was doch seiner eigenen Stellung zu den Heiden durchaus nicht entspricht. Aber der Bearbeiter bedurfte einer heidenfreundlichen Erzählung. Aus demselben Grunde fügt er die Parabel bei von den aufrührerischen Arbeitern (21, 33—44), vom hochzeitlichen Mahle (22, 1—14), die Wehklage über Jerusalem (23, 37), die Reden Christi über Jerusalems Untergang und die Predigt des Evangeliums in aller Welt, den Traum der Frau des Pilatus, das Zerreißen des Tempelvorhangs bei Christi Tod und Christi Auftrag, überall und allen Völkern die Heilsbotschaft zu bringen. Damit nicht zufrieden, nimmt er noch andere durchgreifende Änderungen in der Geschichte Christi vor. Er läßt Christum durch seine Volks- und Zeitgenossen schon früh entschieden verworfen werden (Matth. 11, 12—30), über die Städte seiner Wirksamkeit, selbst über Kapharnaum ein völlig unberechtigtes Wehe ausrufen, ihn daselbst Wohnung nehmen, um eine angebliche Prophezeiung zu erfüllen, die Speisung von 5000 und das Wandeln auf dem See vollziehen, auf dem Berge verklärt werden u. dgl. Daß nebenbei die Erzählung unseres Evangelisten von den hochmögenden Kritikern als möglichst ungeschickt, als sinnlos bezeichnet wird, charakterisirt gleichfalls deren Stellung zur heiligen Schrift [1]. Aber trotzdem enthält dieses Evangelium doch die Verurtheilung des von Paulus verkündeten Christenthums. Mit den falschen Propheten, welche mit ihrer Gesetzwidrigkeit der wahren Heidenbekehrung vorhergehen, können nur die Anhänger des Apostels Paulus und er selbst gemeint sein. Diese „Gesetzesstürmer“ heißen die Kleinsten im Himmelreiche und werden als Thäter der Gesetzwidrigkeit geradezu ausgeschlossen werden, überhaupt wird die Missionsart des hl. Paulus ent-

[1] Vgl. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung ꝛc. S. 466—497.

schieden gemißbilligt (Matth. 5, 18. 19; 7, 6. 15 u. f.), und hierbei erlaubte sich der Verfasser des evangelischen Berichtes den Heiland Sätze sprechen zu lassen, von welchen dieser selbst nichts wußte, und die Bergpredigt mit Ausfällen gegen den Apostel Paulus zu verbrämen. Nach diesen „evangelischen" Lehrsätzen ist also die heilige Schrift mit sich selbst in eifrigster und zerstörendster Polemik!

Als der erklärteste Gegner des hl. Paulus tritt der Apostel Johannes, der Liebesjünger, auf in der Geheimen Offenbarung. Hier findet sowohl das Apostolat als die Lehre und Wirkungsweise des Völkerapostels die entschiedenste Verurtheilung. Wenn da von Solchen die Rede ist, die sich fälschlich Apostel nennen und die als Lügner erfunden werden (2, 2), wer anders als Paulus und Genossen kann da gemeint sein? frägt und behauptet unser Kritiker zuversichtlich. Und wenn Paulus seinerseits den Ältesten von Ephesus vorhersagt, daß nach seinem Heimgange grimmige Wölfe eindringen werden, welche die Heerde nicht schonen, und daß aus dieser Gemeinde selbst Männer aufstehen werden, die Verkehrtes reden, so meint er judaistische Gegner; und auf Seite dieser stellt sich der Verfasser der Apokalypse, der auch nach unserem Kritiker der Apostel Johannes ist. Dieser Apostel, in judaistischen Vorurtheilen befangen, eifert auf's Heftigste gegen die Anhänger Pauli, deren gesetzfreie Lebensweise ihm ein Greuel ist und in deren Zuständen er Folgen und Wirkungen der verderblichen Lehre des falschen Apostels Paulus bekämpft [1]. Die Apokalypse, das Schriftwerk eines Urapostels, strotzt außerdem von Irrthümern. Die tausendjährige Dauer des Messiasreiches ist eine dem Parsismus entnommene Angabe. Die Fabel vom noch lebenden und wiederkehrenden Nero ist mehr als einmal auf unverkennbare Weise in ihr als sichere Wahrheit und Erwartung des Apostels ausgesprochen; die Erhaltung des Tempels wird vorausgesetzt, eine Angabe, die freilich bald darauf durch die Römer thatsächlich Lügen gestraft wurde. Der Messias der Apokalypse ist auch schon über das rein Menschliche hinausgehoben und bei seiner Wiederkunft „muß er wohl als eine Art Vicegott erscheinen". Doch will er selbst andererseits nicht mehr sein, als der Anfang der Schöpfung, also immer noch in die Schöpfung Gottes gehören; den Anfang der Schöpfung macht aber kein Mensch, wohl ein Engel, und so findet sich in der Apokalypse Christus als der ersterschaffene Engel vorgestellt.

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 404, 413 f., 452.

Haben wir in der Schrift des hl. Johannes eine so rückhaltlose Verwerfung des Apostels Paulus und ein so ausgeprägtes Festhalten an dem engherzigen Judaismus mit essenischer Färbung, so sind die Schriften, welche unter dem Namen Lucas gehen, das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, darauf aus, den Apostel Paulus und seine Lehre zu Ansehen und Geltung zu bringen. In diesem Sinne macht das Lucas-Evangelium, oft in gänzlicher Abweichung vom überlieferten Stoff, freie Zuthaten oder verarbeitet in geschickter Weise das Material zu einer paulinischen Apologie. So gibt „der gewandte Lucas den antipaulinischen Worten (Matth. 7, 21) von einem christlichen Glauben, welcher den (gesetzlichen) Willen des himmlischen Vaters nicht erfüllt, eine antijudaistische Wendung“ (Luc. 6, 46), indem er Jesus sagen läßt: was nennt ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage? So weiß er auch die Geschichte von der Salbung Jesu durch ein Weib eigenthümlich nach paulinischer Tendenz zu gestalten. Nicht der gesetzesstrenge Pharisäer, sondern eine große Sünderin kömmt Jesu mit Liebe entgegen, die Sündenvergebung wird an die Liebe als Äußerung des Glaubens geknüpft, — was ist das anders als paulinische Färbung und Umgestaltung einer Handlung, die wir mit anderen Umständen von den übrigen Evangelien erzählen hören? Wissen die Urapostel von einer außerjüdischen Mission nichts, so versteht es dagegen Lucas, der paulinischen Heidenmission schon im Leben Christi selbst Grund und Boden zu schaffen. Deßwegen führt er außer den zwölf Aposteln noch einen neuen Jüngerkreis ein, der, auf außerjüdischem Gebiete ernannt, als die rechte Arbeitskraft für die reiche Ernte erklärt wird. Und als sie zurückkehren, läßt er Christum aufjubeln über diese Überschreitung der jüdischen Grenzen, denselben Christus, der doch anderswo davon nichts wissen will, und dessen zwölf Apostel gleichfalls mit dem Evangelium der Heiden nicht das Mindeste sich zu schaffen machen wollen. Deßwegen unternimmt es auch der „gewandte Verarbeiter des älteren Evangelienstoffes“, Aussprüche Jesu geschickt zur Empfehlung der Heidenmission und anderer Apostel außer den Zwölf umzubiegen. Bei Lucas „reden nicht mehr Jesus, sondern seine unmittelbaren, noch in den engen Kammern des Judenthumes befangenen Jünger im Finstern und in's Ohr. Daher müssen Andere (Paulus und die Heidenapostel) das Christenthum im Lichte ökumenischer Öffentlichkeit auf den Dächern predigen“. Ja sogar „einem antipaulinischen Christusworte weiß Lucas als geschickter Verarbeiter des Geschichtsstoffes eine antijudaistische Wendung

zu geben", es also in sein gerades Gegentheil zu verkehren. Zu gleichem Zwecke macht er natürlich auch ebenso geschickte Auslassungen; kurz er ist klug und consequent genug, überall seinen Paulinismus hineinzutragen und diesen leitenden Ideen den Stoff anzupassen [1].

Nach dieser entsetzlichen Mißhandlung, wie sie dem Lucas-Evangelium durch den modernen kritischen Protestantismus angethan wird, ist es von selbst klar, daß diese „Theologie" auch in der Apostelgeschichte wenig objective Wahrheit, sondern größtentheils nur tendenzreiche Entstellung findet. Wir wollen uns kurz fassen. Die Apostelgeschichte strebt darnach, den klaffenden Zwiespalt zwischen den zwölf Aposteln und dem hl. Paulus, zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden, auszugleichen und eine friedsame Annäherung beider anzubahnen. Daher wird Geschichte und Charakter des Paulus gefälscht, aber auch Petrus und Jakobus werden „paulinisirt". Jener nämlich wendet sich stets zuerst an die Juden bei Stiftung von Christengemeinden, nimmt noch gesetzliche Handlungen vor an sich und an Andern; diese aber befürworten die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, ja Petrus führt sogar die Erstlinge aus den Heiden in's Christenthum ein — lauter Ereignisse und Umstände, die nur zum Zwecke der endlichen Versöhnung der streitenden Parteien gegen den objectiven Sachverhalt vom Verfasser der Apostelgeschichte so dargestellt werden. Nochmals, armer Leser, der eine „heilige Schrift", ein von Gott eingegebenes Buch in den Händen zu haben glaubt! Ist dieser Ruf nicht der nothwendige Schlußsatz einer solchen „Theologie"? Dafür bietet uns auch keinen Ersatz das zweifelhafte Lob: „Das apostolische Zeitalter hat an seinem Schlusse noch seinen Geschichtschreiber gefunden, welcher die wahre Geschichte desselben nicht bloß entstellt, sondern theils durch werthvolle Mittheilungen aus älteren Quellenschriften, theils gerade durch seine absichtsvolle Darstellung, durch das, was er nicht sagt, nicht minder, als durch das, was er sagt, wirklich aufhellt." [2] Denn in jedem Falle ist ja doch die Geschichte des hl. Paulus „einseitig dargestellt und hat manche Trübungen erfahren" und das gilt in gleichem, wenn nicht noch größerem Maße von der Lehre und der Geschichte des hl. Petrus und der Urgemeinde [3].

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 556—574.
[2] Hilgenfeld a. a. O. S. 600—612.
[3] Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 553.

Es erübrigt noch, einige der folgenreichsten Aufstellungen hervorzuheben, um das Bild dieses modernen protestantischen Schriftsystems in einer gewissen Vollständigkeit zu gewinnen. Schon aus dem Vorstehenden ist jedenfalls so viel einleuchtend, daß von einem Verständniß und einer Würdigung des wahren Geistes des Christenthums und seiner Grundlehren bei solchen Grundanschauungen über Christus selbst und seine Apostel nicht mehr die Rede sein kann. Die Kritik hat sich die Brücke zum Verständniß abgebrochen, das Auge ist stumpf geworden, das Ohr kann die einfachsten Klänge des Christenthums nicht mehr fassen. Daher verwirft diese Kritik manchmal gerade das, als gegen den Zusammenhang der Geschichte und die Wahrscheinlichkeit verstoßend, was von jedem Christen, als dem Geiste des Christenthumes entquellend, sogleich erkannt wird. Nur ein Beispiel! Paulus und Barnabas predigen in dem Pisidischen Antiochien mit Erfolg den Heiden. Das erregt den Zorn der Juden, welche die vornehmen Frauen und die Stadtobrigkeit gegen die Apostel aufstacheln. In Folge dieser Umtriebe bricht eine Verfolgung gegen die christlichen Lehrer aus, sie werden vertrieben. Doch die Verfolgung bricht den Muth der jungen Christengemeinde nicht, sie freuen sich vielmehr und erstarken im zuversichtlichen Glaubensmuth. „Die Jünger aber wurden von Freude und vom hl. Geiste erfüllt" (Apostelg. 13, 52). Ein Christ findet Alles hier in bester Ordnung. Für ihn versteht es sich von selbst, daß die Jünger gerade wegen der ihren Lehrern zugefügten Verfolgung in der Glaubensfreudigkeit wachsen; denn das Wort des Heilandes: „Selig, die Verfolgung leiden, freuet euch, wenn die Menschen euch hassen um meinetwillen", ist nicht in den Wind gesprochen, und die Apostel selbst freuten sich sehr, daß sie gewürdigt worden waren, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Wäre es anders gekommen, hätte der hereinbrechende Sturm des Leidens nicht Geisteserstarkung, sondern Entmuthigung, Furcht und Trauer hervorgerufen, so würde jeder, der den Geist und die Kraft des Evangeliums in etwa kennt, sich billig verwundern, daß die apostolische Pflanzung in Pisidien so bald der apostolischen Gesinnung verlustig gegangen sei. Was aber unser Kritiker? Die Freude der Jünger ist ihm ein Beweis, daß die erzählte Verfolgung nicht geschichtlich sei, sondern vom Berichterstatter frei dem vorgefundenen Berichte eingefügt wurde. Es sieht einer Einschaltung des Verfassers ganz ähnlich, wenn Apstg. 13, 50 die Juden einen Volksaufstand erregen und den Paulus nebst Barnabas vertreiben. Denn ohne alle Rücksicht auf diese unerfreuliche Austrei-

bung schließt Apostelg. 13, 52: „Die Jünger aber wurden erfüllt von Freude und vom hl. Geiste.“ [1] Ganz recht:

Die Theile hab' ich in der Hand,
Fehlt leider nur das geist'ge Band!

Wie die zwölf Apostel gegen Paulus ankämpfen, so vergilt auch dieser Gleiches mit Gleichem. Seine Polemik gegen die Urapostel bietet den Schlüssel des Verständnisses zu den echt paulinischen Briefen. Er spöttelt ihrer als der „überhohen Apostel“, ihre Anhänger nennt er „in leidenschaftlicher Erregung Satansdiener, die sich die Gestalt von Gerechtigkeitsdienern gegeben haben“. Herolde der Urapostel sind es, die den Paulus geradezu toll nennen, ihn als falschen Apostel darstellen und in seinem Verhalten gegen die Korinther sogar schurkische List gefunden zu haben scheinen. Und diese „Herolde der Urapostel machen gar nicht den Eindruck, mit denselben nichts zu thun gehabt zu haben, von denselben vielmehr gar verurtheilt gewesen zu sein. Davon sagt Paulus kein Wort; er sagt nicht etwa: solches Thun und Treiben ist nicht im Sinne, ja gegen den Willen der Urapostel, sondern vielmehr: ich (der von dieser Seite her Angefeindete) meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln“ [2]. Und wiederum in Betreff der von Paulus bekämpften Judaisten in Galatien: „Alles führt darauf, daß wir in diesen Herolden der Urapostel auch Vertreter des urapostolischen Christenthums vor uns haben.“ [3] Denn das „urapostolische Christenthum“ ist eben dieser theologischen Forschung zufolge ein bloß judaistisches, aber essenisch gefärbtes wegen Preisgabe der blutigen Opfer und Hochschätzung der Jungfräulichkeit, wie es sich auch in der johanneischen Offenbarung darstellt.

Hieraus ermißt sich leicht, was es im Sinne dieser Theologie heißen will, wenn man die heilige Schrift als alleinige Regel und Norm des Glaubens bezeichnet. Nicht besser aber verfährt dieselbe theologische Schule gegen die übrigen, angeblich nachapostolischen Bestandtheile der heiligen Schrift. Den Brief an die Hebräer erklärt man entweder kurzweg für eine von Ketzern herrührende, ketzerische und für Ketzer bestimmte Schrift, oder man ist so gnädig, nur ein von der alexandrinischen Philosophie stark beeinflußtes und mit Irrthümern versetztes, aber doch

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 584.
[2] Hilgenfeld a. a. O. S. 300.
[3] A. a. O. S. 258.

im Allgemeinen paulinisches Christenthum darin anzuerkennen. Jedenfalls aber hat sich der Verfasser „mindestens das pseudosalomonische Theologumenon von der Weisheit Gottes, wenn nicht schon die philonische Logoslehre für die Auffassung des Erlösers angeeignet“. Daß er den Sohn Gottes gar als Gott anredet, entfernt sich natürlich himmelweit von der urchristlichen Anschauung. Neben diesem Grundirrthum verschwinden die übrigen falschen Behauptungen des Briefes über Opferwesen, Tempel, alttestamentliche Vorbilder. Der zweite Brief an die Thessalonicher widerspricht der deutlichen Lehre des ersten, und sucht diesen echt paulinischen Brief sogar zu verdächtigen! Ebenso weichen die anderen, dem Paulus fälschlich beigelegten Briefe (an die Epheser, Kolosser, an Titus und Timotheus) in beträchtlichen Stücken von der paulinischen Lehre ab und nehmen aus der zeitgenössischen, vorzugsweise gnostischen Umgebung manche Elemente in sich auf, die sie mehr oder minder geschickt dem Christenthum einverleiben.

Besonders bedenklich tritt aber diese Vermischung mit den gnostischen Irrlehren hervor in den sogenannten Johannesbriefen und im vierten Evangelium. Die Briefe eignen sich nicht bloß gnostische Schulausdrücke an, sondern verfallen auch unwillkürlich in denselben Dualismus, welcher der gnostischen Auffassung des geistigen Lebens eigenthümlich ist. Die echt gnostische Behauptung von einer wesenhaften und ursprünglichen Gotteskindschaft und einer ebenso geeigenschafteten, von dem Betroffenen nicht abzuwehrenden Teufelskindschaft hat auch diese Schriften des Neuen Bundes dictirt. Wenn möglich noch ärger und ärgerlicher stellt sich das vierte Evangelium dar. In geschichtlicher Beziehung weicht es oft in bewußter Weise von den Berichten der Vorgänger ab, namentlich wird das Bild des Erlösers grundverschieden gezeichnet. Die Seele dieser freien Verarbeitung ist nämlich eine diesem Schriftsteller eigenthümliche Theologie. Der im Hebräerbrief zuerst vollzogene Anschluß an die alexandrinische Philosophie und ihre Speculation feiert hier im Bunde mit der gnostischen Zeitbewegung seine einflußreichen und die christlichen Lehren umgestaltenden Triumphe. So wird der johanneische Christus endlich zum fleischgewordenen Logos, ausgerüstet mit Allmacht und Allwissenheit, der anstatt der menschlichen Schwäche und Beschränktheit des Christus der urevangelischen Predigt in überweltlicher Erhabenheit und unveränderter Herrlichkeit von Anfang an dasteht. Dieser Christus kehrt sich nicht mehr an das Judengesetz, dem er ja sogar die wahre Gottes=

kenntniß abspricht. Das vorchristliche Judenthum gehört so sehr der Finsterniß an, daß er alle Propheten und Lehrer der Vorzeit für Diebe und Räuber erklärt, auf welche die Schafe der wahren Gottesheerde mit Recht nicht hörten. Kurz, das Judenthum ist im Johannes-Evangelium auf gut gnostisch geschildert und zwar so sehr, daß selbst der gnostische Demiurg, den die alten Irrlehrer, die Ophiten und Kainiten, zum Vater des Teufels machen, Platz und Herberge im Evangelium mit völliger Beistimmung des Evangelisten gefunden hat (Joh. 8, 44). Der Grundton des Ganzen ist ferner gnostisch-dualistisch, und ein echt gnostischer Riß geht durch die ganze Menschheit, indem die einen von Natur aus als wesentliche Licht- und Gotteskinder, die andern ebenso als Teufelskinder aufgefaßt erscheinen. „Auch da, wo der Adler-Evangelist sich zu der höchsten geistigen Auffassung des Christenthums aufschwingt, verläugnet er nicht einen Zusammenhang mit dem Gnosticismus. Um die Erkenntniß des wahren Gottes dem Kosmos zu bringen, muß der eingeborene Sohn Gottes selbst, welcher an dem Busen des Vaters ist, dessen unmittelbare Anschauung genießt, in den Kosmos herabkommen. Der Logos ist der Gesandte Gottes an den Kosmos in einem so ausschließlichen Sinne, daß sonst nur noch sein Vorläufer als von Gott bezeichnet werden kann, die einzige Vermittelung zwischen Gott und Welt. Immer wieder derselbe Grundunterschied der reinen Geisteswelt und dieses Kosmos, in welchem sich der Gnosticismus bewegte." [1] Ebenso gnostisch durchweht ist im vierten Evangelium die Lehre von den letzten Dingen, die darum auch der sonstigen evangelischen Lehre recht hübsch widerstreitet. Das Johannes-Evangelium kennt kein glorreiches Wiedererscheinen Christi vor der Welt, verwirft es vielmehr geradezu, kennt kein äußerliches Weltgericht, kein künftiges Gericht für die Gläubigen, dagegen wird die gnostische Lehre vorgetragen, daß die Auferstehung schon hier innerlich geschehe, obgleich damit (wohl inconsequenter Weise?) die allgemeine Todtenerweckung nicht in Wegfall kommt. Und, um Vieles zu übergehen, ist die Bezeichnung des Johannes, als des Jüngers, den der Herr liebte, wäre sie von ihm selbst nicht beigelegt, „die schnödeste Selbstüberhebung, die im Jüngerkreise denkbar ist, und um so unverantwortlicher, je nachdrücklicher der Herr selbst, und zwar unter ausdrücklicher Mitbeziehung gerade auf Johannes, die Zumuthung von der Bevorzugung eines Jüngers vor dem andern zurückgewiesen hatte".

---

[1] Hilgenfeld a. a. O. S. 727.

Wir können Alles zusammenfassend sagen, das vierte Evangelium habe die Bestimmung gehabt, die wahre Lehre des Apostels Johannes, wie sie in seiner Offenbarung niedergelegt ist, in allen Punkten zu zerstören. Also wiederum die heilige Schrift im selbstmörderischen Widerstreit![1]

Das gleiche Schauspiel bieten die unter dem Namen Petrus den heiligen Büchern eingereihten Briefe. Von der Richtung und Lehre des wirklichen Petrus ist in denselben nach den Versicherungen des modernen protestantisch-theologischen Wissens kaum noch irgend etwas zu finden. So hat denn diese Theologie, die sich principiell auf die heilige Schrift als einzige Norm und Quelle stützen soll, gründlich mit eben dieser heiligen Schrift aufgeräumt[2].

Halten wir Rückschau! Wie steht's mit dem modernen Protestantismus dieser Richtung? Christus ist ihm ein Mensch, erzeugt wie alle anderen; das ursprüngliche Christenthum kannte die Lehre von seiner Gottheit nicht; sie wurde erst „gewonnen durch Anwendung der philonischen Logoslehre, und ist der wichtigste Erfolg jener Vermählung des Paulinismus mit alexandrinischer Religionsphilosophie, welche der Hebräerbrief darstellt"[3]. Die zwölf Apostel sind judaistisch beschränkte Leute, die an der Gesetzesäußerlichkeit um jeden Preis festhalten, von einer Heidenbekehrung nichts wissen wollen; ihnen gegenüber erfaßt Paulus die Bestimmung des Christenthums für alle Völker, wird aber deßhalb schonungslos von den apostolischen Häuptern der christlichen Urgemeinde angefeindet. Und die heilige Schrift, die Quelle der Lehre Christi und die Norm des Glaubens? Die Bücher des Neuen Bundes sind voll Irrthümer und Widersprüche in der Lehre und voll absichtlicher Entstellungen in der Geschichte; die einzelnen Schriften bekämpfen und zerstören einander. Eigentlich apostolische Schriften sind nur die wenigsten (versprengte Reste in den drei ersten Evangelien und die Apokalypse) — und welche Bedeutung für die Lehre könnten sie nach dem angeführten Standpunkte ihrer Verfasser beanspruchen? Die sieben echten Paulusbriefe entrollen uns allerdings ein Bild der Lehre und der Anschauungen des Paulus, allein diese werden gerade von den zwölf Aposteln mit Abscheu abgewiesen; die übrigen Schriften aber sind unterschoben und von gnostischen Irrthümern durchsäuert. Das ist

[1] Vgl. Hilgenfeld S. 358—390, 646—765.
[2] Vgl. a. a. O. S. 769.
[3] A. a. O. S. 390.

die heilige Schrift des modernen rationalistischen Protestantismus, das ist die Illustration zum protestantischen Schriftprincip. Römische Feldherren empfingen Ehrennamen von den zerstörten Städten; in diesem Sinne mögen auch jene die „Evangelischen“ heißen!

Einige Schlußerwägungen drängen sich von selbst auf.

Vorstehendes Schriftsystem wird von Kirchenräthen, von Professoren der Theologie, von den Lehrern und Bildnern der „Prediger“ gelehrt. Was soll da noch die Bibel in der Hand des Predigers auf der Kanzel bedeuten? Entweder sagt er, was er in den theologischen Hörsälen vernommen, und was wohl auch seine Ansicht ist, oder er muß gegen seine Überzeugung sich dem hergebrachten Volksglauben anpassen. Im ersten Falle hat die Predigt des Christenthums auf Grund der Bibel ihr Ende erreicht, und was im Christenthum selbst als das Grundlegende und Vitalste gilt, ist zur baaren Unmöglichkeit geworden; im zweiten Falle muß er mit dem Munde predigen, was er im Herzen verlacht, muß er als Wort Gottes, als vom heiligen Geist eingegebene Schrift, als unfehlbar giltige Regel und Quelle des Glaubens die Bücher hinstellen, die er „wissenschaftlich“ und in Folge des officiellen theologischen Unterrichtes als Erzeugnisse der Parteileidenschaft, als bewußte Entstellungen, als Magazine von Widersprüchen hat kennen lernen. Ist das aber nicht entwürdigende Heuchelei, oder lächerliche Komödie? Wie kann bei obiger Ansicht noch überhaupt von heiligen Büchern die Rede sein? Ist es nicht etwas Schlimmeres als bloß eine hohle Phrase, wenn Hilgenfeld, der Kirchenrath und Professor der Theologie, trotz seiner Schriftansicht die Worte niederschreibt: „Der urchristliche Geist, welcher das Neue Testament wirklich eingegeben hat, ist mit gewaltigem Windesbrausen vom Himmel gekommen und hat in mancherlei Zungen geredet“?

Für denkende Protestanten ist die Erscheinung eines so gründlichen Bruches mit den Voraussetzungen und Hauptlehren des christlichen Glaubens eine Einladung zum Nachdenken. Kann ein christliches Kirchensystem in seinem Schooße solche Lehren dulden, die den Grundartikeln dieser Kirche selbst Hohn sprechen, und wie, wenn diese von den bestellten und berufenen Leitern, Räthen und Lehrern der sogen. Kirche selbst ausgehen? Christus Jesus gab den feierlichen Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker und lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe. Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt.“ Und anderswo sagt er zu Petrus: „Auf dich will ich meine Kirche bauen

und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Und wiederum zu den Aposteln: „Ich sende euch den Geist der Wahrheit, der euch einführe in alle Wahrheit." Wir fragen: Wenn der Protestantismus mit seinen tausendgestaltigen Lehrschattirungen und diesem modernen Abfall die von Christus in obigen Verheißungsworten gezeichnete Kirche ist, gibt es dann in der ganzen Weltgeschichte einen Ausspruch, der ein glänzenderes Fiasco und ein großartigeres Dementi erfahren hat, als eben Christi Vorhersagungen über seine Kirche? Männer der Wissenschaft vermögen es, Schulen zu gründen, in denen ihr Geist, ihre Lehre fortlebt und wenigstens gekannt wird; ist der Protestantismus Wahrheit, so hat das Christus nicht vermocht.

Wenden wir nun unsern Blick zur katholischen Kirche! Sie hat von jeher eine bestimmte Summe von Glaubenssätzen, ja ein umfangreiches und genau formulirtes System von Wahrheiten zur unerläßlichen Bedingung ihrer Mitgliedschaft gemacht. Wer aus diesem festen dogmatischen Gefüge nur ein Steinchen auszubrechen sich unterfing, ward ausgeschieden. Die katholische Kirche vollzog diese Ausscheidung in jedem Jahrhundert mit Erfolg; die Läugner waren keine Katholiken mehr, das war offenkundig vor ihnen selbst und offen anerkannt vor und von aller Welt. Freilich ein kranker oder todter Organismus vermag die schädlichen Elemente nicht mehr abzuwehren. Die katholische Kirche hat allein den Muth, sich auctoritativ als die unfehlbare Verkünderin der Lehre Christi vor die Völker und die Einzelnen hinzustellen und, auf ihr Recht und ihren Auftrag gestützt, von Allen Gehorsam zu heischen. Sind die Verheißungsworte Christi Wahrheit und Leben, wo anders sind sie verwirklicht, als eben in den Ansprüchen der katholischen Kirche? Wir haben uns die neuesten Gestaltungen des Protestantismus in seinen Fundamentalsätzen über die Schrift vorgeführt und nur Zerstörung und Verwüstung gefunden, die ungehindert im Leibe des Protestantismus um sich greift, der die Kirche matt, kraftlos, ohne Halt und Stütze, ohne Mittel der Abwehr gegenübersteht. Und welches ist die letzte Quelle der Ohnmacht? Es fehlt ihr das Bewußtsein, die authentische Auslegerin und Bewahrerin der Lehre Christi zu sein. Die katholische Kirche hat dieses Bewußtsein voll und lebendig, und darum schreitet sie siegreich durch die Jahrhunderte und ist ungebrochen in ewiger Kraft und Frische. Sie ist heute in ihrem wesentlichen Lehrbestande dieselbe, die sie war seit der ersten geschichtlich zu constatirenden Zeit. Und was speciell die heilige Schrift angeht, so

urtheilt sie und mit ihr ihre Theologen und Lehrer auf dem ganzen Erdenrunde in den wesentlichen Fragen der Auffassung und Auslegung der heiligen Bücher gerade so, wie sie nach rein geschichtlichen Ausweisen bereits im zweiten Jahrhundert urtheilte und lehrte. Damals schon sprach sie die unwandelbare hermeneutische Norm aus, die durch alle folgenden Zeiten forttönt, im Tridentinum ebenso wie im Vaticanum Zeugniß gibt für ihre Unveränderlichkeit. Diese Norm ist die apostolische Tradition, der canon ecclesiasticus, das in ihr lebendige und gegenwärtige Glaubensbewußtsein; es ist dieselbe Norm, die den ersten Lehrern der Kirche als Leitstern diente [1]. Deßwegen ist sie sich auch in der Werthschätzung der heiligen Schrift gleichgeblieben — einig und stark, klar und bestimmt erhebt sich auch in diesem Punkte das Gefüge und der Bau der katholischen Kirche. Sie ist eben die auf dem Felsen gegründete Kirche, während die ihr nicht Angehörigen „von jedem Wind der Lehre umhergetrieben werden — semper discentes et nunquam ad veritatem pervenientes."

J. **Knabenbauer** S. J.

Die mechanische und die teleologische Naturerklärung nach Dr. Zeller.

(Zur Charakteristik der Culturphilosophie.)

Es ist kaum nöthig, den Schleier zu lüften, in den die sogenannte „moderne Wissenschaft" sich zu hüllen pflegt, um sofort zu gewahren, daß der sie belebende Geist nicht die Liebe zur Wahrheit ist. Erklärungsweisen der Natur, von denen man glaubt, daß sie vielleicht mit logischem Zwange zur Annahme eines außerweltlichen Gottes führen könnten, werden ohne weitere Prüfung zurückgewiesen. Unschwer ließen sich einige Schock Stellen sammeln, in denen namhafte Vertreter der verschiedensten modernen Richtungen solches mit cynischer Ausgeschämtheit

[1] Vgl. Irenaeus c. haer. IV, 26. III, 3. Tertullian. de praescript. c. 19. c. 21. Clemens Al. Stromat. 6, 15.

aussprechen. Das angedeutete Loos trifft auch die teleologische Welterklärung. Wohl kann auch die Teleologie, einseitig oder verkehrt dargelegt, zur Herstellung eines falschen (pantheistischen) Gottesbegriffes verwerthet werden, und wirklich erblicken wir in den Reihen der gegen den Theismus kämpfenden Culturfreunde Manche, welche mit ihrem Deismus oder Pantheismus die Annahme irgend einer wenngleich verkümmerten Teleologie wohl vereinbar finden. Und doch hat J. H. Fichte im Wesentlichen Recht, wenn er in der bereits einmal von uns angedeuteten Stelle sagt, der große Culturkampf, den die Gegenwart durch alle Verzweigungen ihrer wissenschaftlichen Bildung durchzustreiten habe, gipfele definitiv in jener letzten, höchsten Alternative, ob in der physischen wie in der moralischen Welt lediglich die blinde Naturnothwendigkeit eines zwingenden Naturgesetzes walte, oder ob im Gegentheil das sichtbare Universum wie die innere Welt des bewußten Geistes nach ihrer gesammten Thatsächlichkeit in letzter Instanz allein erklärbar und begreiflich werde durch die Annahme eines absolut intelligenten Princips. Der Culturstreit sei, von der rein wissenschaftlichen Seite betrachtet, ein Streit zwischen mechanischer und teleologischer Weltansicht, zwischen Atheismus und Theismus.

Wir werden später Gelegenheit finden, uns zu vergegenwärtigen, wie die Teleologie, wahrheitsgetreu aufgefaßt, in jedem ehrlich denkenden Menschen die Überzeugung vom Dasein Gottes im christlichen Sinne dieses Wortes hervorbringen muß. Unterdessen kann es als allerseits anerkannte Thatsache vorausgesetzt werden, daß man in den philosophischen Kreisen sich der, wir möchten fast sagen instinctiven Überzeugung nicht entwinden kann, Teleologie und Theismus stünden in unlösbarem Zusammenhange. Zunächst kommt es uns darauf an, die Zweckthätigkeit in der Natur als eine von keiner Seite anfechtbare Thatsache festzuhalten.

Im verflossenen Jahre geschah wohl der bedeutsamste Angriff auf die Teleologie von Seiten eines namhaften Schülers des großen „preußischen" Philosophen Hegel. Professor Ed. Zeller hat in der Berliner königl. Akademie der Wissenschaften eine Abhandlung gelesen „Über teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze" [1]. Dieselbe ist nicht geräuschvoll oberflächlich; sie trägt vielmehr Spuren ernstester Denkarbeit und

---

[1] Berlin, Dümmlers Verlag, 1876.

den Stempel tiefster Gelehrsamkeit zur Schau. Sie ist sachlich gehalten, streng „wissenschaftlich" und charakterisirt genau die Philosophie, auf welcher der moderne Staat basirt, den Wissensschatz, den er besitzt, die höchste Weisheit, die er an Stelle des abzuthuenden Kirchenglaubens zu bieten hat. Deßhalb ist diese kleine Arbeit für uns in mancher Hinsicht interessant und einer kurzen Besprechung werth.

I.

1. Auf den ersten Blättern legt uns der geschichtskundige Philosoph den allbekannten Gegensatz zwischen rein mechanischer und teleologischer Naturerklärung dar. Die ältesten Causalvorstellungen sollen nach Zeller die sein, daß man sich die wirkenden Kräfte nur persönlich vorstellte, die ganze Natur von menschenähnlichen Wesen erfüllt und beseelt dachte, in den Himmelskörpern und Elementen, den Naturkräften und sittlichen Mächten Götter erblickte. Die allerälteste Causalvorstellung, welche die Welt als von Gott hervorgebracht ansah, wird von Seiten des berühmten Denkers mit keinem Worte beehrt; es ist ihm bequemer, daß bei allen Völkern der Polytheismus den historisch ersten Platz eingenommen, und darum muß es so gewesen sein.

Jene „ältesten" Vorstellungen erhielten nun mit der Zeit nach doppelter Richtung hin eine Umbildung, je nachdem man nämlich mehr achtete auf das mechanische Verhalten des Leblosen, oder auf die eigene vernünftige (zweckstrebende) Überlegung. So traten die zwei Richtungen der Naturerklärung, die mechanische und die teleologische, sich gegenüber.

Bei Erwähnung des mechanischen Systems spricht sich Dr. Zeller sofort so ehrfurchtsvoll aus, daß auch dem versunkensten Materialisten darob wohl werden muß. Wem wäre unbekannt, daß dieses System das Monopol der adäquaten Welterklärung nur bei Jenen beanspruchen kann, die sich einzig auf die nächste Erklärung der in der Natur vorfindlichen Ortsveränderungen beschränken und alles Andere brutal ignoriren? Nach Zeller verdankt aber die mechanische Erklärungsweise ihre Geltung dem „Erwachen eines selbstständigen naturwissenschaftlichen Interesses". „Kaum ist durch den Humanismus und die Reformation der Bann der mittelalterlichen Autoritäten gebrochen, so sehen wir die Philosophen und Naturforscher aus Einem Munde eine streng physikalisch-mechanische Naturerklärung verlangen." Bauer, Gassendi, Hobbes, auch Descartes und Robert Boyle werden der Reihe nach vorgeführt; an sie „hat sich die neuere Naturwissenschaft angeschlossen, und jede von ihren

zahlreichen und eingreifenden Entdeckungen war ein neuer Triumph der Überzeugung, daß sich alles natürliche Geschehen schließlich auf räumliche Bewegungen zurückführe und aus gewissen natürlichen Ursachen nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung mit unabänderlicher Nothwendigkeit hervorgehe".

Auch nach solchen Höflichkeitsbezeugungen glaubt der Berliner Professor seine schüchternen Bedenken nur vorbringen zu dürfen, indem er sie mit einer Concession einleitet, einer solchen allerdings, die bei Licht besehen als Phrase erscheint. Es sei zwar wahr, meint er, „daß Alles, was ist und geschieht, aus seinen natürlichen Gründen nach den Gesetzen des Causalzusammenhanges hervorgehe" und daß somit „alle Erscheinungen ihrer Natur nach eine streng physikalische Erklärung zulassen". Was soll das nun heißen? In seiner unbestimmten Allgemeinheit ist der Satz augenscheinlich unwahr. Es gibt auch Erscheinungen, von denen es unbedingt feststeht, daß sie für jede physikalische Erklärungsweise unzugänglich sind; dahin gehören unter andern die Erscheinungen des Vernunftlebens; diese wird keine Ummodelung des Begriffs von Materie jemals physikalisch zu erweisen im Stande sein. Um bei der Wahrheit zu bleiben, hätte also Dr. Zeller sagen müssen, daß alle Phänomene, genau insofern sie an Naturkörpern hervortreten und zunächst die Sinne ansprechen, irgend welche materiellen Vorgänge als Substrat involviren, und insofern eine physikalische Erklärungsweise erheischen. Dann hätte er einen wahren und richtigen Satz — allerdings eine Binsenwahrheit — ausgesprochen. Vielleicht auch gedachte er dem Worte „physikalisch" einen neuen und zwar allerweitesten Sinn unterzuschieben, und wollte nur sagen, daß für alle natürlichen Erscheinungen der nächste Grund *in* den Naturdingen zu suchen sei. Aber auch in diesem Falle ist der Zeller'sche Satz bloß eine Phrase ohne besondere Bedeutung.

2. Es sei, so beginnt nun der Gelehrte seine Ausstellungen, durchaus kein a priori gewisser Satz, daß sich alle Erscheinungen in räumliche Bewegung auflösen und auf körperliche Ursachen zurückführen lassen; solches könne, wenn überhaupt, *nur* durch die *Erfahrung* erwiesen werden; dieser Forderung vermöge aber die Wissenschaft unseres Jahrhunderts, so bewunderungswürdig ihre Fortschritte auch sein mögen, nicht zu genügen; Vieles sei freilich von Kant und Laplace und neuerdings von Darwin geschehen, um Alles in der Welt aus mechanischen Vorgängen begreiflich zu machen, und es sei damit die Hoffnung begründet, daß es der fortgesetzten Forschung gelingen werde, mit der Entstehung

aller anderen lebenden Wesen auch die des Menschen als ein nothwendiges Ergebniß aus ihren natürlichen Bedingungen zu begreifen.

Nach dieser Beweihräucherung der materialistischen Forschung spricht der Berliner Philosoph sich dahin aus, daß zwei Fragen der mechanischen Naturerklärung unzugänglich bleiben dürften: die Frage nach der ersten Entstehung organischer Wesen und nach der Entstehung des Bewußtseins.

Den ersten dieser beiden Punkte glaubt Zeller mit der kurzen Bemerkung erledigt zu haben, auch der Darwinismus müsse ja sowohl das Dasein einfacher Organismen, als in denselben die Fähigkeit voraussetzen, sich zu erhalten, sich den wechselnden Bedingungen ihrer Existenz anzupassen, ihre erworbenen wie ihre ursprünglichen Eigenschaften zu vererben. Wir konnten allerdings nicht erwarten, auf den wenigen Blättern eines Vortrages eine eingehende Erörterung der einschlägigen Fragen zu finden; allein ein so berühmter Philosoph hätte doch wohl in wenigen Worten den eigentlichen Kern der Frage darlegen können; er hätte daran erinnern müssen, daß in den lebenden Dingen ein jeweiliges Entwicklungsprincip sich äußert, von welchem in den anorganischen Wesen keine Spur anzutreffen ist. Während nämlich das ganze Wirken der letzteren dahin geht, einen inneren Gleichgewichtszustand herzustellen, sich in demselben zu erhalten und die eigenen Zustände nach Außen hin mitzutheilen, ist die gesammte Thätigkeit des Organischen in ihrem Erfolge nach Innen gerichtet und dazu angethan, sich selber sozusagen die eigene Vollkommenheit zu verschaffen, indem neue Materie dem inneren Plane in bestimmter Ordnung eingegliedert wird. Nun ist es aber von vornherein absolut unmöglich, daß jemals durch Combination nach Außen gerichteter Thätigkeiten (actionum transeuntium) ein nach Innen gerichtetes Wirken (actio immanens) sich ergebe. Von diesem, dem wesentlichsten Punkte, schweigt Zeller.

3. In Bezug auf den zweiten Punkt, die Frage nach dem Entstehen des Bewußtseins, meint Dr. Zeller, bis jetzt seien die Versuche zu deren Lösung nicht über die oberflächlichsten Analogien hinausgekommen; gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der Bewußtseinserscheinungen seien übersehen, die ungleichartigsten Dinge, wie Ausscheidung von Stoffen und Bildung von Gedanken, gleichgesetzt worden. Diese Aufgabe sei nicht bloß bis jetzt nicht gelöst, sondern es sei auch überhaupt keine Aussicht, daß sie sich auf dem Wege der mechanischen Physik ohne eine eingreifende Änderung ihrer Voraus-

setzungen lösen lasse. Zwischen den Vorgängen, die wir als geistige zu bezeichnen pflegten (Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen und Willensacten) und den räumlichen Bewegungen fände kein solches Verhältniß der Vergleichbarkeit statt, daß wir die ersteren als bloße Modificationen oder Combinationen der letzteren betrachten könnten. Denn da alle Körper, auch die körperlichen Atome, aus einer Mehrheit räumlich getrennter, aus einander befindlicher Theile zusammengesetzt seien, so sei jede Veränderung oder Bewegung eines Körpers bis auf's Atom herab nur die Summe der Veränderungen oder Bewegungen seiner sämmtlichen Theile, und zwar habe jede dieser Bewegungen ihr eigenes Substrat und ihre eigene Bahn. Dächten wir uns nun diese Bewegungen mit Bewußtsein verknüpft, so erhielten wir eben so viele selbstbewußte Subjecte, als der Körper Theile habe, d. h. unbestimmt viele. Das Subject des Selbstbewußtseins könne aber nur in einem streng einheitlichen, aus keinen räumlich aus einander liegenden Theilen zusammengesetzten Wesen gesucht werden. Aber könnte nicht jenes Subject erst durch das Zusammenwirken aller in den einzelnen Theilen eines körperlichen Systems sich vollziehenden Bewegungen entstehen? Nein; und warum nicht? Zeller antwortet, ein solches Zusammenwirken setze das Eine Subject, auf welches die vielen Bewegungen gleichzeitig einwirken könnten, schon voraus. Aber könnte man nicht vielleicht annehmen, die Einheit des Selbstbewußtseins sei ein bloßer Schein, der aus der Gleichzeitigkeit gewisser Gehirnprocesse entstehe? Abermals nein; und warum nicht? Weil, wie Zeller bemerkt, dieser Schein nur dadurch entstehen könnte, daß das gleichzeitig gegebene Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseins zusammengefaßt würde, und dieß nicht geschehen könnte, wenn nicht ein streng einheitliches Wesen vorhanden wäre, in welchem und durch welches diese Zusammenfassung erfolge.

Wenn Zeller behauptet, die mechanische Erklärung der Bewußtseinserscheinungen sei nicht bloß ein noch ungelöstes, sondern ein an sich selbst unlösbares Problem, und man könne nicht mit Strauß sagen, so gut unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandle, könne es auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindungen verwandelte, so sind wir nicht gewillt, die hiermit ausgesprochene Wahrheit zu bemäkeln, finden aber die von Zeller unternommene, im Vorstehenden vollständig wiedergegebene philosophische Begründung dieses Ausspruches ungenau und unvollständig. Es ist höchst ungenau, wenn der berühmte Philosoph sich durch die Vielheit der Theile eines Kör-

pers oder auch eines Atoms für berechtigt hält, von einer Summe der Veränderungen oder der Bewegungen in dem Sinne zu reden, daß in dem Körper, beziehungsweise in dem Atom nicht Eine Bewegung, sondern eine Vielheit von Bewegungen sich vollzöge. Die Vertheidiger der mechanischen Naturerklärung fassen, wenn auch nicht den Körper, so doch das Atom als wirklich ausgedehnt, als etwas Stetiges (continuum) auf. Nun hätte aber ein Hinblick auf geometrische Größen den Herrn Zeller daran erinnern können, daß jedes Stetige seinem Begriffe nach Eins ist, daß somit die „Vielheit" von im Stetigen erhaltenen Theilen der Einheit des Ganzen nicht entgegengesetzt ist, sondern dieselbe ausmacht. In dieser Erklärung werden somit die elementarsten Begriffe, Einheit und Einfachheit, verwechselt; einfach ist das Stetige nicht, wohl aber vollkommen Eins. Ist es Zeller nur darum zu thun, für das Bewußtsein ein einheitliches Subject zu fordern, so darf er das mechanisch bewegte Atom nicht von der Hand weisen, wofern es nur stetig ist. Thatsächlich hat das unvollkommene Sinnesbewußtsein, wie dasselbe im Thier vorfindlich ist, ein stetig ausgedehntes Substrat: die von der sogenannten Thierseele belebte Materie; während das geistige Selbstbewußtsein, welches den Menschen vor allen Naturdingen auszeichnet, allerdings nicht bloß ein einheitliches, sondern auch ein einfaches Substrat erheischt. Aus der Zeller'schen Ausführung folgt nur, daß eine atomisch, also vollkommen discret gedachte Materie eben so wenig das Substrat Eines Bewußtseins sein kann, wie ein Regiment Soldaten im Stande ist, mit Einem Munde zu essen. Der berühmte Gelehrte hat sich nicht die Mühe gegeben, des eigentlichen Grundes, welcher gegen die hier in Sicht kommenden Gegner anzuwenden ist, der psychischen Immanenz, jener Verinnerlichung, die das Wesen eines jeden Bewußtseinsactes ausmacht, auch nur mit einer Silbe Erwähnung zu thun. Gerade jene Verinnerlichung, wodurch der Inhalt des Wahrnehmens oder Bewußtseins dem Subject immanent gegenständlich wird, hebt die psychischen Phänomene aus jeglichem Verhältniß zu physikalischen und chemischen, ja organischen Bewegungen heraus, und zwingt sogar einen Büchner gegenüber der bekannten gemeinen Behauptung Vogts zu dem Geständniß, wir seien bei „der genauesten Betrachtung nicht im Stande, ein Analogon aufzufinden zwischen der Gallen- oder Urinsecretion, und dem Vorgange, durch welchen der Gedanke im Gehirn erzeugt wird".

Würden nun die Leser sich der Überzeugung überlassen, Dr. Zeller

habe sich durch seine Ausführungen zwei feststehende Resultate errungen, so würden sie sich gewaltig täuschen. Vielleicht, so meint er, wird es doch noch einmal gelingen, Leben und Bewußtsein aus der Materie und den letzten Gründen der räumlichen Bewegung zu erklären; dazu bedürfte es einer durchgreifenden Revision der Begriffe. Und warum nicht? Hätten ja doch die beiden fraglichen Begriffe bereits bedeutende Wandlungen durchgemacht: die Lehre von der allgemeinen Anziehung gehe über die ältere, rein mechanische Physik weit hinaus, die Atomistik unserer Tage laute ganz anders, als die eines Epikur, Gassendi. Die allgemeine Voraussetzung der mechanischen Physik, die vollkommene Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, würde durch eine derartige Revision allerdings nicht angetastet, aber die näheren Bestimmungen über die letzten Ursachen und Gesetze desselben würden gründlich verändert.

Wir spüren kaum ein Bedauern darüber, daß sich der Berliner Akademiker nicht dazu herabgelassen hat, uns anzudeuten, was für eine „Revision" der Materie er für angezeigt halte, um diese als hinlänglichen Erklärungsgrund des Lebens und des menschlichen Bewußtseins erscheinen lassen zu können; sie läßt sich unschwer errathen. Man erinnere sich nur an das Versteckenspielen der Kinder, welche den Gegenstand, der irgendwo gefunden werden soll, vorerst eben dorthin stecken; oder vielmehr daran, wie fast alle philosophirenden Naturforscher ersten Ranges in der Gegenwart eben jene Kinderspiele nachäffen und dafür die Anerkennung allertiefster Gelehrsamkeit von den gebildeten Culturkreisen einernten. Leben und Empfindung ist aus bewegten Atomen zu erklären, also sagen wir einfach: die Atome besitzen bereits Leben und Empfindung, und Alles ist erklärt! O Wissenschaft!

4. Gesetzt nun, es wäre gelungen, durch besagte geniale „Revision" Leben und Bewußtsein und somit alle Einzelerscheinungen in der Welt streng „physikalisch" zu erklären, so glaubt Zeller doch, die mechanische Erklärung würde zur Erklärung des Welt-Ganzen durchaus nicht ausreichen. Denn wie wäre es gekommen, fragt er, daß die Urstoffe gerade so beschaffen waren, wie sie beschaffen sein mußten, wenn diese Welt sich aus ihnen bilden sollte? Allerdings werde der Vertheidiger einer streng mechanischen Weltansicht die Welt und alles, was von Ordnung, von Schönheit und Vollkommenheit in ihr ist, die Gesetze des Naturlaufs, das Leben der organischen, die Intelligenz und die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, nicht als einen Zweck der Urstoffe, sondern nur als deren Folge und zwar als eine nothwendige ausgeben.

Er werde nicht behaupten, daß der Hervorgang der Welt auch ganz hätte unterbleiben oder anders ausfallen können: wenn einmal diese Urstoffe gegeben, so mußten sie sich in dieser Weise verbinden und bewegen, sie konnten nur diese Welt und keine andere hervorbringen; die Welt war von Anfang an in ihren Ursachen angelegt. Mit welchem Recht, so fragt nun Zeller weiter, können diese letzteren noch ausschließlich mechanische Ursachen genannt werden, d. h. Ursachen, deren Wirkungen sich auf räumliche Bewegungen beschränken? Nur dann könnten die Ursachen, aus welchen ihrer Natur nach das Leben und die Empfindung, das Bewußtsein und die Vernunft, das Gefühl des Schönen und das Wollen des Guten hervorgehe, den Namen mechanischer Ursachen vertragen, wenn es möglich wäre, alle diese Erscheinungen als Bewegungen der Körper im Raume zu begreifen.

Aber haben wir denn nicht soeben vernommen, daß eine durchgreifende Revision der Vorstellungen von der Materie und den letzten Gründen der räumlichen Bewegung möglich sei, in Folge deren Leben und Bewegung wohl einmal aus mechanischer Bewegung der Materie erklärt werden könnte? Warum wird denn hier des „revidirten" Begriffs von mechanisch bewegter Materie so ganz und gar vergessen? Entweder bedeutete jene Revision etwas, und dann hätte sie auch hier herangezogen werden müssen als Aussicht gewährend auf die Erklärung des Weltganzen aus mechanisch bewegtem Stoff, oder sie war, was unsererseits nicht dem mindesten Zweifel unterliegt, leerer Firlefanz, und dann hätte sie durchweg unerwähnt bleiben müssen.

II.

5. Nach diesem unglücklichen Debüt gegen die mechanische Naturerklärung wendet sich Dr. Zeller gegen die teleologische Auffassung. Sehen wir zu, ob vielleicht mit mehr Glück.

Die Vorstellung der Naturzwecke soll ursprünglich darauf beruhen, daß die Analogie des menschlichen Handelns auf die Entstehung der Welt und ihrer einzelnen Theile angewandt wurde. Warum wird hier verschwiegen, daß die Lehre von dem Naturzwecke nicht allein, ja nicht einmal an erster Stelle auf der angedeuteten Analogie beruht, daß es vielmehr die eigenthümliche Wirkungsweise sämmtlicher Naturdinge ist, welche zur Annahme eines Zweckstrebens mit logischem Zwange nöthigt?

Alsdann erklärt Zeller von oben herab, jene so äußerliche und un=

wissenschaftliche Teleologie, welche die weltschöpferische Wirksamkeit mit vereinzelten Mitteln auf einzelne Zwecke gerichtet sein und ihren letzten Zweck in dem Wohle des Menschen suchen lasse, bedürfe heute kaum noch einer Widerlegung. Und warum denn nicht einmal das? Das Einzelne könne nicht in dieser Weise aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgenommen und unbekümmert um diesen aus einer ihm eigenthümlichen Zweckbeziehung erklärt werden. In dieser Zeller'schen Behauptung wird wohl schwerlich Jemand etwas Anderes, als — gelinde gesprochen — einen Kampf gegen Windmühlen zu erkennen vermögen. Wer fordert denn in vorliegender Frage Vereinzelung, Herausnehmen aus dem Zusammenhange? Man behauptet nur, daß auch die einzelnen Dinge in der Welt mit bestimmten Mitteln bestimmten Zwecken entsprechen, daß z. B. das Auge auf's Sehen, die Ohren auf's Hören eingerichtet seien, ohne deßhalb Augen und Ohren aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszunehmen. Und gerade das dürfte wohl heutzutage bei allen Menschen von gesundem Verstande allgemein anerkannt sein.

Ferner hält es der Berliner Professor für unstatthaft, einen verschwindend kleinen Theil des Universums, wie die Menschheit, zum Zweck des Ganzen zu machen; die thatsächliche Beschaffenheit der Welt zeige uns in dem vermeinten Herrn und Endzweck der Schöpfung ein Geschöpf, welches mit viel zu viel Schwächen zu kämpfen habe und von zu vielen Übeln gedrückt werde, als daß es daran denken könnte, sich für das Ziel und den Gipfel aller Dinge zu halten. Hat vielleicht der pessimistische Hauch unserer Zeit auch auf Professor Zeller ansteckend gewirkt? Von dem scharfen Verurtheiler Schopenhauers hätten wir solche Schwarzseherei nicht erwartet. Wir geben ihm gern zu: ein Mensch, der vor der Sonne der christlichen Wahrheit hartnäckig und hochmüthig das Auge schließt, macht eben dadurch sich zum Spielball seiner Schwächen und versinkt in einen Abgrund von Übeln, und es ist allerdings schwer, in diesem Frevler an der Wahrheit noch den Herrn und Endzweck der Schöpfung zu erkennen; von den anthropocentrischen Delirien eines Kant, Schopenhauer, Lange ꝛc. sind wir auch himmelweit entfernt; allein wir können doch unser Erstaunen nicht unterdrücken, wenn ein Zeller den krassesten Materialisten nachahmt und, gleichsam hinweisend auf Gewicht und Wage, die Menschheit zu einem verschwindend kleinen Theil des Universums erklärt.

6. Indessen will der Berliner Akademiker mit der erwähnten Bemerkung noch nicht jeder Teleologie den Todesstoß versetzt haben. Er

führt uns vielmehr den Leibniz'schen Optimismus als eine „würdigere und wissenschaftlichere Auffassung der teleologischen Weltansicht“ vor. Dieser gemäß soll die „Verwirklichung der größten unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbaren Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit“ den Zweck der Welt ausmachen, soll es zur Erreichung dieses Zweckes an keiner Stelle des Eingreifens einer besonderen, auf das Einzelne als solches gerichteten Thätigkeit bedürfen, soll eben der Naturmechanismus selbst nur ein Mittel zur Verwirklichung des Weltzweckes sein. Von dieser Leibniz'schen Auffassung sagt uns Zeller, man müsse zugeben, daß diese Umbildung der teleologischen Naturansicht eines so großen Denkers würdig gewesen, indem sie nicht allein die Kleinlichkeit der gewöhnlichen Vorstellung von den Naturzwecken, sondern auch den Conflict derselben mit der Naturwissenschaft beseitige, alle Erscheinungen rein physikalisch zu erklären erlaube, und auch jene, welche wir als Übel und Unvollkommenheiten empfänden, als die unerläßliche Rückseite und Bedingung des endlichen Daseins zu begreifen gestatte; sie wolle eben nur das Weltganze auf die Zweckthätigkeit der weltschöpferischen Vernunft zurückführen, alles Andere sei auf dem natürlichen Wege einer durchaus gesetzmäßigen Entwicklung entstanden.

Wir haben gar viel Auffälliges bei modernen Philosophen angetroffen, aber kaum je einen solchen Irrthum bei einem Geschichtschreiber der Philosophie. Dr. Zeller mag in der angestrebten Kürze eine Entschuldigung dafür finden, daß er uns die Leibniz'schen Gedanken schief und unklar aufgefaßt hinwirft, aber Tadel verdient er dafür, daß er an Leibniz gerade das lobt, was sich nur entschuldigen läßt mit dem bekannten: Quandoque et bonus dormitat Homerus. Denn man betrachte die Sache, wie man wolle: nothwendig muß man sowohl mit der Wirklichkeit als mit der Vernunft in Conflict kommen, wenn man im Sinne des Leibniz'schen Optimismus die Welt als „die größte unter den Bedingungen des endlichen Daseins erreichbare Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit“ darstellt. Jedes endliche Dasein ist wesentlich endlich, d. h. ist wesentlich einer Vervollkommnung fähig und somit ist das absolut vollkommenste endliche Dasein von vornherein ein Unding. Dieß hat der Berliner Professor vollständig übersehen. Und doch hätte ihn ein vorurtheilsfreier Blick in das wirkliche Leben überzeugen können, daß factisch Vieles in der Welt, sogar im neuen deutschen Reiche, besser sein könnte, als es in der Wirklichkeit angetroffen wird.

Noch größeren Tadel verdient Zeller dafür, daß er als eine von Leibniz vollzogene Umbildung der teleologischen Naturansicht hinstellt, was die allgemeine und triviale Lehre der mittelalterlichen Philosophie gewesen ist. Stets hat diese Philosophie daran festgehalten, daß der Naturmechanismus selbst nur ein Mittel zur Verwirklichung des Weltzweckes ist, und niemals hat sie sich die Kette der wirkenden Ursachen als durch Zweckursachen durchbrochen vorgestellt, sie hat nur für die im Naturwirken liegende Bestimmtheit den Grund in den Zweckursachen gesucht.

Zeller behauptet, daß vielleicht die Naturforschung, niemals aber die Metaphysik sich bei einer im Beginne der Naturentwicklung stattfindenden Zweckerstrebung beruhigen könne. Insoferne er sich mit dem Leibniz'schen Optimismus herumschlägt, wollen wir ihn gehen lassen. Diesen Optimismus hat die unter uns Katholiken herkömmliche Philosophie stets von der Hand gewiesen, allerdings auf bessere Gründe hin, als die Zeller'schen sind, gegen welche denn doch der Leibniz'sche Gedanke noch immer sich vertheidigen ließe.

7. Es werden nun zwei Gründe beigebracht, die darthun sollen, daß die Weltentstehung jede Zweckerstrebung mit metaphysischer Nothwendigkeit ausschließe. Der erste soll in der bei jener Entstehung obwaltenden Nothwendigkeit liegen, und der zweite tiefere darin, daß überhaupt von keiner Weltentstehung die Rede sein könne. Beginnen wir mit dem ersten.

Um zur Evidenz zu bringen, daß der Act des Weltanfanges kein zweckstrebender, sondern ein absolut nothwendiger gewesen sei, fragt Zeller: „Ist es denkbar, daß das vollkommenste Wesen etwas anderes schaffe, als das Beste und Vollkommenste?" Wir antworten unbedenklich: Ja. Aber, fragt Zeller sogleich weiter mit merkwürdiger Zuversicht, „wäre dieß nicht ein unmittelbarer Widerspruch gegen seinen Begriff, eine logische und metaphysische Unmöglichkeit?" Wir antworten: Nein. Und warum nicht? Jeder unterrichtete Katholik weiß die Antwort.

Wenn nämlich das vollkommenste Wesen schafft, so kann das nicht geschehen, weil es von dem Geschaffenen irgend eine Vervollkommnung seiner selbst erwartet, sondern nur, weil es seine eigene Vollkommenheit in andern Wesen nachbilden will. So und nicht anders fordert es der Begriff eines vollkommensten Wesens. Wie nun diese ganze Nachbildung ohne jegliche Einbuße für das vollkommenste Wesen hätte unterbleiben können, so kann man auch nicht sagen, daß irgend ein Grad derselben für das-

selbe erforderlich gewesen wäre. Und zudem ist ja jeder Grad dem Begriffe nach endlich, also dem Begriffe nach nicht der vollkommenste. Das Einzige, was man nach optimistischer Seite hin sagen kann und sagen muß, ist, daß, nachdem einmal — um nach unserer Auffassungsweise zu reden — das vollkommenste Wesen einen zu verwirklichenden Grad des Guten und Vollkommenen frei bestimmt hat, alsdann der weise Verstand des absoluten vollkommensten Wesens sofort, ohne jede Wahl, unter den Mitteln, welche zur Verwirklichung jenes Grades hinführen, die vollkommensten bezeichnet. So thut Gott Alles auf die beste Weise, nicht aber das Beste.

Es ist daher eine Ungereimtheit, zu behaupten, nur die beste Welt trage die Bedingungen der Verwirklichung in sich. Denn jede Welt kann verwirklicht werden; nur eine absolut beste gerade theilt sich mit der absolut schlechtesten in das Privileg, eine schlechthinige Unmöglichkeit zu sein.

Mit dieser Bemerkung ist nicht bloß demjenigen, was Zeller gegen die Teleologie vorgebracht hat, sondern auch dem Kartenhaus, welches er vor unseren Augen aufzuführen im Begriffe steht, die nothwendige Unterlage entzogen. Man kann sich kaum des Lächelns erwehren, wenn man Worte, wie folgende, bei Zeller lesen muß: „Geht aus dem Wesen des Weltschöpfers die Erschaffung einer Welt mit Nothwendigkeit hervor, folgt ebenso nothwendig aus demselben, daß nur die vollkommenste Welt erschaffen werden kann; ist endlich die Frage, welche Welt die vollkommenste sei, von Ewigkeit her beantwortet, so hebt diese ganze Darstellung sich selbst auf" (ja freilich, aber wie, wenn gerade das Gegentheil der Prämissen das einzig Zulässige?) „und es bleibt von ihr nur der Gedanke, daß aus der Natur der absoluten Weltursache die Welt, so wie sie ist, als die allein mögliche Form ihrer Offenbarung mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehe." Bekanntlich werden in der Schopenhauer'schen Schule ganz ähnliche Gedanken in pessimistischem Sinne verwerthet. Ein Wesen, so heißt es dort, welches einer Welt das Dasein schenkt, ist ein bedürftiges Wesen, sonst würde es dieses bleiben lassen; nun aber ist ein Bedürfniß in einem allerersten Wesen nothwendig unendlich; also muß der Weltschöpfer das bedürftigste, unglücklichste Wesen sein und kann demgemäß nur die allerschlechteste Welt produziren. Denke man vom Pessimismus, was man will: jedenfalls ergibt er sich aus der der Weltschöpfung zu Grunde gelegten absoluten Nothwendigkeit ebenso folgerecht, wie der Zeller'sche Optimis-

mus; und dieser steht nicht weniger, als jener, mit der Wirklichkeit in schreiendem Mißklang.

Doch fast wären wir von unserem Thema abgeschweift. Die absolute apriorische Nothwendigkeit ist es also, mit welcher der gesammten Zweckerstrebung ein gewaltiger Stoß versetzt werden soll. „Bei dem Weltenschöpfer," so lesen wir nämlich weiter, „würde die Bestimmung des Zweckes, das Aufsuchen der Mittel, die Ausführung in Einen zeitlosen Act zusammenfallen; es könnte daher hier an ein Früher oder Später im zeitlichen Sinne nicht gedacht werden; und da in dem Wirken des absoluten Wesens Alles von der gleichen unbedingten Nothwendigkeit beherrscht sein muß, kann auch keines jener Momente von dem andern sachlich abhängig gemacht werden, sondern alle drei lassen sich nur als verschiedene Ansichten Einer und derselben absoluten Thätigkeit auffassen, so daß demnach auch die logische Priorität des Bedingenden von dem Bedingten hier keine Anwendung findet." Man gewahrt sofort, daß in diesem ganzen Exkurse einzig die „unbedingte Nothwendigkeit" als Sturmbock verwendet wird; alles Andere ist Beiwerk. Über jene Nothwendigkeit werden wir sogleich Einiges zu sagen haben. Vernehmen wir zuerst noch den zweiten Grund.

8. Zeller hält das von ihm Beigebrachte noch nicht für ausreichend, um die Zweckthätigkeit vollends vor die Thüre zu setzen. Zur Entscheidung der Frage, ob die soeben gekennzeichnete Schöpfungsthätigkeit den Namen Zweckerstrebung noch vertrage, glaubt er noch einen zweiten Punkt in Betracht ziehen zu müssen, dem allein eine durchschlagende Bedeutung zukäme, den aber sowohl die Mechanisten als die Freunde der teleologischen Weltbetrachtung zu wenig beachtet hätten.

Wir können nicht umhin, im Vorübergehen ein Wort über die bemerkenswerthe Taktik Zellers zu sagen, die beiden Ansichten stets in schroffer Scheidung zu behandeln, als gäbe es nur Mechanisten, die nichts von Teleologie, und Teleologen, die nichts von Mechanismus wissen wollten, während doch bekanntermaßen in der herkömmlichen Philosophie Mechanismus mit Teleologie in harmonischer Unterordnung verbunden gedacht wurde. Indem er, nach dem Grundsatze: divide et impera, nur die beiden Extreme berücksichtigt, welche vermöge ihrer Einseitigkeit ohnedem auf schwachen Füßen stehen, wird es ihm leicht, als ruhmreicher Sieger über den zu Boden geworfenen „Gegner" zu triumphiren; einen so wohlfeilen Sieg gönnen wir ihm und seinen Anhängern gern.

Nun zur Sache zurück.

Wie lautet der „entscheidende Punkt“, welchem man auf beiden Seiten zu wenig Achtung geschenkt hätte? „Die mechanische Welterklärung behauptet, das Weltganze sei durch die räumliche Bewegung der Körper oder ihrer Bestandtheile; die teleologische, es sei durch eine von Zweckbegriffen geleitete Thätigkeit entstanden. Aber ehe man untersucht, wie die Welt entstanden ist, müßte man doch erst darüber im Reinen sein, ob sie überhaupt entstanden ist.“ Und nun nimmt der Humbug, den sich der Berliner Professor erlaubt, geradezu den Charakter eines Unfugs an. Wir wollen die ganze Stelle hierher setzen. „Die Bejahung dieser Frage,“ so schreibt Dr. Zeller, „ist so wenig selbstverständlich, daß vielmehr für ihre Verneinung alle die Gründe sprechen, welche von Aristoteles bis auf Schleiermacher und Strauß herab dafür geltend gemacht worden sind, wie man sich auch die weltbildende Kraft oder die weltbildenden Kräfte denken mag. Die Vorstellung, daß die Wirksamkeit derselben in irgend einem Zeitpunkt begonnen habe, führt immer zu unlösbaren Schwierigkeiten. Wenn keine Kraft ohne ihre Aeußerung sein kann, wie ist es denkbar, daß die weltschöpferische Kraft jemals gewesen sei, ohne sich in der Hervorbringung einer Welt zu äußern? Die einfachste Antwort auf diese Frage gibt in ihrer Art die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung; Gott hätte allerdings, sagt man, von Ewigkeit her eine Welt schaffen können, aber er habe sie nicht früher schaffen wollen. Hierbei wird indessen der Unterschied des göttlichen Willens vom menschlichen, des absoluten vom endlichen, verkannt. Der Mensch kann allerdings das, was er thun sollte, auch unterlassen oder verschieben. Denken wir uns einen vollkommenen Willen, so fällt in diesem das Wollen mit dem Sollen, ebendamit aber auch mit dem Können durchaus zusammen; denn er kann seiner Natur nach nichts anderes wollen, als das absolut Beste. Ein solcher Wille ist daher von der objectiven Nothwendigkeit der Sache nicht verschieden, er ist nur die Form, in der sie sich vollbringt.“

Athmen wir einmal. Der Vorwurf, man habe in der Philosophie nicht genug den Punkt in's Auge gefaßt, ob überhaupt die Welt entstanden sei, ist ebenso neu wie grundlos, und kann unter Voraussetzung Zeller'scher Erudition nur in einem Kopfe entstehen, in welchem nach Hegel'scher Schulung Sein und Nichtsein, Wahrheit und Unwahrheit gleich berechtigt und nur ein Spielzeug sind, mit dem man nach Belieben umspringt. Macht es dem Herrn Professor zu viel Mühe, sich bei irgend

einem christlichen Philosophen umzusehen, so schlage er nur einen seiner antichristlichen Gesinnungsgenossen auf, und er wird fast auf jeder Seite den Vorwurf lesen, man habe der beregten Frage auf christlicher Seite, namentlich durch ausführlichste Darlegung der Beweise für das Dasein Gottes, eine zu große Sorgfalt gewidmet.

9. Die Welt soll also nicht entstanden sein; recapituliren wir kurz die Beweise, die Dr. Zeller für diese Behauptung beibringt. Gäbe es eine weltschöpferische Macht, so hätte sie sich von Ewigkeit her äußern müssen: einmal, weil ja überhaupt keine Kraft ohne ihre Äußerung sein kann; ferner, weil speciell beim göttlichen Wollen, als welches seiner Natur nach das absolut Beste mit Nothwendigkeit wollen muß, von keinem Aufschub die Rede sein kann, da ja bei einem so vollkommenen Wesen das Wollen mit dem Können und mit der objectiven Nothwendigkeit der gewollten Sache zusammenfalle. Also die „Nothwendigkeit" soll auch hier ziehen; sie soll nicht bloß die Unmöglichkeit der Zweckerstrebung, sondern auch die der Weltentstehung darthun.

Zeller verdient zum mindesten die Anerkennung, uns das klar gesagt zu haben, was sein Lehrmeister Hegel verschwommen und unverständlich, weil unverstanden, phantasirt hat. Es ist nun aber unrichtig, daß überhaupt keine Kraft ohne ihre Äußerung sein kann; das tagtägliche Leben überzeugt uns davon. Gibt es doch beispielsweise sogar Philosophen, die sehr viel Verstandeskraft haben und wenig davon äußern. Was Gottes unendliche Kraft im Besonderen anbelangt, so ist es von vornenherein unmöglich, daß sie jemals die ihr entsprechende Äußerung besitze. Denn eine unendlich vollkommene Welt ist und bleibt nun einmal ein Unding, weil jede geschaffene Welt endlich ist und darum nicht unendlich sein kann.

Es ist ferner unrichtig, daß göttliche Macht und göttlicher Wille sich nach Außen hin bethätigen müsse. Jene Vollkommenheiten sind freilich, in ihrem Sein betrachtet, mit absoluter Nothwendigkeit als ein ewiger Act vorhanden, und überdieß muß der göttliche Wille mit nothwendiger Liebe auf das göttliche Wesen gerichtet sein. Warum aber sollte der allmächtige Willensact, welcher im Wesen der Gottheit liegt, auf die Hervorbringung irgend eines endlichen Dinges außer Gott mit absoluter Nothwendigkeit ausgehen? Fehlt es denn Gott an irgend Etwas? Ist vielleicht das Unendliche irgend einer Sache bedürftig? Warum hätte sich die Gottheit nicht, wie sie sich thatsächlich in der Mittheilsamkeit ihrer Güte gefiel und deren Nachbildung nach Außen in einem bestimmten Grade ohne jede Nothwendigkeit sich als Ziel vorsetzte, ebenso in ihrer

Selbstgenügsamkeit gefallen und jegliches äußere Hervorbringen unterlassen können? Ein unendlicher Act, der Alles, was er bewirkt, mit Nothwendigkeit bewirkt, der nicht ausreicht, um Verschiedenes ohne jede Veränderung seiner selbst zu bewirken, ist ein vollendeter Widerspruch.

Um so mehr ist es unrichtig, daß Gott von Ewigkeit her die Welt hätte hervorbringen müssen; wahr aber ist das gerade Gegentheil, daß nämlich, obgleich der schaffende Act Gottes außer der Zeit liegt und anfangslos ist, die geschaffene Welt ihrer Natur nach in der Zeit liegen und einen Anfang haben mußte. Das göttliche Wesen ist unendlich vollkommen, und bedarf nicht, wie das menschliche, des Hinzutretens eines Actes, um etwas hervorzubringen. Act und Wirksamkeit von Ewigkeit her, enthält es von Ewigkeit her zugleich die Bestimmung, wie die frei gewollte Welt nach Natur, Zeit und Raum sein soll. In dieser Weise beginnt Gott ohne jede Selbstveränderung die Welt zu verursachen, indem nämlich nur die Welt beginnt, verursacht zu sein. Der Beweggrund der Schöpfung liegt im Wohlgefallen Gottes an seiner absoluten Vollkommenheit; wie sollte dieser Beweggrund in Bezug auf die Weltschöpfung irgend eine Nothwendigkeit begründen? Der bestimmende Grund der Weltschöpfung liegt in Gottes allerhöchster Souveränetät, in der Gott ohne jede Nöthigung beschloß, seine Vollkommenheit in bestimmter Abstufung nach Außen nachzubilden. Für die Welt ist freilich ihr Sein besser als ihr Nichtsein, nicht aber für Gott; denn Gott hat durch die Welt in keiner Hinsicht einen Zuwachs an Vollkommenheit gewonnen.

10. Wir haben hier Dinge angedeutet, die in jedem katholischen Religions-Handbuch für Gymnasien gesagt zu werden pflegen, die aber dem berühmten Gelehrten völlig unbekannt zu sein scheinen. Darum schreibt er: „Läßt man die Stoffe und die ihnen innewohnenden Kräfte von einem Weltschöpfer geschaffen, oder von einem Weltbildner geordnet und verknüpft werden, so müßte doch diese seine Thätigkeit, und daher auch ihr Product, gleichfalls anfangslos gesetzt werden, und es ist in dieser Beziehung gleichgiltig, ob man sich dieselbe von Zweckbegriffen geleitet denkt oder nicht. In dem ersten Falle könnte der Zweck der Schöpfung, wie er auch näher bestimmt werde, doch nur in der Hervorbringung eines Guten und Vollkommenen, ihr Grund nur in der Güte des Schöpfers gesucht werden. Dann läßt sich aber die Folgerung nicht umgehen: wenn das Dasein der Welt besser ist als ihr Nichtsein, müsse es auch immer so gewesen sein; wenn die Güte Gottes die Mittheilung seiner Vollkommenheit an Geschöpfe verlangt, müsse sie dieß immer

verlangt haben" (und wenn sie es nicht verlangt, was dann?). „Setzt man andererseits an die Stelle des Zweckes, welchen die Gottheit bei der Weltschöpfung verfolgte, den Gedanken ihrer wesentlichen Offenbarung in der Welt" (aber hat denn dieser ‚Gedanke' keinen zwecklichen Charakter?), „so liegt noch unmittelbarer am Tage, daß sie niemals ohne diese in ihrem Wesen und Begriffe begründete Offenbarung gewesen sein kann oder sein wird. Mögen daher die Veränderungen noch so durchgreifend sein, denen die einzelnen Theile der Welt unterliegen, mögen Weltkörper und Systeme von Weltkörpern in Zeiträumen von unabsehbarer Länge entstehen und wieder vergehen: das Ganze dieser in sich kreisenden Bewegung ist nothwendig ungeworden und unvergänglich, die Welt als solche hat keinen Anfang und kein Ende."

Also kurz! Mag Gott bei der Schöpfung von Zweckbegriffen geleitet gewesen sein oder nicht, d. h. nach Zeller: mag man den Grund der Welt in die Güte des Schöpfers setzen, oder mag man anstatt (!) des Zweckes den Gedanken wesentlicher Offenbarung Gottes in die Welt setzen: die Welt ist in jedem Falle ohne Anfang: also ungeworden! Und demgemäß erklärt Zeller: wir müßten die Welt gerade wegen der Naturnothwendigkeit, die in ihr walte, das Werk der absoluten Vernunft nennen. „Wie im logischen Denken die Folgerungen aus den Prämissen unmittelbar, vermöge der inneren Nothwendigkeit der Sache, hervorgehen, und nicht deßhalb gezogen werden, weil es zweckmäßig ist, so zu schließen: so muß auch in dem Wirken einer Ursache, deren Vollkommenheit jede Möglichkeit einer anderen ausschließt, das Vernünftige, der Natur der Sache Entsprechende, vermöge seiner absoluten Nothwendigkeit geschehen."

In der wirklichen Welt, wie wir sie aus der Erfahrung kennen, sehen also die zahlreichen Denker Deutschlands, in deren Namen Zeller das Wort führt, nicht bloß eine factische und hypothetische Nothwendigkeit, sondern überall nur ein absolute und logische. Das will sagen: nicht etwa bloß nach gemachtem Ansatz können die Naturphänomene mit mathematischer Genauigkeit berechnet werden, sondern jeder mögliche Ansatz selbst ist logisch nothwendig; es ist logisch nothwendig, daß alle Körper sich anziehen, daß eine Unze Wasserstoff mit acht Unzen Sauerstoff neun Unzen Wasser geben, daß Arnim zu fünf Jahren Zuchthaus verurtheilt wurde u. s. w.; das Alles ist nicht nur nothwendig als Thatsache und unter Voraussetzung gewisser Verhältnisse, nein absolut logisch ebenso nothwendig wie $2 \times 2 = 4$ und jeder Kreis rund ist, so daß das Gegentheil gar nicht einmal gedacht werden kann.

Wer mit den Auslassungen moderner Denker sich weniger befaßt hat, der wird sich über solche Lehren wundern und nicht begreifen, daß dergleichen einer gelehrten Körperschaft vorgetragen werden dürfen. Wir unsererseits rechnen die Zeller'schen Darlegungen zu den klarsten und inhaltlichsten, denen man auf der Wanderung durch die moderne Wissenschaft begegnen kann. Hier ist Alles klar. Einen Gott gibt es nicht; die Welt selber ist Gott; sie ist nichts als eiserne Nothwendigkeit, als ein starrer sich entwickelnder Syllogismus, der wie eine Riesenmaschine von Ewigkeit her arbeitet, allmächtig, erbarmungslos, hoffnungslos, trostlos! Hier ist aber auch Alles im klarsten Widerspruch nicht bloß zur Vernunft, sondern auch zur Wirklichkeit; jeder Blick auf das wirkliche Verhalten der Dinge zeigt uns, daß von einer absolut logischen Nothwendigkeit gar keine Rede sein kann. Das ist nun die Philosophie, die im modernen Staate mit all' seinem Elende, seiner Heuchelei, seinem Hochmuth Fleisch und Bein angenommen hat.

11. Wo der gelehrte Professor uns im Schlußpassus in Kürze noch einmal recapitulirt, wie beim Weltganzen weder von mechanischer, noch von teleologischer Entstehungsweise, weil überhaupt von gar keiner Entstehung, die Rede sein könne, wie ferner bei den einzelnen Theilen der Welt das Vorhandensein der mechanischen Ursachen jede Zweckthätigkeit absolut ausschließe, da werden wir noch nebenbei belehrt, daß es auch bei uns Menschen eine reine Täuschung ist, wenn wir glauben, wir thäten Dieses oder Jenes um eines Zweckes willen. „Auch bei den Menschen ist der Zweckbegriff nur die Form, welche die psychologische Nothwendigkeit für ihr Bewußtsein annimmt; das Handeln nach Zweckbegriffen nur die Art, wie der Hervorgang der Thätigkeit aus den Beweggründen in denkenden Wesen nach der Einrichtung ihrer Natur sich vermittelt."

Die Leichtfertigkeit, mit der hier die evidenteste Thatsache der inneren Erfahrung abgethan wird, ist wiederum keine Seltenheit, sie ist der tiefste Charakterzug des ganzen modernen Treibens. Mit demselben Athemzug schwätzt man in den hochwissenschaftlichen Kreisen von Menschenwürde, Menschenrechten, und spricht zugleich von der psychologischen Nothwendigkeit, die den Verbrecher ebenso zum Raubmord treibt, wie den braven Mann zum Heroismus, gerade so naturnothwendig, wie die Schwerkraft den Stein zur Erde zieht, — proclamirt man den Menschen zum unbedingt freien Wesen und zum verstand- und willenlosen Rädchen, das wie ein Stück Metall der Universal-, Welt-

und Staatsmaschine eingefügt ist, — stellt man, kurz und bündig gesprochen, den Menschen über Gott und unter das Thier.

Im Verlaufe unserer Darstellung dürfte klar geworden sein, daß die Thatsache der Zweckerstrebung in der Natur durch den von Zeller wieder aufgewühlten Staub Hegel'scher Weisheit nicht die mindeste Verdunkelung erleidet.

Diese Erörterung hat uns zugleich wieder Gelegenheit verschafft, in die Leistungsfähigkeit des modernen deutschen Denkens einen Blick zu thun. Freilich haben wir uns nur eine winzig kleine Expectoration dieser Wissenschaft vergegenwärtigt. Will man aber das Wasser des Meeres analysiren, so nimmt man nicht Meereswellen in die Schale, ein Tropfen gewöhnlichen Meereswassers genügt. Wir haben diesen Tropfen moderner Wissenschaft nicht aus dem unreinen Schaum marktschreierischer Großthuerei und auch nicht aus dem Bodenwasser aufgewühlter Leidenschaft hergeholt, wir sind vielmehr dorthin gedrungen, wo die „lautere Wissenschaft" Form und Inhalt bestimmt. Ed. Zeller zählt zu den geachtetsten Gelehrten des deutschen Reiches.

Der Ausspruch, ein katholischer Katechismusschüler wisse über die tiefsten Fragen des Lebens besseren Aufschluß zu geben, als die Elite der „modernen Wissenschaft", ist schon sehr oft wiederholt worden; derselbe kann aber in der Gegenwart nicht genug beherzigt werden, da es sich trotz aller politischen Heuchelei immer klarer herausstellt, daß es sich darum handelt, dem christlichen Volke den göttlichen Quell der geoffenbarten Wahrheit abzugraben und ihm dafür die Ergebnisse der „modernen Wissenschaft" aufzuzwingen.

T. Pesch S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Fortsetzung.)

Aurora Dudevant zog also mit ihrem Kinde Solange in die Seinestadt. Ihr erster Besuch galt den Nonnen der Rue des Fossés Saint-Victor; aber „der junge Knabe" fühlte sich nicht mehr heimisch zwischen

den klösterlichen Mauern, in denen sie einst als Schülerin die seligsten Jahre ihres Lebens zugebracht hatte. Die Klosterfrauen mochten auch wohl wenig Geschmack an dem eigenthümlichen Entschluß ihrer alten Pensionärin finden und vor deren neuen socialen Problemen einen heilsamen Schrecken haben. Aurora verließ also das Kloster bald, und da sie auch bei ihren Verwandten nicht die gesuchte Freiheit und Liebe zu finden hoffte, wollte sie dieselben durch einen Anstandsbesuch ein- für allemal befriedigen und für die Zukunft von sich fernehalten. Die Schwiegermutter, Frau Dudevant, fand die Idee Aurora's, schriftstellerisch aufzutreten, höchst neu und komisch, verbat sich aber durchaus den Gebrauch ihres Familiennamens Dudevant auf den Titelblättern gedruckter Bücher. Da Aurora von ihrem Namen keinen Erfolg erwartete, ging sie ohne allen Widerspruch auf diese Bitte ein und hielt auch in der Folge treulich Wort.

Es galt nun vor Allem, eine Wohnung, und zwar möglichst billig, zu finden. Sie wandte sich zu diesem Zwecke an ihre Landsleute, besonders an Jules Sandeau, und bald war ein geeignetes Quartier gefunden. Fünf Treppen hoch, am Quai St. Michel, im Mittelpunkt des alterthümlichen pittoresken Paris, gegenüber der herrlichen Kathedrale von Notre-Dame, dem Thurme St. Jacques, der heiligen Kapelle, aber auch der — Morgue, miethete sie in Gemeinschaft mit Sandeau drei Zimmer für eine jährliche Miethe von 300 Franken. Das Essen brachte ein Garkoch in's Haus, ihre und ihrer Tochter Wäsche und die übrigen kleinen Hausdienste besorgte sie selbst — um Geld zu sparen. Sehr einfache Möbel wurden ihr geborgt, aber die Beschaffung der nöthigen 500 Franken kostete ihr immerhin noch manches Kopfbrechen. Dazu war es Winter, Mutter und Kind bedurften des Feuers. Aber auch hier fand ihre Energie ein Auskunftsmittel. Sie vertraute während des Tages einer Nachbarin die Überwachung ihres Kindes, sie selbst eilte in die Bibliothèque royale, wo sie Bücher und Heizung umsonst empfing. Und das Alles that eine Frau, die ihrem Manne eine Mitgift von fast einer halben Million beigebracht hatte, eine Mutter, die ohne ihre Schriftsteller- und Unabhängigkeitsgrille ein Schloß und die besten Erzieher für ihr armes unschuldiges Kind gehabt hätte. Solche Abnormitäten sind eine tiefe Verdemüthigung für unsere menschliche Natur! Doch G. Sand ging noch einige Schritte weiter. Die Baronin war nach Paris gekommen, um zu schreiben, dafür aber bedurfte sie einer größeren Menschen- und Weltkenntniß; sie mußte Anregung, Motive

und Vorwürfe haben, dazu waren Aufregung und Abenteuer nöthig; sie mußte „den Provinzialen abstreifen und sich von den Dingen, Ideen und Formen der Zeit unterrichten“, sie mußte in's Leben treten, um das Leben zu kennen. Balzac aber sagte, als Frau könne man in Paris nicht bestehen ohne dritthalb Tausend Franken Rente. Dagegen sah G. Sand, „daß ihre Freunde aus dem Berry von ebensowenig lebten, als sie zu ihrer Verfügung hatte, und dennoch Alles sahen, was eine intelligente Jugend interessirt. Politische und literarische Ereignisse, Theater und Museen, Clubs und Straßen, sie sahen Alles und waren überall. Ich,“ fährt sie in ihren Folgerungen fort, „ich hatte eben so gute Beine als sie, und kleine, gute Berry-Füßchen, die auf schlechten Wegen in großen Holzschuhen zu balanciren gelernt hatten. Aber auf dem Pariser Pflaster war ich wie ein Schiff auf dem Eise. Die feinen Schuhe platzten in zwei Tagen, mit den hölzernen Überschuhen fiel ich, ich wußte mein Kleid nicht zu heben. Ich war beschmutzt, ermüdet, erkältet, und sah Schuhe und Kleider mit schrecklicher Schnelligkeit zu Grunde gehen, ohne die kleinen Sammethütchen zu rechnen, welche die Dachrinnen mir begossen und verdarben.“ In dieser Verlegenheit fiel ihr — wohl zur Beschwichtigung ihres aristokratischen Gewissens — ein, daß ihre Mutter, die Finklerstochter, auf Wunsch ihres Vaters Dupin in Paris Mannskleider getragen habe, um Ersparnisse an Toilette, im Hause und Theater zu machen. Da nun Aurora Dupin denselben Zweck des Sparens hatte, so griff sie natürlich als eine nicht aus der Art geschlagene Tochter zu demselben Mittel, hatte sie doch bereits in ihrer Kindheit oft Knabenanzüge getragen. So erschien denn nach einigen Tagen die ehemalige Schloßdame vor ihren Freunden im Anzug eines echten Pariser Studenten. Im grauen Hute, mit wollenem Halstuch, grauem Rock und Pantalon und Pflasterstiefeln trat Aurora keck vor die jungen Literaten, und die leichtsinnigen Kunstgenossen erkannten sie sofort als ihren Kameraden — ob auch das dreijährige Kind Solange sie als ihre Mutter erkannte?

In diesem neuen Anzuge konnte sie nun rüstig mit ihren Freunden spazieren, studiren, sehen, lesen, leben und arbeiten. Unter diesen Kameraden waren es besonders Delatouche, Emanuel Arago, Buloz, G. Planche, Jules Janin, Planet, vor allen aber Balzac und Sandeau, an die sie sich inniger anschloß. Freilich gedenkt Aurora in ihrer Geschichte der Intimität mit Sandeau nicht ausführlich — aber sie hatte eben ihr eigenes System der Enthüllungen und wollte trotz ihrer

zwanzigbändigen Skandalgeschichte dennoch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Zur Beurtheilung der Frau weiß übrigens der Leser mehr als genug.

Mit diesen edlen Freunden, von denen freilich mehrere die literarische Zigeunerei verließen und später, wie George Sand, fashionable Schriftsteller der feinen Welt geworden sind, ging die verkappte Dame ungenirt Arm in Arm in's Parterre der Theater, in die Museen und Gasthäuser und durch die Straßen der Hauptstadt. „Nur die Salons," fügt sie naiv hinzu, „besuchte ich nicht, weil ich dort nichts zu thun hatte." Die Sache scheint uns zu ernst, um uns mit anderen Kritikern in launiger Erzählung einiger komischen Verwechslungen und Mystificationen zu gefallen, welche in Folge der Verkleidung sich zutragen mußten. Ebenso können wir es nur höchst armselig finden, wenn in einer vielgelesenen deutschen Revue die Handlungsweise der jungen Baronin einfachhin in Schutz genommen wird gegen etwaige Anklage von Skandalsucht. — Ähnliche Beurtheilungen solcher Excentricitäten geben einen bedenklichen Maßstab unserer Culturstufe.

Aber es handelte sich ja nicht allein darum, Geld zu ersparen, sondern zu verdienen, und dafür mußte gearbeitet werden. Aurora versuchte es zuerst noch einmal mit der Malerei und fertigte ein Porträt, aber es fand keinen Käufer. Ein anderer Versuch mit Bemalung von Nippsachen, Tabaksdosen u. s. w. wollte eben so wenig das ersehnte Gold bringen, und so legte sie schließlich Pinsel und Palette vollständig bei Seite. Sie wollte ja auch von Anfang an schriftstellerisch verdienen.

Nach den Nachrichten einiger Blätter sollen ihre ersten Artikel in einer musikalischen Zeitung und ihre erste Novelle, „Die Primadonna", in der Revue de Paris erschienen sein. Da ihr jedoch diese Arbeiten, wie es scheint, nicht genug einbrachten, oder da sie vielleicht mehr Ablagerungsblätter wünschte, so wandte sie sich mit Sandeau an ihren Landsmann Delatouche, der kurz vorher den „Figaro" gekauft hatte. Nach einer literarischen Sitzung [1] in der Vallée-aux-Loups, neben der

[1] Die Erzählung, Delatouche habe in dieser Sitzung einen Erstlingsroman Sands so schlecht gefunden, daß er ihn verbrannt, verdient wenig Glauben. Erstlich muß der Versuch bei der unläugbaren Anlage der Schreiberin nicht grundschlecht gewesen sein, und ferner war es Auroren ja vorderhand nicht um Ruhm, sondern um klingende Münze zu thun, und die hätte sie auch für mittelmäßige Waare erhalten. Wir rechnen dieß Factum also zu den Hallucinationen des Gedächtnisses, an denen die Erzählerin in ihren Memoiren bisweilen etwas stark leidet.

Wohnung Chateaubriand's, ward beschlossen, daß Aurora und Sandeau als „journalistische Lehrlinge" für den Figaro thätig sein sollten und unter Delatouche's Aufsicht jeden Morgen ihre Artikel aus dem Stegreif zu machen hätten, „die aber Sinn und Stil haben müßten". Damit wurde denn auch sofort begonnen. „Die Artikel sind nicht übel," meinte Delatouche, „aber ich kann im Monat dafür nur 12 bis 15 Franken geben; wie wär's, wenn ein Versuch mit dem Roman gemacht würde?" Und um mehr Geld zu verdienen, ward der Versuch eines Romanes gemacht. Aurora und Sandeau setzten sich ohne weiteres an die Arbeit.

Zu Zweien wurde Plan und Eintheilung besprochen und dann zur gemeinsamen Ausführung geschritten. Von Sandeau rühren jedoch bloß einzelne Umarbeitungen, die Hauptsache stammt aus der Feder Aurora's. Nach sechs Wochen war das Werk fertig und trug den Titel „Rose und Blanche oder Schauspielerin und Nonne". Da wir mit diesem Erstlingsroman der Schriftstellerin in die damalige literarische Bewegung Frankreichs eintreten, müssen wir ein gedrängtes Bild dieser letzteren hier einfügen.

Frankreich war noch nicht zur Ruhe gekommen von den stürmischen Ereignissen, welche der Julirevolution vorangegangen und gefolgt waren. Die Revolution hatte zwar den Bürgerkönig Louis Philipp auf den Thron gehoben, aber deßungeachtet ging sie noch stets unruhig suchend durch Paris und die Provinzen, und arbeitete um so sicherer an dem allgemeinen Zersetzungsproceß, als sie unter der Firma des Königthums ihre Geschäfte betrieb. Wie verspätete Blitze oder besser wie Anzeichen neuen Sturmes schreckten die Nachrichten von einzelnen Emeuteversuchen den blöden Spießbürger aus seiner traumseligen Ruhe. George Sand konnte am 14. Februar 1831 von ihrem Dachstübchen aus den Angriff des Pöbels auf die Kirche von St. Germain l'Auxerrois und das erzbischöfliche Palais beobachten. Der König hatte gesagt: „Man muß Jedem sein Theil geben, sorgen Sie nur, daß dem Palais Royal nichts geschieht." Und ferner konnte die Enkelin der französischen Könige es mit ansehen, wie unter königlicher Genehmigung alle Kreuze von den Kirchen in Paris und alle Lilien von den öffentlichen Monumenten entfernt wurden. Da jedoch nicht Alles, was dem lieben Proletariat gefiel, vom gekrönten Bürger geduldet werden konnte, so wurde unter Perier's Leitung eine allzu große und besonders schlecht motivirte Strenge gegen einzelne Ausschreitungen angewandt. Das vermehrte das allseitige Mißverständniß und die gährende Unzufriedenheit aller Parteien. Daß

ein solches politisches Chaos sein Dasein einer Bewegung in den socialen Ideen der Vergangenheit verdankte, oder wenigstens auf einem Übergangsproceß derselben beruhte, ist ebenso selbstverständlich, als daß diese Ideen sich in der Tagesliteratur offenbarten.

Die politische Revolution sickerte allmählich durch Zeitungen, Romane, Theater und Lieder in die häuslichen Kreise, die Sitten und Anschauungsweise des Individuums. Es war, als läge das Umwälzungsfieber in der Luft, und Alles, was mit ihm in Berührung kam, Philosophie, Religion, Kunst und Poesie wurde davon angehaucht, vergiftet und zersetzt. Freiheit der Völker, Emancipation der modernen Gesellschaft, Reaction gegen die veraltete Regierung, Befreiung, Mündigkeitserklärung des Geistes mit seinen neuen Errungenschaften, Alles volle hohle Worte, welche Dichter, Romanschriftsteller und Schauspieler sich beeilten, dem edlen Publikum mundgerecht zu machen. Das Recept einer damaligen literarischen Sauce war mithin gegeben; wer auf Erfolg Anspruch machte, mußte mit ihm rechnen, er durfte Alles wagen, je toller und packender, um so besser. Ein Zeichen der Zeit und ein nicht unwichtiges Moment für die Beurtheilung der damaligen Literatur ist die Sekte der Saint-Simonisten, die erst durch einen Proceß unterdrückt werden mußte, die also eine nicht zu unterschätzende Fühlung mit dem Volke hatte. Schwärmerei freilich war die Sache für den oberflächlichen Beobachter, aber das Credo dieser Sekte, in nackten Worten ausgesprochen, fand auch bei vielen Kaltblütigen Aufnahme und Glauben. Rückkehr zum Naturzustand, allgemeine Freiheit und Gleichheit, Auflösung aller gesellschaftlichen Ordnung waren die Grunddogmen der St. Simonistischen Welterlösungslehre. Insbesondere verlangten bekanntlich die „Brüder“ unter ihrem Apostel Rodriguez, einem spanischen Juden, die Abschaffung der Ehe, als einer Schranke der natürlichen Freiheit, ebenso verwarfen sie das Eigenthum und jede Regierungsgewalt, Alles sollte paradiesisch werden unter der Loi vivante in Person des erwählten „Vaters“, Herrn P. Enfantin.

Dieser Culturentwicklung also sollte Aurora Dudevant in ihrer Literatur einen kunstgerechten Ausdruck geben, um neben Béranger, Dumas Père, Soulié, Balzac und noch anderen traurigen Namen jener traurigen Tage Platz zu nehmen.

War sie sich dieser so deutlich gestellten poetischen Aufgabe wohl klar bewußt, als sie mit Sandeau ihren Erstlingsroman entwarf? Blanche et Rose, la Comédienne et la Religieuse scheinen viel mehr

Erinnerungen aus der Kindheit Aurora's zu versprechen, als ein Bild jenes revolutionären Ringens der Gegenwart. Der Leser aber entscheide. Tochter einer höchst zweideutigen Person, lebt Rose in einem Kloster. Sie hat sich aus der niederen Sphäre des mütterlichen Standes emporgerungen, ist ein vernünftiges, leidenschaftlich entschlossenes Mädchen geworden, und entschließt sich mit Vernunft und Leidenschaft, aus dem Kloster zu entfliehen, um eine berühmte Sängerin zu werden. Als sie sich in ihrer ersten leidenschaftlichen Liebe von einem unwürdigen Manne getäuscht findet, entschließt sie sich wieder aus Vernunft, in's Kloster zurückzukehren. Als Gegensatz tritt ihre Schwester Blanche auf, die als Kind blödsinnig, als Mädchen skrupulös war, und in ihrem ganzen Leben trotz ihrer Frömmigkeit nicht zur Ruhe des Geistes gelangen kann. In Summa also sagt der Roman so viel, als daß zum Frieden und zur Entschiedenheit der kürzeste Weg — die Schuld ist. Freilich eine eigene Moral, aber immerhin, Rose kehrt doch wieder in's Kloster, der Roman hat seine Sühne, ist also wenigstens in der Form noch zahm.

Mit diesem Buche zog das Paar vom Quai St. Michel nun wieder zum Redacteur des Figaro. Dieser fand denn auch einen Verleger, welcher 400 Franken für die Erzählung zahlte. Es erübrigte nur noch die Frage, welcher Name auf den Titel sollte. Die Baronin durfte den ihrigen nicht geben, Sandeau fürchtete seinen Vater. „Bah," sagte Delatouche, „kürze deinen Namen, schreibe Sand, und dein eigener Vater wird dich nicht kennen." Und so erschien das Buch unter dem Namen Jules Sand. Dem Publikum gefiel der Roman, er strebte wenigstens nach der revolutionären Höhe und brachte einige freie Ideen — aber er packte nicht recht und schlug nicht eigentlich durch.

Sandeau war überselig und überließ sich seinem dolce far niente, er glaubte die 400 Franken unerschöpflich und meinte, man müsse sich nicht überarbeiten. Das war nicht die Ansicht Aurora's, die nicht bloß von der Hand in den Mund leben wollte, und darum dachte sie sofort an einen neuen Plan. Aber nun kam der unglückliche Termin heran, wo sie, wie die Prinzessinnen der Märchen, wieder auf ihr einsames Schloß verhext wurde für drei tödtliche Monate. Sie kam also vor ihrer Abreise mit Sandeau in's Reine über die Durchführung der neuen Erzählung, theilte mit ihm die Kapitel, die ein Jeder während der Trennung zu schreiben habe, und entwich in das Berry'sche Landschloß. Hier lebte sie still für sich, nur mit den Kindern und ihrer Schriftstellerei beschäftigt. Aber die ganze Umgebung, die Gegenwart des Barons, das Andenken

an begangenes und erduldetes Unrecht, die Erinnerungen ihres Studentenlebens, Alles das mochte eigenthümlich ihre Seele bewegen und sie leidenschaftlich stimmen. Sie ward sich plötzlich ihres eigensten Talentes bewußt, sie erkannte die Situation und schrieb. Sie schrieb die ihr zugefallenen Kapitel, und schrieb noch weiter, bis schließlich nach den drei Monaten der ganze Roman fertig lag. Und als die „verwunschenen Tage" der drei Monate wieder um waren, erschien sie plötzlich in der neuen Wohnung Sandeau's am Quai Malaquais und verlangte die Kapitel ihres Mitarbeiters zu sehen. Keine Silbe war zu Papier gebracht. „Nun so lies und verbessere," sagte ihm die triumphirende Frau, indem sie das vollständige Manuscript auf den Tisch warf. Sandeau rieb sich die Augen, es war ihm das Alles noch wie ein Traum, aber er las und war entzückt. „Da ist nichts zu verbessern, das ist sehr schön, das ist ein Meisterwerk!" „Also fort zum Drucker," sagte Aurora. Sandeau erklärte, da er an dem Werke nicht gearbeitet, solle es auch nicht seinen Namen tragen. Aurora bestand darauf, es solle denselben Namen tragen, wie Rose und Blanche, und da man sich nicht verständigen konnte, ging man wieder zu Delatouche. Dieser gab sein Urtheil dahin ab, man könne den Zunamen Sand beibehalten und als Vornamen den Heiligen des Tages geben. Als man den Kalender zur Hand nahm, fand es sich, daß es gerade St. Georg war, und so wurde geschrieben „George Sand".

Auf diese Weise ist der später so berühmt gewordene, so vielen Mystificationen und falschen Erklärungsversuchen unterworfene Schriftstellername der Baronin Aurora Dudevant-Dupin zu Stande gekommen [1].

Der neue Roman, welcher den seither denkwürdigen Titel „Indiana" trug, erschien 1832, ein unerwarteter, aber stürmisch begrüßter Gast, der die ganze lesende und schreibende Welt in Aufruhr brachte. Freund und Feind der herrschenden Tagesidee fühlten den Blitz, den eine unläugbar gewandte Hand in die düsteren Dunstmassen des Parteigetriebes hineinschleuderte. Alle Leidenschaften und Zerwürfnisse jener Tage, alles vorgebliche und wahre Elend, das Geheimniß des tiefsten Abscheus und

[1] Wie der Leser sieht, hat der zufällig entstandene Pseudonym keinerlei Beziehung zu dem Kotzebue-Mörder C. Sand. Man glaubte freilich eine Zeit lang, der unbekannte Schriftsteller habe ihn aus Sympathie für den hingerichteten Studenten angenommen, und dieser Glaube trug nicht wenig zu der guten Aufnahme und dem schnellen Rufe bei, den Aurora's Bücher sich in Frankreich und auch in Deutschland erwarben.

geheimsten Sehnens wagte dieses Buch in größter Einfachheit, in unzweifelhafter Formschönheit bis zum Schrecken ergreifend vor aller Welt auszusprechen. Eine kurze Analyse des Inhaltes wird genügen, die Tragweite des Romans zu zeichnen.

Unter der Aufsicht eines strengen Vaters, der Mutter längst entbehrend, lebt Indiana, eine spanische Creolin, die Titelheldin des Stückes. Ihr Charakter ist ein Gemisch von allen Tugenden und Schwächen ihres Geschlechtes. Ralph Brown, ihr Vetter, nimmt sich der Unwissenheit und Vereinsamung des Kindes an, wird ihr Lehrer und Gesellschafter. Er ist zehn Jahre älter als Indiana und geht bald darauf aus Liebe zu seinen Verwandten eine Ehe ein, wozu ihn das Herz nicht drängte. Glücklicherweise wird er bald Wittwer. Unterdessen sah sich aber Indiana genöthigt, auf Wunsch ihres Vaters eine mißliche Convenienzheirath mit einem ehemaligen französischen Obristen, Delmare, einzugehen, in der sie das Opfer des brutalen und bornirten Hausherrn wird. Ralph, der zugeknöpfte, scheinbar kalte Engländer, sieht das Unglück seiner Cousine, und seine ihr unbekannte Liebe wächst in dem Maße, als er sie unglücklich sieht, aber er hat Kraft genug, zu schweigen und sich damit zu begnügen, die Übelstände zwischen den Eheleuten zu heben. Als Indiana ihrem Gatten von Bourbon nach Paris folgen muß, begleitet sie Ralph, ohne durch seine umsichtigste Sorgfalt für seine Cousine die Eifersucht ihres Mannes zu wecken. In Paris erregt Indiana bald die Aufmerksamkeit eines Löwen der Gesellschaft, Raymon de Ramière, dessen Entschluß sofort feststand, durch die Bekanntschaft mit der Kammerfrau den Zutritt zur Herrin zu erlangen. Nach manchen Intriguen weiß er die bis dahin äußerst verschlossene, alles Leid in sich verbeißende Frau soweit zu erweichen, daß sie sich seiner erbarmt und ihm aus höheren Rücksichten ihr Herz und ihre Liebe schenkt. Sie faßt dieses Erbarmen und diese Liebe als einen heiligen Beruf auf, um den armen jungen Mann durch sie zu veredeln und aus den sinnlichen Niederungen, in die ihn der Umgang mit anderen Frauen gezogen, hinaufzutragen in die lichten Regionen des Herzens und der Seelenharmonie. Dieser Gedanke beruhigt auch ihr Gewissen. Wie könnte sie ihrem unempfindlichen Manne ein Unrecht zufügen, wenn es sich darum handelt, das Herz eines andern Mannes zu adeln u. s. w. Die Sache gedeiht schließlich so weit, daß Indiana bei der Nachricht, ihr Gatte wolle nach Bourbon zurückkehren, früh Morgens aus ihrem Hause zu Raymon flüchtet und Delmare allein reisen lassen will. Raymon weist sie natürlich ab und

räth ihr, vernünftig und anständig zu sein. Indiana, empört ob solchen Empfanges, will sich das Leben nehmen, da kommt Ralph und redet ihr zu, ihrem Gatten nach Bourbon zu folgen. Dort erhält sie nach längerer Zeit einen Brief von Raymon, sie eilt sofort mit dem unzertrennlichen, ewig sich aufopfernden Ralph nach Paris und findet Raymon ganz prosaisch mit einer reichen Erbin — verheirathet. Nun aber ist's aus. Auch Ralph erkennt, daß es für Indiana kein Glück mehr gebe auf Erden, er gesteht ihr seine lang verheimlichte Liebe und will sich durch einen gemeinschaftlichen Selbstmord mit ihr verbinden für die Ewigkeit. „Denn was hauptsächlich die Erhabenheit des Menschen über das unvernünftige Thier ausmacht, ist die Erkenntniß des Heilmittels gegen allen Schmerz — dieses Heilmittel aber ist der Selbstmord."

Als Schauplatz dieser letzten Vereinigung soll nicht ein dumpfes Zimmer in Paris, sondern die freie großartige Natur der Insel Bourbon dienen, die ja auch Zeuge der ersten Leiden der beiden Liebenden gewesen war. Während der Seereise wird Indiana sich plötzlich inne, daß der gute Ralph doch eigentlich einen anderen Lohn für seine jahrelange Treue verdient habe, als die Erlaubniß, sich mit ihr in's Nirwana zu stürzen. Sie kommt daher auf den Gedanken, ihn zu bereden, lieber in ihrer Gesellschaft den Tod zu erwarten, als ihn freventlich aufzusuchen. Und so schließt der Roman mit einem idyllischen Genrebild, das uns Indiana und Ralph selig vereint in einer einsamen Hütte zeigt.

Also in Summa: Ehebruch als Heilmittel gegen die Übel der Convenienzheirathen, und reißen schließlich alle Fäden, dann bleibt der Selbstmord als letzte Waffe gegen die Tücke des Schicksals.

Das ist Indiana. Der Abstand zwischen dem faden Rosenwasser von Rose et Blanche zu diesem wildbrausenden Gebirgsbach ist merklich. Ist schon die Handlung des Romans an und für sich anstößig, so wird das Buch durch die kunstvoll und beredt durchgeführte Tendenz zu einem Kartel, welches die Schriftstellerin der Gesellschaft hinwirft. Sie hat selbst die Güte, uns darauf aufmerksam zu machen, wenn sie in der Einleitung sagt: „Aus den Thatsachen spricht eine Moralität" (Il y a une moralité, qui ressort des faits). Nach ihrer späteren Erklärung soll diese Moralität in einem Protest ‚gegen die Tyrannei im Allgemeinen' bestehen, aber aus den ‚Thatsachen' des Romans spricht nur zu laut der Protest gegen den Einzelfall der ehelichen Treue.

Indiana ist wirklich der erste Kriegsruf zum Ehebruch, und George Sand verräth uns selbst die Parole, wenn sie die Unverschämtheit hat,

mit cynischer Geradheit zu behaupten, „ihr einziger Zweck sei gewesen, die Ehemänner zu ruiniren oder wenigstens unpopulär zu machen" (Lettres d'un Voyageur p. 393). In Indiana gab sie gleichsam das Thema, das sie später immer mehr entwickelte, variirte, und schließlich zum Problem einer Verbesserung der Verhältnisse des weiblichen Geschlechtes nach allen Richtungen hin ausspann. Man kann nicht sagen, daß George Sand sich in dieses weite unabsehbare Schlachtfeld wagte ohne strategische Vorkenntnisse. Sie besaß auch Principien, die sie wohl aus ihrem eigenen Vorleben abstrahirt hatte und nun der ganzen Gesellschaft zuwenden wollte. Da diese Principien sich so ziemlich in allen nun folgenden Erzählungen gleich bleiben, so werden wir reiche Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen.

Der Erfolg Indiana's war ein wahres Ärgerniß. Alle, die sich unter der Tyrannei des Ehejochs fühlten, begrüßten dieses Buch als Evangelium der Zukunft. Selbst Zeitschriften, die auf guten Ton und Sittlichkeit Anspruch machten, hatten keine Scheu, mit einzustimmen in das allgemeine Triumphgeschrei[1]. Gustave Planche, der ernste Sittenrichter in der Revue des deux Mondes, begnügte sich nicht, den neuen Roman in der Zeitschrift gelobt zu haben, sondern gab sich auch mit seinem Freund St. Beuve alle Mühe, die neue geniale Kraft für die Revue zu gewinnen. — Aber für George Sand standen wieder die Tage der Verbannung im Berry vor der Thüre, und nachdem sie in Indiana so manchen Leidensgefährtinnen das Joch der Tyrannei erleichtert, sollte sie es selbst drei Monate lang ungetröstet tragen. Aber auch wie sie sich zu rächen gedachte! Welche neuen Feuerbrände sie in das Lager der Ehephilister schicken wollte! Sie schrieb und tauchte ihre Feder in ihr eigenes blutendes Herz — und als sie nach drei Monaten wieder nach Paris kam, konnte „Valentine" erscheinen und einen wo möglich noch größeren Erfolg ernten, als ihre Vorgängerin Indiana. Als schließlich nach einigen Monaten auch ein dritter Roman, „Lelia", aus Sands Feder veröffentlicht war, da gab es der Verwunderung kein Ende mehr, es entwickelte sich im Publikum eine wirkliche Leidenschaft, glühend und krankhaft, für die Schriftstellerin wie für ihre Werke. Dieses begeisterte Entgegenkommen des größten Theiles einer Nation darf nicht außer Betracht gelassen werden, wenn es sich um Beurtheilung der Erzählerin

[1] Man erzählt sich sogar von einem Duell zwischen zwei Kritikern, die über das Werk verschiedener Ansicht waren.

und ihres bedauernswerthen Einflusses handelt. Die damalige französische Gesellschaft trägt einen großen Theil der Schuld an den nachfolgenden Romanen George Sands und den schlimmen Früchten, welche sie bis heute nicht aufhören zu tragen. Wenn aber ein Schriftsteller es wagen darf, Indiana, Valentine, Lelia u. s. w. zu schreiben, wenn die tonangebende Kritik sie enthusiastisch begrüßt, und die Lesewelt sie mit wahrem Heißhunger verschlingt, so ist das mehr als eine bloße Frage der gewöhnlichen Romanschreiberei, es ist ein höchst bedenkliches Krankheitssymptom der Moralität eines Volkes und gehört somit in die allgemeine Geschichte des 19. Jahrhunderts; es ist ein Thatbeweis für die Wechselwirkungen zwischen dem Auctor und seinem Publikum, eine Widerlegung des absurden Satzes von der Unschädlichkeit schlechter Bücher.

Über die zwei letztgenannten Erzählungen, Valentine und Lelia, lange Worte zu verlieren, gestattet uns die Achtung nicht, welche wir jedem Leser schulden, und doch sehen wir uns in Gegenwart der Lobeserhebungen so vieler französischer und auch deutscher Kritiker, selbst aus neuester Zeit, genöthigt, wenigstens einen annähernden Begriff davon zu geben, was man uns eigentlich als Kunst, Moral und Gesellschaftston aufzwingen wollte. An eine eigentliche Analyse der Romane ist ebenso wenig zu denken, als an die Secirung eines Pestleichnams in einem menschengefüllten Raume, wir müssen uns mit Aphorismen begnügen.

„Der Eine war dem Andern nothwendig .... aber die Gesellschaft stand zwischen beiden, und machte ihre gegenseitige Wahl unvernünftig, schuldvoll, gottlos. Die Vorsehung hat die wundervolle Ordnung der Natur geschaffen, die Menschen haben sie zerstört. Soll sich nun jeder Strahl der Sonne von uns zurückziehen, weil wir die Festigkeit der Eismauern um uns schützen wollen? ..." So spricht durch den Mund eines der Helden ihres zweiten Romanes George Sand, als Vorkämpferin, Sängerin und Herold der „freien Liebe". Das ist das Ziel und der Grund ihres Schreibens und Dichtens, dieß das ewig variirte Grundthema ihrer Romane. Aber George Sand ist neben aller Poesie eine tiefe Philosophin, ihre Romane sind zugleich Lehrbücher einer glühenden Metaphysik. Sie hat gewisse Axiome, auf denen sie ihr System aufführt, von denen sie ebenso wenig läßt als der Mathematiker von seinem Einmaleins. „Die Liebe ist göttlicher Wesenheit." „Von Oben hat sie des Menschen Herz empfangen, um sie auf jene Creatur zu übertragen, die es aus allen nach dem Rathschluß des Himmels erwählt

hat." „Menschliche Bedenken dürfen nicht in Betracht kommen, wo es sich darum handelt, ein höheres Gefühl zu fördern oder zu unterdrücken, das nicht vom Menschen selbst stammt" (Valentine, K. XVII. S. 136, 137). „Die Liebe ist das christliche Erbarmen, auf ein einzelnes Wesen concentrirt. Sie gilt dem Sünder, nicht dem Gerechten. Nur für jenen bewegt sie sich unruhig, glühend, leidenschaftlich und ungestüm. Wenn du, edler, rechtschaffener Mann, eine heftige Leidenschaft für eine elende Courtisane fühlst, so sei sicher, daß das die echte Liebe ist, und erröthe nicht darüber. So hat" (Gott und der Leser verzeihen uns, wenn wir behufs voller Charakteristik noch die folgenden Worte hinzuzufügen wagen) „Christus diejenigen geliebt, die ihn gekreuzigt haben" (Indiana). Die Förderung der „freien Liebe" wird also zu einem wahren Cultus und die Leidenschaft zur Gottlosigkeit. — Aber gehen wir zur Anwendung dieser höchsten Principien über. „Die Tugend des Weibes ist die Liebe" (nicht die salve regina Liebe, wie Brentano irgendwo treffend sagt, sondern die salva venia Liebe). „Arme Frauen, arme Gesellschaft, wo das Herz keine wahre und wirkliche Freude findet, außer in dem Vergessen aller Pflicht und aller Vernunft!" „Wie mag ein Weib, das mit einer gefühlsfähigen Seele hinausgestoßen ist auf den harten und kalten Weg unmöglicher Pflichten, immer und immer Widerstand leisten?" (Valentine, K. XX. S. 161.) „Ein Individium (eine Frau), das aus der Menge auserlesen ist, um von jener Gesellschaftseinrichtung zu leiden, die nun einmal Seinesgleichen nutzbar ist, muß, wenn es irgendwelche Energie besitzt, sich auflehnen und empören gegen das Joch, welches die Willkür ihm auferlegt" (Indiana, K. XXVI. S. 257). Und wenn eine Märtyrin des Ehejoches noch Zweifel haben sollte, ihre Energie zu zeigen, so kommt „Lelia" und demonstirt ihr alle Gründe weg, die sie daran hindern könnten. Tugend? „Tugend besteht darin, der Schande zu trotzen!" Ehre? „Ehre ist eine pure sociale Eitelkeit!" Nur nicht sich lächerlich gemacht; denn „lächerlich sein, ist schlimmer als ehrlos sein" (Lelia, K. XXXIV. S. 167, 170). „Den Unterschied zwischen Gut und Böse haben wir geschaffen." „Der Geist des Guten wie des Bösen ist ein einziger Geist, es ist Gott." „Und auch, was soll uns Gott, der in seiner Glorie und seiner Taubheit unnahbar thront?" (Lelia, K. III. S. 18.) Gibt es überhaupt einen Gott? „Ich diene nicht eurem Gott. Euer Gott ist der Gott der Männer, er ist der König, der Gründer, die Stütze eures Geschlechtes . . . . Der Eure hat Alles für euch gemacht, der Meinige hat alle Gattungen, die einen

für die andern gemacht. Die Religion, die ihr (Männer) erfunden, ich stoße sie von mir, eure ganze Moral, all' eure Principien sind einzig und allein das Interesse eurer Gesellschaft, das ihr zum Gesetz erhoben und von Gott hergeleitet habt, wie eure Priester die Riten des Cultus erfunden, um ihre Macht und ihren Reichthum über die Nationen zu behaupten" (Indiana, K. XXIII. 232) u. s. w. u. s. w. Fassen wir diesen Wust von Abscheulichkeiten und Gotteslästerungen in zwei Worten zusammen: „Das Weib muß lieben", und die „jetzigen Gesellschaftsverhältnisse erlauben ihm nicht, es nach seinem inneren Herzenstrieb zu thun, also, zeige das Weib seine Energie, und durchbreche, wenn es sich zufällig beengt findet, die Schranken der ungerechten Gesellschaftsordnung". Auf diesen beiden Rädern, die bis an die Achse im Koth stecken, kutschirt die Sand'sche Muse mit glänzendlackirter Staatscarosse, und der hohe und niedere Pöbel umschwirrt den Siegeswagen der Immoralität mit Händeklatschen und frenetischen Evvivas. — Armes Frankreich, armes neunzehntes Jahrhundert der Freiheit und des Lichtes!

Man sollte glauben, es sei des Wahnwitzes genug in den oben angeführten Sätzen, aber nein. In „Lelia" [1], dem traurigsten und verrücktesten Denkmal der verirrten Schriftstellerin und ihrer Zeit, geht G. Sand weiter, sie stellt sich die Frage des Glückes viel kecker und unumwundener, indem sie das Fleisch förmlich zur Gottheit erhebt. „Darauf habe ich mein Anrecht an das Glück beschränkt, das Wirkliche zu genießen; diesen Genuß nicht zu verschmähen, ist meine Tugend, mit ihm mich zu begnügen, meine Weisheit. Anakreon hat meine Liturgie geschrieben, das Alterthum ist mein Vorbild, Griechenlands nackte Göttinnen sind meine Gottheit .... Als Heilmittel gegen die Verzweif-

[1] Die Verfasserin schämte sich selbst in späteren Zeiten dieses Romans und meint, er sei ihr durch ihre damalige schwüle chaotische Stimmung abgerungen worden. Sie wollte durch Lelia zeigen, wie „ein Frauenphantom, welches umsonst im Herzen der Mitmenschen die Liebe gesucht hat, sich in die Wüste zurückzieht, um dort die Liebe zu träumen, von der die hl. Theresia entbrannt war". Außer der gemeinen Blasphemie, den Namen einer großen Heiligen durch Zusammenstellung mit dem Hirngespinnst einer überreizten Phantasie zu entweihen, ist in diesem Programm nur ein einziges wahres Wort, nämlich die Bezeichnung „Frauenphantom" für Lelia. Denn die Titelheldin ist in der That weder eine Persönlichkeit, noch ein Typus, noch ein Charakter, sondern ein geschlechts- und wahrheitsloses Wesen, eine reine Grille, wie denn auch der ganze Roman weder Erzählung, noch Schilderung, noch Abhandlung ist, sondern ein wahres Chaos von ranzigem Gefühle, scheelen Ideen und stuckartigen Bildern, ein ganzer wüster Sündenjammer.

lung habe ich die Religion der Lust (la religion du plaisir) . . . . und als Preis meines Kampfes habe ich die Lust." Da aber dieses Präservativ nicht immer Stich hält, so kommt die Verzweiflung und der Selbstmord. Stenio nimmt folgerdermaßen Abschied von Gott und dem Leben: „Du, unbekannte Macht, die ich kindlich ehemals angebetet, geheimnißvoller Meister unserer erbärmlichen Geschicke, den ich noch anerkenne, aber vor dem ich nicht mehr niederkniee: wenn es meine Pflicht ist, meine Kniee vor dir zu beugen und dir zu danken für dieses bittere Leben, so thue mir jetzt deine Gegenwart kund, und laß mich wenigstens hoffen, von dir gehört zu werden! Aber was habe ich zu hoffen oder zu fürchten? Was bin ich denn, um deinen Zorn zu erregen oder deine Liebe zu verdienen? Was that ich hienieden Gutes oder Böses? Ich habe der Organisation gehorcht, die mir gegeben ward, ich habe die wirklichen Dinge erschöpft, ich habe nach den unmöglichen gestrebt, ich habe meine Menschenpflicht erfüllt! Habe ich mein Ziel um einige Tage zu frühe erreicht, was kümmert's dich? Wenn ich die Leuchte meines Verstandes durch den Mißbrauch der Lüste ausgelöscht habe, was kümmert's die Welt, ob Stenio dem Gedächtniß der Menschen hundert Verse mehr oder weniger hinterläßt? Bist du ein rachsüchtiger, zorniger Herr, so wird das Leben keine Zuflucht bieten, und was ich auch thue, den Strafen der anderen Welt werde ich nicht entgehen; bist du aber gerecht und gut, so wirst du mich in deinen Schooß aufnehmen und mich heilen von den Leiden, die ich erduldet habe. — Bist du aber nicht — o, so bin ich mir selbst mein Gott und Herr, und ich kann den Tempel und das Götterbild zertrümmern!"

So wäre also die Selbstmords-Theorie in emphatische Syllogismen gebracht. Später freilich wird zu der Erlaubtheit des Selbstzerstörens noch die Nützlichkeit und dann gar die Größe in Erwägung gezogen werden, so z. B. in „Jacques". „Wenn das Leben eines Menschen einigen anderen schädlich ist, wenn es ihm selbst zur Last und Allen unnütz ist, so ist der Selbstmord ein legitimer Act, den der Mensch vollziehen kann, wenn auch nicht ohne Klage um ein verfehltes Leben, so doch ohne Gewissensbiß um ein verkürztes Leben . . . . Ich sterbe traurig, traurig wie Einer, der zu allem Trost nur eine schwache Hoffnung auf den Himmel hat. Ich werde auf den Gipfel der Gletscher steigen, werde dort beten von Herzensgrund, vielleicht wird der Glaube und die Begeisterung auf mich herabsteigen in jener feierlichen Stunde, wann ich mich lostrenne von den Menschen und dem Leben, mich hinab-

stürze in den Abgrund und die Hände emporhebe zum Himmel, schreiend mit Andachtsgluth: O Gerechtigkeit, Gerechtigkeit Gottes" (Jacques Bd. 2, Brief 56 u. 57).

Ein halbwegs vernünftiger Mensch sollte es kaum für möglich halten, daß dergleichen Ausbrüche glänzenden Wahnsinnes in einer geordneten Gesellschaft möglich seien, man wird derlei Gerede für Grillen eines mißmuthigen Dichters halten, die eben keinerlei ethische Tragweite haben. Aber man täusche sich nicht. Sand war nicht die einzige Verkünderin des Selbstmordes: Romane, Feuilletons, Theater, Malereien beeiferten sich um die Wette, einen Stein zum Tempel der Gottheit „Selbstvernichtung" herbeizubringen. Und das schwache Geschlecht jener Zeit, das auf jeden anderen Ruhm verzichten mußte, glaubte durch einen recht theatralisch in's Werk gesetzten Selbstmord zu derselben Berühmtheit zu gelangen, wie sie den Helden der Romane zu Theil geworden war. Es fehlt nicht an Beispielen von jungen Leuten, die in Prosa oder längst vorhergeschriebenen Versen feierlich vom Leben und der undankbaren Welt Abschied nehmen, oder gar ein Postscriptum für die Zeitungscorrespondenten hinterlassen, um diese aus bester Quelle über Zweck, Art und Verlauf der Heldenthat zu unterrichten. Bei einer der zahlreichen Aufführungen des „Chatterton" kam sogar ein lebensmüder Mensch in das Theater, um sich in Gegenwart des gefüllten Hauses in demselben Augenblicke den Todesstoß zu geben, wo auf dem Theater der Held den Giftbecher nehmen würde. So übersetzt kleinliche Eitelkeit und kindischer Wahnwitz in blutigen Thaten das poetische Wort der Romanschreiber und Theaterdichter.

Man staunt und glaubt seinen Augen nicht trauen zu dürfen, wenn man nach solchen Betrachtungen in einer deutschen Zeitschrift [1], die keineswegs in schlechtem Rufe steht, folgende Zeilen liest:

„Wie verhält es sich mit der angeblich so furchtbaren Unsittlichkeit der Sand'schen Werke? Der verderbliche Einfluß derselben — wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann — ist sehr übertrieben worden. Sie können gar nicht unmoralisch genannt werden. Manches in ihnen kann die Seele peinigen und verblüffen, aber nichts kann sie erniedrigen oder verderben. Hier und da finden sich unästhetische Flecken, anstößige widerliche Episoden, allein nach Gesammthaltung und allgemeiner Tendenz ist ihr Talent ein keusches, denn es bleibt immer auf

[1] Unsere Zeit. Jahrg. 1876. Zweite Hälfte S. 533 f.

einer bedeutenden Höhe und beruht auf tiefem Gefühl, aufrichtigem Streben nach Wahrheit, echtem idealistischem Sinne, auf Gedankengröße und festem Glauben, wenn auch nicht auf dem Glauben an das positive Christenthum. (!) . . . . Mit ihren Collegen verglichen ist sie (Sand) überhaupt die personificirte Sittlichkeit (!), am allerwenigsten — wir glauben dieß bereits nachgewiesen zu haben — ist sie in Bezug auf Fragen der Ehe unmoralisch, und es wäre lächerlich, ihr St. Simonismus vorzuwerfen. Wohl sind die Wärme ihrer Sprache, ihr Fatalismus und ihre Neigung, die Gesellschaft für mehr als billig verantwortlich zu machen, nicht sehr puritanisch (?), aber der hohe Werth, den sie auf Reinheit legt, und die Erhabenheit des Maßstabes, an dem sie den Werth der Liebe prüft, können jene Nachtheile weitaus aufwiegen; für eine Französin ist ihr Standpunkt ein unerhört musterhafter. . . . . Wer sonstwie die von der Sand geschilderten Versuchungen als leicht möglich kennt, der wird aus der Lectüre Sands sogar Seelenstärkung schöpfen können; selbst auf Leser, die mit ihr nicht in allen Punkten übereinstimmen, kann sie einen wohlthätigen geistigen Einfluß ausüben . . . Viel mehr Seelen hat sie erhoben, getröstet, zum guten Nachdenken und edeln Streben veranlaßt. Daher hat sie ein gewisses Recht, moralisch in einem höheren Sinne genannt zu werden; dieß schon deßhalb, weil sie Alles ernst behandelt und nur Überzeugungen vorbringt" (!).

Armes Deutschland, das gezwungen sein sollte, aus ähnlichen Aufsätzen und Auslassungen über ausländische Literaturerzeugnisse sich sein Urtheil zu bilden!

George Sand war mit all' den scandalösen Romanen und Kritiken dieser Romane über Nacht berühmt geworden, und mit dem Ruhme kam das Gold. Sie konnte jetzt eine Wohnung miethen, die einer so berühmten Frau würdig war, und wenngleich die Noth fortan keinen Grund mehr bieten konnte, immer noch Männerkleider zu tragen, so war nun doch einmal die Gewohnheit angenommen, und man konnte ja zur Abwechslung etwas reichere und elegantere Stoffe wählen, in Gesellschaften eine feinere Cigarre rauchen und ausgesuchtere Weine trinken. Die Gesellschaften fehlten in der That nicht, die Zeitungscelebritäten, die Theatervirtuosen, Musikgenies und Malerphönixe, das Alles stritt sich um die Ehre, in den Junggesellensalon der geistreichen Dame aufgenommen zu werden. Bei manchen dieser Clienten blickte freilich auch die Nebenabsicht durch, von den „unermeßlichen Honoraren der Frau

Baronin" ein Almosen zur Unterstützung der armen Künstler zu gewinnen. Es ist ein tragikomisches Bild, welches uns Sands Memoiren über diese höhere Zigeunerbettelei in Paris entwerfen. „Es sind vorgeblich alte, in's Elend gerathene Künstler, die mit eigenhändigen Unterschriften von Thüre zu Thüre gehen, oder Handwerker ohne Beschäftigung, Mütter, die ihr letztes Kleinod für ihre Kinder auf den mont de piété trugen, kranke Schauspieler, verlegerlose Dichter, — vorgebliche Wohlthätigkeitsdamen. Auch vorgebliche Missionäre und Priester finden sich ein. Im Grunde aber ist es ein Haufen ehrloser Landstreicher, dem Bagno entweder entlaufen oder auf dem Wege dahin begriffen. Die ehrenwerthesten darunter sind alte Einfaltspinsel, die durch Eitelkeit, Dummheit und zuletzt durch den Trunk wirklich in's Elend gerathen sind. Sie umschwärmen, überwachen den gutherzigen Künstler, wissen genau die Zeit, wann er aus- und eingeht, oder sein Honorar empfängt, und wehe ihm — wenn er sich einmal fangen läßt!"

Ob es die Befriedigung dieser geschilderten Bettler einzig und allein war, welche eine so berühmte, so gutbezahlte Schriftstellerin bisweilen zu Klagen über Geldnoth und Geldbedürfniß zwangen? Eine Dichterin, die in 20 Jahren für ihre Romane 800,000 Franken erhielt, also bloß durch ihre Feder jährlich 40,000 Franken gewann, hat folgende Zeilen geschrieben: „Wenn die Stunden gezählt sind, wenn der Gläubiger an der Thüre steht, wenn ein Kind, das ohne Abendessen zu Bette ging, den Künstler an die Nothwendigkeit erinnert, vor Tagesanbruch fertig zu sein — so versichere ich dich, er hat, und wäre sein Talent noch so gering, eine große Demüthigung vor sich selbst zu erdulden. Die Tinte ist noch nicht trocken, da muß das Manuscript abgeliefert werden, ohne durchgesehen, ohne verbessert zu sein!" Man ist versucht, diese Stelle in irgend einem Romane oder im Munde eines hungrigen Dichters zu finden, aber leider steht sie in einem Briefe G. Sands an ihren Anwalt Michel de Bourges (Evérard), einem Manne, dem die Schriftstellerin aus mehr als einem Grunde die unverblümte Wahrheit sagen konnte und wollte [1].

---

[1] Es ist nichts häufiger, als in den französischen Romanen, Gedichten und Zeitungstiraden einer gewissen Partei die bittersten Klagen gegen Gott und die Gesellschaft zu lesen, welche nach der Meinung jener edlen Schriftsteller die Kunst und die wahre Tugend brodlos stellten. Dadurch wird dann das Volk für den Autor eingenommen; es glaubt, mit einem Manne zu thun zu haben, der es ehrlich mit der Volkshebung meint, und der darum so wahr sei in seiner Schilderung des Elendes

Was jeden Leser bei den angeführten Worten am tiefsten berühren muß, ist die Erwähnung des Kindes, der so schuldlos unglücklichen kleinen Solange. Ein Mädchen inmitten solchen Treibens ihrer Mutter! Es schneidet einem durch das Herz, wenn man in einem Briefe Sands liest, in welchem Tone dieses Kind mit seiner Mutter redet . . . „Sei nur ruhig, meine George, wenn ich Königin werde, sollst du den ganzen Montblanc haben!“ Also „meine George“ darf sich ein Kind ihrer Mutter gegenüber erlauben, und eine Mutter erzählt das mit Stolz einem ihrer zahlreichen Freunde.

Bevor wir zu den weiteren unsäglich traurigen Schicksalen der Frau übergehen, möge noch eine andere Stelle desselben Briefes hier einen Platz finden. Es ist ein wahrhaftiges, vielleicht unbewußtes und deßhalb nur um so werthvolleres Selbstbekenntniß.

„Der wahre Ruhm,“ schreibt Sand, „hat meine Mühen nicht gekrönt, weil ich nicht immer mein Gewissen meiner Einbildung gegenübergestellt habe. Gezwungen, Gold zu verdienen, habe ich meine Phantasie zu stark erhitzt, um nur zu schaffen, ohne mich um den Beistand der Vernunft zu kümmern. Ich habe meiner Muse Gewalt angethan (violé), wenn sie nicht nachgeben wollte. Sie hat sich dafür durch kalte Liebkosungen und finstere Enthüllungen gerächt; anstatt mir entgegenzukommen lächelnd und rosenbekränzt, nahte sie bleich, bitter, entrüstet; sie dictirte mir nur traurige, bittere Seiten, und gefiel sich darin, mit Härte und Verzweiflung alle edlen Regungen meiner Seele erstarren zu machen. Es ist der Brod-

---

in den unteren Gesellschaftsschichten, weil er das Elend selbst empfindet. Aber auch darin täuscht sich das gute Volk wieder. Um von vielen andern nur ein Beispiel zu erwähnen, erinnern wir an Eugen Sue. Um den Jammer des armen Volkes zu beschreiben, nimmt der Biograph des „Ewigen Juden“ vom Präsentirteller, einem Kunstwerke Froment Meurice’, seine parfümirten Glacéhandschuhe, deren Rechnung sich im Monat auf 100 Ecus beläuft, tunkt seine Feder in das berühmte Tintenfaß von 11,000 Franken und ergeht sich dann auf seinem Velin in gallusbitteren Klagen und glühenden Brandrufen gegen die Geldaristokratie, die Kapitaltyrannen, die verkommenen Adelssprößlinge, die erbschleichenden Jesuiten &c. Und wenn ein Proletarier es wagen würde, seinen Fuß auf die indischen Teppiche des Romanpaschas zu setzen, oder mit seinem Athem die duftberauschte Luft des Dichterpalastes zu verpesten, so würde ihn der liebenswürdige Volksfreund von seinem fürstlich livréeirten Groom hinauspeitschen, oder von den Hunden, die ihm Lord Chesterfield geschenkt, hinaushetzen lassen. Das Sümmchen von anderthalb Millionen für zehnmal 14 Bände Romane von den sieben Hauptsünden erlaubt wohl einen fürstlichen Luxus und gestattet auch hinreichend Muße und Gelegenheit, über das Elend der Armuth zu klagen.

mangel, der mich krank und spleenisch (splénétique) gemacht, der Schmerz, mich zu einem beständigen geistigen Selbstmord verdammt zu wissen, machte mich herb und skeptisch" (Brief an Everard 1835).

Also die große Künstlerin Sand hat wie Eugen Sue, wie Soulié, wie Balzac, wie Dumas, wie so viele Andere für den Buchhändler gearbeitet, Sand hat nach der Zeile geschrieben, wie ein Weber nach der Elle mißt, darnach ihre Themata gewählt und ihre Verwicklungen in die Länge gezogen, — Sand hat also auch wie tausend kleine Lohnschreiber den literarischen Akrobaten gespielt, — Sand hat in ihren Schöpfungen das Gewissen ihrer Einbildung nicht gegenübergestellt, die Muse gezwungen und sich um den Beistand der Vernunft nicht gekümmert. Es fehlt zu dieser treffenden Selbstkritik nur noch die nöthige Dosis des persönlichen Sinnenrausches und ein guter Theil anfangs geheuchelter, später aufrichtiger Gottlosigkeit.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Die kirchliche Sendung (Missio canonica).

Eine kirchenrechtliche Abhandlung.

„Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehrend, Alles zu halten, was ich euch befohlen habe" (Joh. 20. Matth. 28).

In diesen Worten ist die erhabene göttliche Sendung ausgesprochen, mit welcher Christus der Herr die Apostel und ihre Nachfolger als Fürsten der Kirche betraute; sie ist eine Theilnahme an jener erhabenen Sendung, welche dem Sohne Gottes in seiner menschlichen Natur vom ewigen Vater geworden war. In diesen Worten ist auch der Grund und die Ausdehnung der Sendung ausgesprochen, welche, von den kirchlichen Würdenträgern ausgehend, auf diejenigen übergeleitet wird, die zur Beihilfe in der Führung der kirchlichen Angelegenheiten und zur Fortsetzung des Gotteswerkes herangezogen werden. Diese von Seiten

der Kirche, d. h. der kirchlichen Oberen, erfolgte Sendung, welche mit dem Worte „kirchliche oder kanonische Mission" bezeichnet wird, ist somit eine Berufung zur Theilnahme an jener göttlichen Mission, welche der Kirche selbst zu Theil geworden ist.

Das Wort „Sendung" kann wohl für jeden Auftrag gebraucht werden, welchen Jemand von einem Andern entgegennimmt, sei es auch nur auf dessen Wunsch hin; alsdann mag die Abhängigkeit des Gesendeten vom Entsender völlig verschwinden oder doch ganz in den Hintergrund treten. Nach allgemeinem Brauch jedoch hat sich der Sinn des Wortes Sendung dahin beschränkt, daß es wesentlich ein Abhängigkeitsverhältniß des Entsendeten ausdrückt, so zwar, daß der höhere Wille des Entsenders das belebende Princip der Macht und Befugniß des Entsendeten ausmacht. Mit dem Aufhören oder Zurückziehen jenes Willens erlischt auch diese Befugniß. Durch solche Sendung geschieht es, daß der Träger einer öffentlichen Gewalt, welcher durch sich nicht bis in die äußersten Verzweigungen die einzelnen Gegenstände des Gemeinwohles besorgen kann, sich gleichsam Organe angliedert, durch die er ausführt, was seiner persönlichen unmittelbaren Thätigkeit unerreichbar ist. So z. B. bewirkt die legitime Sendung von Seiten der höchsten Staatsgewalt, und nur diese legitime Sendung, daß die verschiedenen Staatsbeamten, vom höchsten Botschafter und den verschiedenen Ministern angefangen bis zum geringsten Staatsdiener, ihres Amtes rechtlich und giltig walten können. Und wenn etwa nicht für Alle die letzte Berufung zum Amte und die Übertragung der amtlichen Befugniß vom Souverän auszugehen scheint, sondern vom Volke, von der Gemeinde oder deren Vertretern, so kann das nur daher rühren, weil die höchste Gewalt in ihrem vollen Umfange nicht bei dem Einen Staatsoberhaupte ruht, sondern eine Abzweigung derselben oder eine Theilung unter mehrere Träger stattgefunden hat.

Die legitime Sendung führt alle durch sie Berufenen vom Höchsten bis zum Niedersten in den Organismus des regierenden Theiles der Gesellschaft ein, und verleiht ihnen so einen Vorzug vor dem übrigen größeren Theile derselben. Die Würde aber, mit welcher die desfallsige Sendung den Beamten bekleidet, ist unstreitig um so größer, eine je höhere Bedeutung derjenige hat, von welchem die Sendung ausgeht, und einer je höheren Ordnung das Ziel angehört, auf dessen Erreichung die in der Sendung sich kundgebende Auctorität hinsteuert.

Sowie es nun eine staatliche Sendung gibt, welche zu den Amts-

verrichtungen der verschiedenen Staatsämter autorisirt und diesen verschiedenen Ämtern Existenz verleiht, so gibt es auch eine kirchliche oder kanonische Sendung, welcher die verschiedenen kirchlichen Ämter ihr Dasein und ihre Fortdauer verdanken. Auch in der Kirche muß von der Machtfülle des obersten Trägers der geistigen Gewalt in zahllosen Verzweigungen ein größerer oder geringerer Theil kirchlicher Befugniß auf die verschiedenen Grade der Hierarchie oder deren Mithelfer hinüberfließen, damit nach menschlicher Weise die kirchliche Macht bethätigt und ihr Zweck überall wirksam werden kann. Alle nun, welche in noch so bescheidener Weise in den Organismus der Kirche eingefügt sind, um thätig mitzuhelfen zum Ausbau des Reiches Christi, nehmen Theil an der Würde, welche der regierenden Kirche, als dem beständig dauernden Organe des menschgewordenen Sohnes Gottes, innewohnt. Diese Würde auch des niedrigsten Grades kirchlicher Sendung muß in's Auge gefaßt werden, soll die Größe des Vergehens einigermaßen anerkannt werden, welches in der Verletzung dieser kirchlichen Sendung liegt. Die Bedeutsamkeit eines desfallsigen näheren Einblicks rechtfertigt ein weiteres Eingehen in den Ursprung, den Zweck und die Ausdehnung der kirchlichen Sendung.

I.

Der Ursprung und die Lebenswurzel der kirchlichen Sendung des Einzelnen liegt, wie schon oben gesagt wurde, in der göttlichen Sendung, welche Christus auf die Kirche übertrug. Irgend welche kirchliche Gewalt, und zwar eine Gewalt höherer Rangordnung, als die weltliche oder bürgerliche ist, anerkennen alle christlichen Confessionen, welche in Christus noch den Sohn Gottes sehen und die Religion nicht als eine leere Maske gebrauchen. Ohne irgend welche Gewalt und Auctorität kann von keiner, also auch nicht von einer religiösen, Gesellschaft oder Gemeinde die Rede sein. Allein in unbegreiflichem Widerspruche mit der ganzen geschichtlichen Tradition, mit den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und, wir dürfen hinzufügen, mit den Forderungen der Vernunft verlegen die akatholischen Confessionen den Schwerpunkt der religiösen Auctorität in die menschliche Willkür und die Laune der Menge. Ihnen ist Christus selbst nur insofern der Ursprung der kirchlichen Gewalt, als es nicht seinem Willen widerspreche, auch wohl eher seinem Wunsche entspreche, daß die Menschen selber eine religiöse Auctorität über sich setzten, die sie dann auch nach Gutdünken

wieder zu entthronen und zu wechseln das Recht hätten. Die Würde einer kirchlichen Sendung nach Auffassung der akatholischen Religionsgesellschaften, selbst wenn wir sie als legitim und berechtigt gelten lassen wollten, kann darum nie über das Niveau einer durchaus bloß menschlichen Sendung hinausreichen. Diese Auffassung erweist sich aber von vornherein als unbefriedigend, zumal im Hinblick auf die unläugbare Thatsache, daß der Erlöser von seiner Kirche redet, sich selber deren Ausbau zuschreibt. Wie ließe sich aber hiermit vereinigen, daß der Herr bloß die Idee einer Kirche gefaßt, die Ausführung dieser Idee aber in stets mehr oder minder mangelhafter Weise dem Gutdünken der Menschen überlassen habe? Wer die Idee eines Hauses ausdenkt, der baut darum noch nicht ein Haus, sonst könnte gar rasch und wohlfeil ein Baumeister der etwa übernommenen Verpflichtung zur Herstellung eines Gebäudes nachkommen. Ganz anders denkt und lehrt die katholische Kirche von ihrem göttlichen Stifter und Erbauer. Nur derjenige darf sich in Wahrheit die Aufführung des geistigen Baues einer Gesellschaft zuschreiben, der die wesentlichen Bestandtheile des socialen Gefüges hergestellt hat. Dahin rechnet außer der Zweckbestimmung der Gesellschaft vor Allem die in Wirklichkeit existirende Gewalt oder Auctorität, sodann die wirkliche Ansammlung Solcher, welche dem gesteckten Zwecke zustreben und der aufgestellten Auctorität unterworfen sind. Gesammelt hat Christus der Herr gläubige Anhänger durch sein eigenes Wort, durch den strengen Befehl, den er durch den Mund seiner Jünger Allen verkünden ließ, und durch seine Gnade, mit welcher er die Herzen der Menschen an sich zu ziehen weiß. Noch deutlicher und klarer aber wo möglich hat Christus unmittelbar eine höhere Gewalt geschaffen, welche alle Gläubigen zu Einem Reiche vereinen und sie dem beabsichtigten Ziele zuführen soll. Christus selbst gab in feierlicher Weise seinen Aposteln die Macht: „Was immer ihr binden werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein; und was ihr lösen werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gelöset sein;" zu Petrus sprach er die bedeutungsvollen Worte: „Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben" und: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe." Die zeitweiligen Träger dieser Gewalt, Petrus und seine Mitapostel, sollten nicht beständig bleiben; die Gewalt selber aber sollte dauern von Jahrhundert zu Jahrhundert, sie sollte sich vererben bis zum Ende der Zeiten, weil dann erst die Kirche ihre Thätigkeit als Heilsanstalt beschließen wird.

Jede auch jetzt noch durch kirchliche Sendung mitgetheilte kirchliche Befugniß ist nur eine Weiterleitung dieser von Christus selbst gegebenen Macht. Darum ist auch jede, selbst die bis in ihre letzten Abzweigungen gespaltene Theilnahme am kirchlichen Amte von dieser göttlichen Urheberschaft geadelt, weit mehr, als irgend eine rein weltliche Machtbefugniß. Denn wenn es auch wahr ist, daß jede Macht eines Menschen über den andern, jedes Recht und jede Befugniß schließlich auf Gottes heiligen Willen zurückgeführt werden muß; so ist es doch nur der im Schöpferact stillschweigend ausgesprochene, durch die menschliche Vernunft herauszulesende göttliche Wille, welcher der außerkirchlichen Gewalt das Leben gibt. Hier haben wir ein mittelbares und entferntes Eingreifen Gottes, dort ein unmittelbares und nächstes. Wer die Kirchengewalt und die Ordnung der kirchlichen Sendung verletzt, verletzt ein durch eigenen Ausspruch des Gottmenschen begründetes und geadeltes Recht.

Klarer noch tritt diese Hoheit der kirchlichen Gewalt in's Licht, wenn wir auf ihren Zweck hinschauen, einen Zweck, der nur durch die unmittelbare und freigebigste Anordnung Gottes den Menschen gestellt und in ihnen verwirklicht werden kann. Es ist die Auswirkung des ewigen Heiles der Völker ein um so nothwendigeres Ziel, als es außer diesem Heile nur ewige Verdammniß gibt; ein um so erhabeneres Ziel, als es die Ansprüche und die Fassungskraft jedes bloßen Geschöpfes übersteigt; ein um so theureres Ziel, als es durch die Mühen, Arbeiten und Leiden eines Gottmenschen erkauft ist. Um dieses wahrhaft göttliche Ziel in der Vollendung der ewigen Seligkeit für jeden Einzelnen, welcher ernstlich will, zu ermöglichen und zu fördern, hat die kirchliche Gewalt als gottgegebenen Wirkungskreis die Erhaltung und Verbreitung des wahren Glaubens, die Belehrung der Einzelnen und der Völker, die Aussöhnung mit Gott, die Heiligung durch die von Christus hinterlassenen Sacramente, die Sorge für den christlichen Cult, das öffentliche religiöse Leben, die Pflege der christlichen Liebe und Barmherzigkeit u. s. w. Alles das hat die segenspendende Hand der Kirche zu ordnen, und Jeder, der auch nur als letztes Glied hiezu mitwirkt, wird durch seine Thätigkeit und Befugniß mit hineingezogen in die Weihe, welche das erhabene Ziel der Kirche in seinem ganzen Umfange adelt. Wer aber unbefugt eine kirchliche Macht sich anmaßt und die kirchliche Sendung verletzt, der vergreift sich an diesem über alles Irdische unendlich erhabenen Ziele, und verschiebt, so viel an ihm ist, für Andere dessen Erreichbarkeit. Mögen ungläubige Gegner es „Anmaßun-

gen und göttliche Prätensionen" nennen, die Anklage auf göttliche Prätensionen wurde auch gegen Christus den Herrn von Kaiphas und seinen Gesinnungsgenossen erhoben; diese nach Aussage des heuchlerischen jüdischen Priesters göttlichen Prätensionen wurden für den Heiland der Anklagepunkt auf Leben und Tod und der Grund der Verurtheilung. Waren es deßhalb in der That Prätensionen? Blieben deßhalb die Ankläger frei von dem entsetzlichen Verbrechen des Gottesmordes? Ob es ungläubigen Gegnern gelegen ist, daß die Kirche mit ihren, wie sie es nennen, überspannten Anmaßungen auftritt, darauf kommt es nicht an, sondern einzig darauf, ob sie dieses ihr Auftreten als ihr heiligstes Recht beweist. Wer gegen die für vernünftig Nachdenkende zwingenden Beweise seinen Verstand absperrt, der bescheidet sich mit dem unseligen Loose der ungläubigen Juden, denen nur immer dickere Finsterniß und tiefere Verstockung übrig blieb, gemäß der Drohung des Propheten: „Blende, Herr, das Herz dieses Volkes, daß es sehend doch nicht sehe, und höre, ohne es zu verstehen."

Endlich kommt bei Beurtheilung der kirchlichen Sendung und ihrer hohen Bedeutung noch ihre Ausdehnung in Betracht. Daher müssen wir uns den Gegenstand vergegenwärtigen, dessen Besorgung von derselben abhängig ist, und die verschiedenen kirchlichen Ämter, welche von einer kirchlichen Sendung bedingt sind. In letzterer Hinsicht ist die Antwort kurz die, daß alle kirchlichen Ämter von der legitimen Sendung ihren Bestand haben; nur vom obersten, dem päpstlichen, Hirtenamte wäre der Ausdruck „kirchliche Sendung" nicht correct. Bezüglich des Gegenstandes aber ist die kirchliche oder kanonische Sendung nothwendig für alle diejenigen Handlungen, welche der Kirche überwiesen sind, wenigstens für deren erlaubte Vollziehung, und auch für den giltigen Vollzug, wenn es sich um Functionen handelt, die in das Rechtsgebiet eingreifen.

Die Unterscheidung zwischen ungiltiger und bloß unerlaubter Ausübung kirchlicher Functionen steht in Zusammenhang mit der Unterscheidung einer doppelten Gewalt, welche der Kirche von Christus übergeben und welche von da ab durch die Reihe der Jahrhunderte auf dem Wege der Übertragung oder Mittheilung fortgepflanzt wurde, nämlich der Weihegewalt und der Jurisdictions- oder Regierungsgewalt. Demgemäß spricht man von einer Hierarchie der Weihe und einer Hierarchie der Jurisdiction, wenngleich regelmäßig in denselben Trägern beide Gewalten sich vereinen [1].

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. VI. S. 53.

Die Weihegewalt beruht auf einem übernatürlichen, unverlierbaren Charakter, welcher seinen Träger zum göttlichen Werkzeuge macht, das Christus der Herr nach seinem, ein- für allemal erklärten Willen zur übernatürlichen Heiligung der Seelen durch Vollziehung und Spendung der Sacramente gebraucht. Christus nämlich hat sich durch specielle Weihe die Geweihten so angeeignet, daß sie und nur sie die Lebensadern sind, durch welche er als Haupt das sacramentale Gnadenleben an die einzelnen Glieder seines mystischen Leibes mittheilt und in ihnen thätig erhält. Diese übernatürliche Lebensthätigkeit und Gnadenmittheilung geschieht zwar in der Kirche, aber sie geschieht unmittelbar durch Christus, oder vielmehr durch unmittelbaren Zusammenhang mit Christus. Sobald daher durch giltige Weihe Christo dem Herrn diese Organe unwiderruflich gleichsam angegliedert sind, hängt es nicht mehr von der Kirche ab, die giltige Thätigkeit derselben zu unterbinden. Betreffs der Giltigkeit ist von keiner Unterordnung des Einen unter den Andern mehr die Rede, weil Alle Christus unmittelbar unterstehen. Wo von eigentlicher Weihegewalt die Rede ist, haben wir vorzüglich zwei Stufen, die des Priesters und die des Bischofs. Selbst der Papst steht bezüglich der Weihegewalt nicht höher als jeder andere Bischof, mag ein solcher auch nicht einmal eine Diöcese zu leiten, oder gar sich von der Kirche losgetrennt haben. Wohl aber untersteht die erlaubte und würdige Weise der Ausübung der Weihegewalt den höher stehenden kirchlichen Oberen, und daher kann der heilbringenden Spendung und dem heilbringenden Empfang solcher Functionen freilich ein Hemmniß entgegengesetzt werden.

Eine andere Bewandtniß hat es mit der Jurisdictions- oder Regierungsgewalt. Diese constituirt die Kirche eigentlich zu einer wahren Gesellschaft, weßhalb sie auch nach Art jeder anderen Regierungsgewalt von Christus in seiner Kirche eingesetzt worden ist. Die Regierungsform, welche Christus wählte, ist im Grunde eine monarchische. Als das oberste sichtbare Haupt seiner Kirche setzte er Petrus und in ihm alle seine Nachfolger ein. Da aber diese Nachfolger erst nach dem Ableben des jedesmaligen Vorgängers durch Wahl bestimmt werden, und für sie ein höherer kirchlicher Oberer nicht vorhanden ist, so kann von einer kanonischen Sendung derselben nicht die Rede sein, sondern nur von kanonischer Wahl; die Kirche, d. h. irgend ein kirchlicher Amts- und Würdenträger, kann ja die päpstliche Gewalt Keinem übertragen. Auf legitime Wahl und darauf erfolgte Annahme hin ist es

Christus selbst, der diese höchste monarchische Gewalt seinem sichtbaren Stellvertreter verleiht. Für alle anderen kirchlichen Ämter aber ist ein Zurückgehen auf einen höheren kirchlichen Oberen möglich und zur Wahrung der Einheit nothwendig; hier wurzeln somit Amt und Gewalt in der kirchlichen Sendung, welche schließlich im Willen des höchsten kirchlichen Oberen, des Papstes, ihren Existenzgrund hat. Gerade wegen des Fortbestandes der Einheit, welche die Kirche in ihrer Ausbreitung wahren mußte, hatte der Herr aus allen Aposteln den Petrus gewählt und ihn mit der ganzen Machtfülle und mit der Obsorge für die ganze Kirche betraut. Im außerordentlichen Amte des Apostolates, das mit ihrer Person erlosch, waren die übrigen Apostel ihm gleich, aber als Inhaber des ordentlichen, stets fortzuvererbenden Amtes, als Haupt der Gesammtkirche, war er über die Andern gesetzt. In ihrem dauernden Amte mußten die Apostel sich Gehilfen und Nachfolger ersehen; aber nur durch die Unterordnung unter Petrus, der in seiner und seiner Nachfolger Person die Vollgewalt besaß, nur durch die Dazwischenkunft und Abhängigkeit von seinem und seiner Nachfolger Willen war es möglich, daß die Gehilfen der Mitapostel zur Theilnahme an der bischöflichen Gewalt gelangten. Sonst wäre nicht Ein Haupt, sondern viele Häupter, nicht Eine Kirche, sondern viele Kirchen, nicht Verbindung, sondern nur Trennung und Spaltung gewesen. Die Verbindung mit Petri Stuhl gibt den übrigen Hirten ihre Regierungsgewalt; die Bewahrung dieser Verbindung erhält sie. Abgeschnitten vom Centrum der Einheit würden sie wie getrennte Äste ohne Frucht und Lebensfähigkeit sein. Wer also dieses Band der Einheit zerschnitten hat, bei dem erlischt sofort die kirchliche Sendung. Er wäre Bischof, ja und nein. Bischöfliche Weihe mag er besitzen, bischöfliche Gewalt hat er so wenig, wie ein Rebell oder ein Theaterkönig königliche Gewalt besitzt.

Was von der Regierungsgewalt der Bischöfe gesagt ist, gilt selbstverständlich von jeder rechtlichen Befugniß des geringsten Kirchendieners. Es ist hier wohl überflüssig, zu bemerken, daß der Willensact des obersten Stellvertreters Christi, welcher als Existenzgrund aller anderen kirchlichen Befugniß bezeichnet wurde, nicht so aufzufassen ist, als ob die unmittelbare und ausdrückliche Willenserklärung desselben für jede Verleihung eines kirchlichen Amtes vonnöthen sei. Auch für die Staatsämter, deren Besetzung dem Monarchen zusteht, ist eine unmittelbare Berufung seitens desselben nicht erfordert. Der allgemeine Wille, mit welchem er die Handlungen der von ihm absteigenden Vorgesetzten innerhalb

des ihnen angewiesenen Wirkungskreises billigt und bestätigt, genügt dazu, daß deren Anordnungen, deren Ämterverleihungen schließlich auf ihm beruhen. Daß die Besetzung der untergeordneten kirchlichen Ämter in den einzelnen Diöcesen unmittelbar den betreffenden Bischöfen zustehe, ist so selbstverständlich und so mit dem bischöflichen Amte verbunden, daß der Papst solches nicht einmal allgemein abschaffen könnte. Aber selbst das darf uns gar nicht wundern, daß in den frühesten Zeiten die Besetzung vieler, ja wohl der meisten Bischofssitze ohne die unmittelbare Dazwischenkunft des Papstes geschah. Die einzelnen Patriarchalsitze hatten in Besetzung der ihnen unterstehenden bischöflichen Stühle eine sehr ausgedehnte und wenig abhängige Vollmacht — ganz entsprechend den Zeitverhältnissen, die den Verkehr mit dem obersten Hirten unendlich mehr erschweren, als dieß in unserer Zeit der Fall ist. Demnach steht das Alles in bester Ordnung und im Einklange mit dem eben Gesagten. Der Papst war es ja, in dessen oberster Vollmacht diese ausgedehnte Vollmacht der Einen und folglich auch die Berufung der Andern zur Theilnahme an der kirchlichen Gewalt wurzelte.

Wie weitreichend diese kirchliche Gewalt nun ihrem Gegenstande nach ist, muß zunächst nach dem von Christus gewollten Zwecke und nach dem Bedürfniß einer menschlichen Gesellschaft, welche zur Erreichung des ihr gesteckten Zieles menschlicher und auf Menschen berechneter Mittel bedarf, ermessen werden. Wir heben hier die Hauptgegenstände unter allgemeinen Gesichtspunkten hervor:

1. Die Kirche allein ist die legitime Lehrerin der Völker in Glaubens- und Sittenwahrheiten; sie allein also und Diejenigen, welche sie sendet, sind befugt, mit verpflichtender Kraft vor die Menschen hinzutreten und ihnen die Hinterlage des Glaubens unverfälscht zu übermitteln und zu erklären.

2. Die Kirche allein hat die Gnadenmittel erhalten, welche ihr göttlicher Stifter zum Wohle der Menschheit einsetzte. Nur Diejenigen also, welche von der Kirche gesendet sind, können berechtigt sein, die Gnadenmittel zu verwalten. Wer ohne kirchliche Sendung sich dessen vermißt, der mag, wenn er den erforderlichen Weihecharakter hat und in dieser Beziehung unwiderruflich an die Kirche gebunden ist, je nach Umständen einen giltigen Act setzen, aber dieser giltige Act ist für ihn ein verderbenschwerer Gottesraub, da er mit frevelnder Hand unberufen in das Heiligthum Gottes hineingreift. Giltig ist auch die goldene Münze, welche Räubergewalt sich aneignet, den wahren Rechts-

besitz oder das Eigenthum mehrt sie jedoch nicht, sondern häuft nur des Thäters Schuld.

3. Die Kirche allein hat die Vollmacht erhalten, das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen zu überwachen, Vorschriften mit Bezug auf das ewige Heil der ihr Untergebenen zu erlassen; sie allein, als die Repräsentantin Christi, ist der λειτουργός, durch dessen Hand die Culthandlung gehen muß, wenn sie von Gott wohlgefällig aufgenommen werden soll. Nur sie also und die von ihr Gesendeten mit Ausschluß aller weltlichen Macht haben zu bestimmen, was in Übung und Feier des Gottesdienstes nöthig und zuträglich ist.

4. Die Kirche allein ist befugt, über die nothwendigen und zweckdienlichen Mittel zu erkennen, welche ihre Existenz unter den Menschen und die Erfüllung ihrer hohen Aufgabe erfordert. Sie also und die durch kirchliche Sendung Beauftragten allein sind berechtigt, den erforderlichen zeitlichen Besitz zu verwalten, Anstalten zu schaffen, taugliche Diener zu erziehen, kurz die religiösen Angelegenheiten unter ihre Aufsicht zu nehmen. Wer im Gegensatz zu ihr, oder auch nur unabhängig von ihr und ihrer Sendung, diese Zwecke in die Hand nähme, der würde, so viel von ihm abhängt, Christi Reich spalten und sich auf einen usurpirten Thron zu setzen versuchen.

In all' die einzelnen Gegenstände, welche von der kirchlichen Sendung abhängig sind, brauchen wir hier nicht einzugehen. Nur den ersten Punkt heben wir zur weiteren Besprechung heraus: die Nothwendigkeit kirchlicher Sendung zur Ertheilung religiösen Unterrichtes.

II.

Wir wissen es, Stolz und Hochmuth haben von Anfang an den Menschen zu dem unseligen Versuch getrieben, sich von der leitenden Hand seines Schöpfers zu emancipiren. Gott ließ es zu, daß der Mensch seine Freiheit und Kraft erprobte, und die Geschichte bezeugt den furchtbaren Unsegen, der aus dieser Anmaßung des Geschöpfes erwuchs — eine Entwürdigung des Menschen so groß, daß auch die begabtesten Geister hinsichtlich der Erkenntniß Gottes und der religiösen Wahrheiten in den schmählichsten Irrthum versanken. Doch ganz in die Irre ließ Gott den Menschen nicht gehen. Nachdem er lange den Irrgängen desselben zugeschaut, nachdem der Mensch sattsam alle Phasen der tiefsten Unwissenheit, des widersinnigsten Irrthums und der schlimmsten Verkommenheit durchlaufen hatte, da öffnete der Herr als Denkmal seiner Erbar-

mung in der Fülle der Zeiten eine Erziehungs- und Lehranstalt, welche für immer, bis zum Ende der Welt, den rechten Weg der Wahrheit und des Lebens zeige und alle Völker und Individuen, die sich führen lassen wollten, zum glorreichen Ziele der seligen Unsterblichkeit geleite.

Als Lehrerin aller Völker schaute sie schon im prophetischen Blicke Isaias, da er sprach vom „Berge des Herrn und vom Hause Gottes auf dem Gipfel der Berge, erhaben über alle Hügel, zu dem die Nationen strömen würden, und die Masse der Völker, um sich unterweisen zu lassen in den Wegen des Herrn und um kennen zu lernen seine Pfade" (Is. 2). Diese Lehrerin schaut der Prophet mit Auctorität und Gewalt ausgerüstet; darum fügt er bei: „denn von Sion geht das Gesetz aus, und das Wort Gottes von Jerusalem". Also ein neues Gesetz, ein neuer Bund hebt mit jener Lehrerin der Völker an statt des Gesetzes, welches von Sinai ausging und nur zeitweilige Geltung hatte — ein Gesetz aber ohne Auctorität ist ein Widerspruch.

Die Erfüllung dessen, was der Prophet verkündete, findet jeder gläubige Leser klar in den heiligen Evangelien enthalten. Schon früher hatte der Erlöser, wohl nicht ohne Rücksicht auf obige Worte des Propheten, seine Kirche eine Stadt genannt, welche für Alle weithin sichtbar auf dem Berge liege; kurz vor seiner Auffahrt legte er die letzten nothwendigen Steine zum Aufbau dieser Gottesstadt, er hinterließ seinen Aposteln den feierlichen Auftrag, mit dem er sie an alle Völker und Nationen bis zum Ende der Tage dieser Welt entsandte. Um die Apostel und ihre Nachfolger zur Verkündigung der Wahrheit zu befähigen, verhieß er ihnen seinen Beistand; er verhieß ihn bis zum Ende der Welt, damit nicht etwa mit den gegenwärtigen Aposteln der Auftrag für erloschen gelten könnte. Um aber die Gewalt der Apostel und die Pflicht aller Menschen zu betonen, fügte er die drohenden Worte hinzu: „Wer (auf eure Verkündigung hin) nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Marc. 16).

In diesem Auftrage des Herrn haben wir die feierliche Mission der Kirche, ihr Lehramt über alle Menschen und über alle Völker auszuüben. Die Grenzen ihrer Machtbefugniß findet sie erst, wo Christus der Herr aufhört, als Welterlöser seine Macht ausüben zu können. Diese reicht aber bis zum letzten Menschen. „Lehret alle Völker, prediget jeder Creatur; mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden."

Kraft dieser Sendung sind der Kirche unabhängig von jeder anderen Macht weittragende Rechte wie auch weitgehende Pflichten zugefallen.

Sie hat kraft dieser göttlichen Sendung das Recht, Gehör zu fordern von Allen, vor alle Völker und Stände hinzutreten, und ihnen die Lehre des Heils zu verkündigen. Jede leichtfertige Zurückweisung ihrer Botschaft, jeder Zwang und jede Beschränkung, welche man ihr in der Ausübung ihrer Sendung anthun wollte, wäre eine Verletzung ihres Rechtes und eine Verletzung des Rechtes des Sohnes Gottes selber, welche er in nachdruckvollster Weise zu ahnden gedroht hat.

Die unbestreitbare Lehre der Theologen und Kanonisten über diesen Gegenstand läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Zuvörderst ist es der Kirche jedenfalls gestattet, überall den wahren Glauben zu verkünden. Das ist eigentlich zu klar, als daß es des Nachweises bedürfte. Christus sendet sie an alle Menschen; Christi Auftrage nachzukommen, kann aber nie unstatthaft sein. Der wahre Glaube ist den Menschen zur Erreichung des Seelenheils nöthig; die Möglichkeit zur Ergreifung dieses so nothwendigen Heilsmittels Jemanden zu verschaffen, ist unter keinem Umstande unstatthaft. Es ist dieses so sehr Keinem verwehrt, daß eine einfache Mittheilung der nöthigen Wahrheiten an sich der Befugniß eines Jeden untersteht, der dazu fähig ist, es sei denn, daß eine legitime Auctorität aus wichtigen Gründen es ihm untersagt habe. An sich kann eine derartige Unterweisung nicht weniger unerlaubt sein, als die Linderung der zeitlichen Noth eines Bedürftigen durch leibliches Almosen; ist es doch ein Werk höheren Verdienstes, den geistigen und ewigen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, als den zeitlichen und leiblichen Nöthen. Auf diese Befugniß, welche einem Jeden zusteht, werden wir weiter unten zurückkommen.

2. Die Kirche ist aber nicht auf eine solche allgemeine Befugniß oder Erlaubtheit beschränkt, sondern sie hat ein specielles Recht, eine specielle Vollmacht, überall die Glaubenswahrheiten zu verkündigen; in diesem so universellen Rechte liegt der Ansatz und Keim einer geistigen Jurisdictionsgewalt über alle Menschen. Es ist nicht ohne Interesse, zu vernehmen, wie einfach und gründlich die Theologen der Vorzeit diese scharfe Fassung und Unterscheidung der kirchlichen Gewalt erwiesen. Hören wir hierüber Suarez, welcher im Anschluß an seine Vorgänger folgender Weise spricht[1]: „Christus der Herr hatte in seiner Eigenschaft als Mensch dieses Anrecht bezüglich des ganzen Menschengeschlechtes, aller Völker zu allen Zeiten; sie wollte er vermittelst der Verkündigung

[1] De fide, disp. 17. sect. 1. n. 2.

der Offenbarung als das ihm zu Recht gebührende geistige Erbe in Besitz nehmen. Weil er aber nicht in eigener Person allen Völkern predigen wollte, so übertrug er jene Befugniß, und zwar als eine Befugniß mit Auctorität und von Rechtswegen, seinen Aposteln und durch diese der Kirche. Mithin hat die Kirche dieses Recht im strengen Sinne des Wortes. Daß aber Christus als Mensch ein eigenes Anrecht auf die Völker der Erde als auf sein geistiges Erbe habe, das ihm durch Glaube und Unterwerfung angehören muß und vermittelst Verkündigung des göttlichen Wortes in freier Unterwerfung ihm thatsächlich angeeignet werden soll: das folgt aus seiner Gottheit, und dazu bezeugen es uns die Schriften des A. u. N. Bundes. ‚Zum König bin ich von Gott aufgestellt,‘ sagt in der Person Christi der königliche Sänger, ‚auf Sion, seinem heiligen Berge.‘ — Und in welcher Weise? ‚Verkündend sein Gesetz.‘ — Und wie weit reicht dieses Königreich, welches durch Verkündigung des göttlichen Gesetzes inaugurirt wird? ‚Begehre von mir,‘ — spricht Gott, — ‚und ich will dir zum Erbtheil geben die Völker und zu deinem Besitz die Grenzen der Erde.‘ Christus selbst beruft sich auf diese universale geistige Herrschaft, die ihm zustehe: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden‘; darum sendet er seine Apostel an alle Völker, sie zu lehren. Ein Gesandter nun stellt seinen Fürsten vor, von dem er ausgesandt ist, und participirt an dessen Macht. Die Befugniß der Kirche, die Völker zu unterrichten, ist also eine Befugniß mit voller Gerechtsame und Auctorität. Darum gebrauchte auch Christus in dem Augenblicke, wo er dem hl. Petrus die Vollgewalt über all' die Seinigen, die im Glauben ihm anhangen würden, übertrug, den Ausdruck: ‚Weide meine Lämmer.‘ Zu dieser geistigen Weide, auf welche er Alle einzuladen und zu führen hat, gehört vorzugsweise die Verkündigung und Auslegung der Heilswahrheiten. Weiden besagt aber nach dem damaligen und überhaupt nach dem biblischen Sprachgebrauch eine wirkliche Rechtsgewalt, Regierung und Auctorität." So weit der genannte Autor.

3. Die Verkündigung des Glaubens und die Unterweisung in den religiösen Wahrheiten ist also ein wahrer Rechtsgegenstand für die Kirche. Aus dem Begriffe des eigentlichen Rechtes folgt aber nothwendiger Weise, daß die vorliegende Befugniß der Kirche eine erzwingbare ist. Wir betonen hier nur, daß diese Erzwingbarkeit in dem Begriffe eines kirchlichen wie jedes anderen Rechtes liegt; wem die thatsächliche Ausführung des Zwanges gegen diejenigen zustehe, welche die Kirche

in der freien Verkündigung des göttlichen Wortes und der Unterweisung der Menschen in den Sachen der Offenbarung vergewaltigen wollten, und ob und wie weit die thatsächliche Erzwingung stattfinden könne oder dürfe, lassen wir unberührt. Suarez sagt a. a. O. bündig und treffend: „Der Kirche ist nach Christi Worten: ‚Weide meine Lämmer‘, eine wahre Auctorität und Jurisdictionsgewalt in gewisser Beziehung über die ganze Welt gegeben. Diese obrigkeitliche Gewalt kann nur anheben mit der Verkündigung des Evangeliums; mithin muß wenigstens dieser Act der Verkündigung erzwingbar sein.“ Diese Erzwingbarkeit ruht auf desto festerem Grunde, je höher und unantastbarer der Rechtstitel ist, auf welchen sie sich stützt. Der Rechtstitel der Kirche aber ist ganz mit dem Rechtstitel Christi, des Sohnes Gottes selber, verwachsen. Wer seine Gesandtin in ihrem Rechte kränkt und stört, vor Allem, wer sie gerade in ihrem Gesandtschaftsrechte kränkt und hindert, der vergreift sich nach Aller Urtheile am göttlichen Vollmachtgeber selber. Oder sollten etwa bloß weltliche Herrscher in diese Majestät der Unverletzlichkeit gehüllt sein, daß die Beschimpfung des königlichen Gesandten als ein dem König selber angethaner Schimpf betrachtet werde; Christus, dem göttlichen Könige, sollte diese Unverletzlichkeit und der Schutz seiner Abgesandten nicht zustehen?

4. Dieses hohe, gottgegebene Recht der Lehrauctorität schließt drei Momente in sich: die rechtliche Befugniß, direct zu unterrichten, die Befugniß, Lehrer zu entsenden, und die rechtliche Vertheidigung der entsendeten Boten zur ungestörten Ausübung ihres Amtes. Das erstgenannte Recht steht in ordentlicher Weise vermöge ihres Amtes den Hirten der Kirche, und nur diesen zu, in übertragener Weise denen, die rechtmäßig von den Hirten entsendet sind. Das Recht, Lehrer und Verkünder der Heilswahrheiten zu entsenden, steht innerhalb ihrer Sprengel den einzelnen Oberhirten zu; in ein neues Gebiet aber zu den Ungläubigen Glaubensboten zu senden, untersteht an sich der directen Sorge des obersten Hirten der allgemeinen Kirche, des Papstes. Die Obsorge für die Abwehr etwaiger Vergewaltigung ist der Natur der Sache nach ebenfalls dem Urtheile des obersten Hirten anheimgegeben.

Wir haben hiermit im Wesentlichen die Doctrin gegeben, nach welcher die katholischen Theologen jederzeit das Recht der Kirche zur Unterweisung und Belehrung der Völker aufgefaßt haben, sei es, daß dieselben schon als Glieder im lebendigen Verbande mit der Kirche stehen, sei es,

daß sie noch draußen sind und den Mahnruf des Herrn noch nicht zur Ausführung gebracht haben.

Aus diesem Rechte und dem unter dasselbe fallenden Gegenstande müssen wir noch die eine oder andere Folgerung betreffs dessen Ausübung ziehen. Ohne Zweifel kann die Kirche dasselbe in weit anderer und schärferer Weise ihren Kindern als den Ungläubigen gegenüber ausüben. Diesen legt sie die Heilswahrheiten vor, zur Annahme zwingt sie nicht. Ist aber Jemand im eigentlichen und vollen Sinne unter die Gewalt der Kirche gestellt, sei es durch selbstgewählte Annahme und Unterwerfung, sei es durch die elterliche Auctorität, bevor noch die Jahre der freien Selbstentscheidung gekommen sind: dann darf der Kirche das Recht eines Zwangunterrichtes nöthigen Falls nicht abgesprochen werden. Was man für den Staat so gerne aus seiner Idee als eines obersten Hortes weltlicher Cultur herausbeweisen möchte, das muß ohne alles Bedenken der Kirche als der von Gott mit der unverfälschten Unterweisung betrauten Anstalt zugestanden werden.

Um so mehr noch ist sie berechtigt, die Art und Weise des Unterrichtes nach eigenem Gutbefinden zu wählen; sowie Lehr- und Unterrichtsanstalten zu errichten, in welchen den Gläubigen und besonders der heranwachsenden christlichen Jugend hinlängliche Gelegenheit, sich die erforderliche religiöse Bildung und Kenntniß zu verschaffen, geboten wird. Das Alles ist der Sorge und dem klugen Ermessen der Kirche und ihrer Organe anheimgegeben. Wer die Kirche in der Ausübung dieses Amtes hindert und ihre Thätigkeit unterbindet, der ist nicht weniger ein Verletzer fremden Rechtes, als wer sich eigenmächtig die Verwaltung oder Nutznießung eines fremden Grundstückes aneignete.

Kraft des ihr innewohnenden Rechtes ist die Kirche befugt, zu Gehilfen in Ausübung des öffentlichen Lehramtes jene Männer zu nehmen, denen sie ihr Vertrauen schenkt, und sich in keiner Weise von anderer Seite her solche aufdrängen zu lassen. Welch' ein unerträglicher Eingriff in die persönliche Freiheit liegt nicht schon bei den geringsten und gleichgiltigsten Dingen in derartiger Bevormundung! Wer würde es in der Ordnung finden, wenn von Staatswegen dem Künstler die Gehilfen, dem Bauherrn die Arbeiter, dem Meister die Gesellen aufgenöthigt würden? Und in den heiligsten und wichtigsten Dingen sollte solch' unberufene Aufnöthigung kein Unrecht sein? Die Kirche und sie allein hat zu bestimmen, wie sie sich geeignete Subjecte als ihre Organe bilde und heranziehe; in ihre ausschließliche Befugniß ist es gelegt, Anstalten

zur Heranbildung ihrer Diener zu errichten, zu leiten und über die Befähigung der so Gebildeten zu urtheilen, das Maß der erforderlichen Kenntnisse zu bestimmen.

Kraft des ihr anvertrauten Rechtes ist die Kirche befugt, nicht nur den öffentlichen religiösen Unterricht in die Hand zu nehmen, sondern überhaupt jeden religiösen Unterricht, der irgendwie ihren Mitgliedern geboten würde, ihrer Oberleitung und Überwachung zu unterstellen, wenn sie es für gut findet, bindende Vorschriften selbst für derartigen Privatunterricht zu erlassen, bestimmte Lehrbücher vorzuschreiben oder auszuschließen. Alles dieß liegt in der obersten Regierungsgewalt, welche der Kirche übergeben ist. Ihre Competenz für alles dieß erhellt um so deutlicher, wenn wir den Auftrag Christi an die Hirten der Kirche nach seinem ganzen Gehalte nehmen, nicht bloß als eine Vollmacht, sondern auch als eine Pflicht. In der That, der Weltapostel schreibt von sich selber: „Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium lehren würde!“ Damit hat er die Pflicht der kirchlichen Obern für alle Zeiten ausgedrückt. Die Ausübung des Lehramtes hat Christus nicht als eine bloße freie Befugniß den Hirten der Kirche übertragen; nein, so wie er jeder Creatur die Annahme der Wahrheit zur strengen Pflicht gemacht hat, so hat er auch die Verkündigung der Wahrheit als eine Bürde voll schwerer Verantwortung auf die Schultern der Apostel und ihrer Nachfolger gelegt. Zu dem Zwecke hat er seinen Beistand für die untrügliche und unfehlbare Reinerhaltung der geoffenbarten Wahrheit zugesichert, damit die Kirche, auf diesen Beistand gestützt, nicht wie ein Licht sei, das die Fahrlässigkeit der Hirten unter den Scheffel stelle, sondern das hinausgetragen werde zur Leuchte für Alle, die guten Willens sind, das hineinleuchte in die Herzen aller Derjenigen, welche die Helle der Wahrheit mehr lieben, als die Finsterniß der Leidenschaften und blendenden Irrthümer. Wie es nun schwerer ist, das gläubige Volk vor der geistigen Ansteckung verderblicher Lehre und schlechter Grundsätze zu schützen, als einer verheerenden Seuche durch Absperrung den Zutritt in ein Land oder eine Stadt zu verschließen: so müssen auch die geistigen Wächter um so wirksamer besorgt sein, ihre Vorkehrungsmaßregeln zu treffen, um jeden unbefugten Lehrer, der ihnen nicht die Garantie gesunder Lehre bietet, abweisen und von den Ihrigen entfernen zu können, mit andern Worten, ohne kirchliche Sendung Keinem eine Theilnahme an der kirchlichen Arbeit des Unterrichtes in der Religion zu gestatten.

Die Kirche ist sich immer dieses ihres Rechtes bewußt geblieben. Das vorletzte allgemeine Concil von Trient hatte keine Veranlassung, sich speciell über diesen Gegenstand zu verbreiten; es berührt denselben jedoch im Zusammenhang mit der priesterlichen Weihegewalt im 7. Kanon der 23. Sitzung, also in der feierlichsten Weise in Form eines Glaubensdecretes. Der Schlußsatz des längeren Kanons heißt: „Wer behauptet, Diejenigen, welche weder von der kirchlichen und kanonischen Autorität vorschriftsmäßig geweiht, noch gesandt sind, sondern anderswoher kommen, seien legitime Verwalter des göttlichen Wortes und der Sacramente: der sei im Bann.“ Wie aber die Väter des Concils den in der Verwaltung des göttlichen Wortes zu übenden heiligen Dienst verstanden, hatten sie deutlich genug in der 5. Sitzung gezeigt. Dort werden nämlich im 1. Kap. de ref. im Interesse sowohl der anderen theologischen Disciplinen, als auch speciell der Erklärung der heiligen Schriften, eingehende Bestimmungen über die Errichtung theologischer Lehrstühle an allen Kathedralen und in den Klöstern getroffen. Alsdann fährt das Concil im 2. Kap. derselben Sitzung fort, nähere Vorschriften über die Pflicht der Predigt und Katechese zum Unterrichte des christlichen Volkes zu geben. Beachtenswerth ist der Übergang zu diesen Vorschriften; derselbe bekundet klar, daß das Concil Predigt, Katechese und theologische Lehrvorträge in den verschiedenen Lehrzweigen sammt und sonders zum heiligen Dienste des göttlichen Wortes zählt, zu dessen legitimer Verwaltung Jemand von der kirchlichen Auctorität die Sendung erhalten haben muß. „Weil aber,“ so hebt das zweite Kapitel an, „für das Gemeinwohl der Christenheit die Predigt des Evangeliums nicht weniger nothwendig ist, als die Abhaltung von Vorlesungen über solchen Gegenstand, so verordnet die heilige Synode u. s. w.“

Der Kirche ist es also nicht eingefallen, die Erforderlichkeit der kanonischen Mission bloß auf das eigentliche Predigtamt einzuschränken, sondern sie dehnt dieselbe auf jeden Unterricht aus, welcher die geoffenbarten Wahrheiten und die auf denselben fußenden Doctrinen zum Gegenstand hat. Es ist allbekannt, daß die mittelalterlichen Universitäten nur durch die päpstliche Bestätigung zu vollbürtigen Lehranstalten wurden. Nach der Stellung der Universitäten ist dieses sehr begreiflich. Schon die Errichtung theologischer Lehrstühle unterstand der kirchlichen Auctorität, um so mehr mußte dieß bei der Gradertheilung in diesen Fächern der Fall sein; denn mit der Gradertheilung war die allgemeine überall respectirte Lehrbefugniß in der Theologie verbunden. Was war also

ordnungsgemäßer, als daß diese Bevollmächtigung nur durch die Zustimmung von Seiten des höchsten kirchlichen Obern, des Papstes, erfolgen konnte! Wo die oberste Leitung der höheren Anstalten factisch der Kirche aus den Händen gewunden ward, haben dieselben selbstverständlich an kirchlicher Bedeutung verloren. Die Anstellung von Lehrern für die theologischen Lehrzweige blieb später für ihre Sprengel den Bischöfen überlassen; die Vollmacht zur Ertheilung akademischer Grade hat Rom aus guten Gründen nicht zu freigebig verliehen, besonders hinsichtlich der Anstalten, bei welchen fast aller kirchliche Einfluß auf Besetzung der Lehrstühle ausgeschlossen war. Wir wollen diesen Gegenstand nicht weiter verfolgen. Gelegenheit zu genauerer Orientirung ist im „Archiv für Kirchenrecht" geboten (Bd. 19 S. 1 f.).

Wir ziehen hieraus nur folgenden Schluß. Die Verwaltung des göttlichen Wortes oder der geoffenbarten religiösen Wahrheiten tritt in vollendetster Weise als Verkündigung der Glaubenswahrheiten auf bei der Ausübung des eigentlichen Predigtamtes; von da an gleichsam abwärts können verschiedene Stufen unterschieden werden bis zur bloß theoretischen Erörterung dessen, was den Gegenstand der heiligen Wissenschaften ausmacht. Wenn nun für dieß Letztere die Kirche auf der kanonischen Mission als nothwendigen Bedingung zu bestehen nicht unterläßt, um wie viel mehr muß sie eine solche kanonische Mission als nothwendige Bedingung festhalten, wenn es sich um denjenigen religiösen Unterricht handelt, welcher mit dem förmlichen Predigtamte dieß gemein hat, daß er in der practischen Unterweisung in den Lehren des Heils besteht? Wenn die Kirche unbedingt festhält an der kanonischen Mission, damit hinlängliche Garantie für kirchliche Lehre Denjenigen geboten werde, welche noch allenfalls leichter durch selbsteigenes Urtheil die gesunde Lehre von der ungesunden unterscheiden können; um wie viel mehr muß an der Bedingung der kanonischen Sendung festgehalten werden, wenn die Belehrung Derjenigen in Frage kommt, welche kaum auf etwas Anderes als auf Auctorität angewiesen sind? Mit anderen Worten, wenn die Kirche die Befugniß theologischer Vorlesungen von der kanonischen Sendung abhängig macht und abhängig machen muß, so darf sie noch weit weniger die Nothwendigkeit dieser Sendung fallen lassen, wenn es sich um religiösen Volksunterricht, wenn es sich um die elementare Unterweisung der Kinder in der Religion handelt. Ob das in der Kirche oder in der Schule oder unter Gottes freiem Himmel oder in Höhlen und Verstecken geschieht, das bleibt für die Sache selbst ganz gleichgiltig.

Es war darum nur ein Ausdruck uralter katholischer Überzeugung, wenn die Pfarrer einiger Diöcesen in ihren Collectivschreiben sagen: „Wir erachten uns zunächst für verpflichtet, der Staatsregierung das Recht zu bestreiten, daß sie einseitig, ohne jede Theilnahme der Kirche, zur Ertheilung des katholischen Religionsunterrichtes den Auftrag ertheilen dürfe" [1], oder wie ein anderes Schreiben weiter ausführt [2]: „Christus hat in seiner Kirche ein Lehramt gegründet. Träger dieses Amtes, d. h. der aus demselben hervorgehenden Lehrpflicht und Lehrgewalt, sind zunächst und unmittelbar der Papst und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel; alle Anderen aber können nur insofern an dieser amtlichen Lehrgewalt Theil nehmen, als sie von den unmittelbaren Trägern derselben ihre Sendung erhalten haben. Der Priester — trotz der Standesgnade, die er durch die Weihe auch für das Lehramt erhält — lehrt nicht aus eigener Vollmacht; er muß durch einen Willensact des Bischofs in die von Christus absteigende Kette der Glaubenslehrer eingefügt sein. Um so mehr bedarf der Laie, welcher nur als Gehilfe des Geistlichen in Ertheilung des Religionsunterrichtes aufzufassen ist, der kirchlichen Sendung. Weder das Maß seiner Kenntnisse, noch die Anstellung seitens des Staates ist der Grund einer Berechtigung, den Religionsunterricht zu ertheilen, sondern seine Eingliederung in den Organismus des von Christus gestifteten Lehramtes, und diese kann und darf nur bei solchen Lehrern vollzogen werden, welche einerseits hinreichende Kenntniß haben und andererseits durch Glauben und Sitte den Lehren und Vorschriften der Kirche entsprechen. Das ist die katholische Lehre."

Was auf diese Weise als katholisches Bewußtsein zum Ausdruck gekommen war, wurde auch durch höhere Auctorität bestätigt. Der heilige Vater selber, an welchen in den gegenwärtigen Wirren die Priester verschiedener Diöcesen sich gewandt hatten, ließ auf seinen Entscheid nicht lange warten. Der Inhalt der wesentlichsten Punkte der erfolgten apostolischen Antwort ist nach dem „Archiv für Kirchenrecht" Bd. 36 S. 434 folgender: „Lehrer und Lehrerinnen, welche Religionsunterricht ertheilen, müssen durch kirchliche Sendung dazu ermächtigt sein. Die missio canonica kann nur solchen Lehrern und Lehrerinnen ertheilt wer-

---

[1] Schreiben der Pfarrer aus der Diöcese Paderborn an den hochwürdigsten Bischof Dr. Martin vom 28. Juni 1876.

[2] Schreiben der Pfarrer der Diöcese Münster, August 1876.

den, welche das Versprechen geben, im Sinne und Geiste der katholischen Kirche den Religionsunterricht zu ertheilen, und die zugleich durch ihren Lebenswandel Garantie bieten, daß sie solches wirklich thun werden. Diejenigen Lehrer und Lehrerinnen, welche ohne missio canonica und wider das Verbot des Pfarrers Religionsunterricht ertheilen, sind nach vorgängiger Warnung von den heiligen Sacramenten auszuschließen."

Für jeden Katholiken ist die Sache damit abgeschlossen. Zur näheren Würdigung der scheinbaren Rechtsansprüche des Staates wollen wir diese in einer folgenden Arbeit einer kurzen Besprechung unterziehen.

A. Lehmkuhl S. J.

Die Trossachs.

Trossachs heißt eine waldige Bergschlucht von etwa einer englischen Meile Länge, zwischen den Seen Achray und Katrine, 7—8 Stunden nördlich von Glasgow. Man pflegt den Namen aber auch auf die weitere Gegend auszudehnen, welche sich zwischen dem Dorfe Callander um die Seen Vennachar, Achray, Katrine, Arklet bis an den See Lomond, den größten der schottischen Seen, erstreckt und ein buntes Netz romantischer Thäler, Bergschluchten, Hügel und Berge von zwei- bis dreitausend Fuß Höhe in sich begreift. Ihrem Charakter wie ihrer früheren Bevölkerung nach gehört diese Gegend zum gälischen Hochlande. Sie ist gleichsam die letzte Vormauer, welche dieses in das sächsische Flachland gegen Edinburgh und Glasgow hinab entsendet, trägt aber das Gepräge des Hochlandes in so ausgesprochener Weise, daß sie sogar für das beste und feinste Beispiel von Hochlandscenerie gilt und als solches wohl den Glanzpunkt des schottischen Tourismus bildet. „Sie müssen die Trossachs sehen!" hieß es immer und überall, wenn ich mich nach der schönsten und sehenswerthesten Gegend erkundigte. Tausende und aber Tausende strömen jeden Sommer dahin, gerade wie in's Berner Oberland, und machen von hier ihre Wanderfahrten über Seen und Berge. Der Landschaftsroman spinnt sich von da ununterbrochen an den Clyde, an die Hebriden und über die Grampianberge nach Aberdeen und Inverneß und ermöglicht eine Unzahl der verschiedensten

kleinen und größeren Touren. Neben diesen ist auch eine Rundtour veranstaltet, welche die Trossachs mit Glasgow und Edinburgh verbindet, und da mir diese gerade am besten paßte, so wählte ich sie und machte sie, ob klug oder unklug, an einem Tage. Da die Fahrt über 60 englische Meilen umspannt, so konnte ich mir schon denken, daß es etwas geschwind zugehen müßte, und daß mir keine Zeit bleiben würde, Einzelnes mit gehöriger Muße zu studiren. Aber ich konnte dem verführerischen Reize nicht widerstehen, einmal nach moderner Touristenart recht viel, möglichst viel an einem Tag zu sehen, und ich muß sagen, es war das überaus angenehm und lohnend.

Ein bequemer, auf Langschläfer berechneter Vormittagszug trug uns in hurtiger Eile aus dem modernisirten Edinburgh durch ein freundliches Stück Tiefland, dem Firth of Forth entlang, an dem alten Königsschloß Linlithgow vorbei, über die Schlachtfelder von Falkirk und Bannockburn dahin zu der einstigen königlichen Residenz Stirling, deren altersgraue Felsenfeste noch heute in romantischer Herrlichkeit über die flachen Ufer des Firth hereinragt, eine echt mittelalterliche Citadelle, gleich der in Edinburgh aus dem steilen Abhang eines von drei Seiten fast unnahbaren Felsens hervorwachsend, in alle Spalten hineinkletternd, über alle Spitzen und Klippen emporsteigend, den Fels mit immer engeren Kreisen von Mauern und Thurmzinnen umgürtend, oben endlich mit den majestätischen Hallen, Thürmen und Thoren eines ebenso unregelmäßigen als imposanten Palastes gekrönt. Ganz alterthümlich und phantastisch, vom nivellirenden Hauch der Neuzeit kaum berührt, ist dieses Schloß wohl das schönste Denkmal der schottischen Unabhängigkeit, um welche auf dem Flachland zwischen hier und Edinburgh die zwei bedeutendsten Schlachten geschlagen wurden. Es ruft die Zeiten der Wallace und Bruce viel lebhafter in's Gedächtniß, als es irgend eine moderne Heldenstatue vermöchte. Zugleich ist es aber auch, neben Holyrood, Linlithgow und dem Schloß von Edinburgh das merkwürdigste Denkmal der schottischen Königsgeschichte, und von Bruce herab bis auf Maria Stuart und den Prätendenten spielt es in dem Leben der meisten Könige seine romantische oder abenteuerliche Rolle. Die für mittelalterliche Kriegskunst fast uneinnehmbare Festung war Jahrhunderte lang die Stätte prunkliebender Hoflager, das herrlichste Jagdschloß in dem wildreichen Forst, der von hier fast ununterbrochen in den fernsten Norden reichte, der strategische Schlüssel zum Hochland und der Hort des Flachlandes gegen die mitunter freibeuterischen oder aufrührerischen

gälischen Clans. Wohl wegen seiner Eigenschaft als Jagdschloß oder wegen all' der vier angegebenen Rücksichten zugleich, war es der Lieblingsaufenthalt Königs Jakob V., der ob seiner Herablassung und Volksthümlichkeit der „König der Gemeinen" genannt ward und von hier aus seine abenteuerlichen Incognito-Wanderungen und Streifzüge in das angrenzende Hochland unternahm. Diese königlichen Abenteuer, durch Jahrhunderte nur in verschollenen Chronisten aufbewahrt, sind für die Gegend fast von größerer Bedeutung geworden, als irgend eines der erwähnten großen historischen Ereignisse. Denn wenn von Stirling jetzt eine Eisenbahn in das einsame Hügelland hinein zu dem stillen Alpendörflein Calander führt, so ist es wohl großentheils der Touristen wegen. Und warum pilgern die Touristen dahin? Die Gegend wird immer einsamer — die Haide zieht immer mehr über die Hügel in den Thalgrund herab, — Calander, wo einstweilen die Eisenbahn ein Ende hat, ist kaum so bedeutend als eines der kleineren Appenzeller-Dörfer und Molkenkurorte — und der Berg Ben Ledi (Gottesberg) dürfte sich mit seinen kahlen Abhängen neben der Alpen- und Felsenherrlichkeit des schweizerischen Alpsteins ziemlich dürftig ausnehmen. Ist man vollends auf dem Touristenomnibus an den vielverästeten Ausläufern des alten, melancholischen Druidensteins vorbeigerollt, so wird die Gegend so verlassen, traurig, menschenleer, farbenmatt und eintönig, daß man fast glauben möchte, ein Erz-, Ur- und patentirter Melancholiker hätte diese Rundfahrt erfunden.

Aber halt! So schlimm ist es mit der Gegend denn doch nicht. Wenn man sich auf dem Straßenplaster von Edinburgh müde gegangen und an den griechischen Colonnaden der Neustadt müde gesehen hat, da ist es ganz erlabend, durch die Gärten, Pflanzungen und Felder des gemüthlichen Tieflandes dahinzufahren, sich von alten Schlössern, Ruinen und Schlachtfeldern historisch ansäuseln zu lassen — Stirling versetzt dann vollends in mittelalterlich-romantische Stimmung hinein. Die Gegend an den Flüssen Allan und Teith, hügelig und buschig, präludirt schon einige hochländische Accorde, und eh' man sich's versieht, ist man in dieser poetischen Einsamkeit drin, wo Züge der Alpenwelt mit den blassen Farben der Haide sich mischen. Das vom Stadtgetriebe beklommene Herz athmet in der einförmigen, aber doch freien und frischen Natur fröhlich auf. Da wo wir nun mit der Natur ziemlich allein sind und an den öden Ufern des Haidesees Vennachar geneigt sein möchten, die Einsamkeit auf die Dauer etwas langweilig zu finden, tritt

die Dichtung Walter Scott's in's Mittel und bevölkert See und Hügel, Wald und Thal mit einer Fülle poetischer Gestalten. Man sollte fast meinen, die Gegend wäre eigens für sein Gedicht gemacht.

Dem ist aber nicht so. Die Gegend hat vielmehr die Dichtung eingegeben. Auf seinen poetischen Fußwanderungen kam Walter Scott aus den bestäubten Chroniken und Handschriften seiner Bücherei heraus auch einmal in diese wenig besuchte Einöde. Er erinnerte sich an die Abenteuer des „Königs der Gemeinen". Die einsame melancholische Natur erregte seine Phantasie. Das wunderliche Gewirre von Berg, Wald und See schürzte von selbst einen dramatischen Knoten. Der alte Nationalzwist zwischen Hochland und Tiefland vollendete ihn. Eine romantische Epopöe „The Lady of the Lake" verkündete der ganzen Welt die poetische Herrlichkeit dieser abgelegenen Thäler. Schotten, Engländer und Amerikaner pilgerten dahin. Man machte die Zugänge fahrbar, setzte Dampfboote auf die kleinen Seen und führte die Eisenbahn bis in die Wildniß hinein. Bald wird die Locomotive vielleicht die ganze Rundfahrt besorgen.

Wie die Epopöe Scotts aber zuerst diese Gegend classisch und weltberühmt gemacht hat, so gibt sie auch der Rundfahrt eine Art Einheit und literarischen Reiz.

Versetzen wir uns einen Augenblick an den See Katrine, der etwa zwei Stunden, hinter Bergen versteckt, vor uns liegt. Die Geschichte fängt mit einem Hirschen an, der, von einem Rudel Jagdhunde gehetzt, durch die unentwirrbaren Waldschluchten nach dem See hin flieht. Der Jäger, ein Unbekannter, von den Jagdgenossen getrennt, verirrt sich in dem Netze von Hügeln und Schluchten und steht an spätem Abend auf unwegsamem Felsabhang über dem See. Verzweifelt bläst er in sein Horn, dem nur fernes Echo antwortet. Endlich aber stößt ein Nachen von einer kleinen Insel mitten in der Waldesbucht des Sees. Eine Hochländerin, Namens Ellen (natürlich die schönste aller Evastöchter, die da waren, sind und sein werden), führt das Ruder, hält am Strand, entdeckt statt des erwarteten Vaters einen Fremdling, erbarmt sich nach einigem Schrecken des Verirrten und bringt ihn auf die Insel, wo er bei der alten Pflegemutter Ellens gastfreundliches Unterkommen findet. Er gibt sich für einen Ritter von Snowdoun, James Fitz-James, aus, wird ländlich bewirthet, faßt Zuneigung zu der hochländischen Maid, entdeckt aber zugleich, daß er unter Angehörige der vom Hofe verbannten, geächteten und ihm feindlichen Familie

Douglas gerathen ist. Kämpfend zwischen Liebe und Haß verbringt er die Nacht in sehr unruhigen Träumen. Am Morgen wird er auf den rechten Weg geführt. Das Lied eines alten Barden, Allan-Bane und Harfenklänge geleiten ihn an's jenseitige Ufer. Im Gespräch des alten Harfners mit Ellen enthüllt es sich, daß der Häuptling des die Gegend beherrschenden Clan Alpine, der grimmige Rodrick Dhu, nach der Hand des edlen Fräuleins strebt, das, mit ihren Angehörigen vom Hofe vertrieben, auf dieser Insel einen Zufluchtsort gefunden hat. Sie aber hat Hand und Herz bereits einem edlen Jüngling, Malcolm Graham (Graeme), geschenkt. Heimkehrend von einer siegreichen Expedition, nahen nun der Vater, Douglas, und die beiden Rivalen, unter Liederschall der einsamen Insel. Nach fröhlichem Festempfang freit Rodrick Dhu am Herdfeuer um die Hand der jungen Douglas. Abgewiesen stürzt er in rasendem Jähzorn auf den jungen Malcolm. Ein Zweikampf wird nur durch den dazwischentretenden Douglas verhütet. Der wüthende Rodrick sucht nun seinen Kummer und Zorn im Krieg zu ertränken und läßt das Aufgebot, das feurige Kreuz, an den ganzen Clan ergehen. Auf allen Bergen flackern die Feuer, aus den fernsten Schluchten eilen die Clansleute herbei. Ein Eremit und Zauberer prophezeit dem Häuptling: daß diejenige Partei gewinnen wird, welche den ersten der Feinde niedermacht. Inzwischen erscheint der geheimnißvolle Ritter von Snowdoun abermals bei Ellen und dem Barden und wirbt um sie; da sie sich aber in edler Treue als Malcolms Braut erklärt, läßt er sie nun im Frieden und gibt ihr einen Ring, den er, wie er sagt, einst von König Jakob erhalten. Er sucht sich nun, von dem Aufgebot des Clans unterrichtet, durch die Wildniß gegen Stirling durchzuschlagen, verirrt sich aber, fällt in die Hände der Hochländer und wird vor Rodrick Dhu gebracht, den er nicht kennt. Man bezeichnet ihn als Spion. Er besteht darauf, ein einfacher Jägersmann zu sein. Er erbietet sich schließlich, im Zweikampf gegen Rodrick und zwei seiner Tapfersten seine Wehrhaftigkeit zu bewähren. Hierauf erhält er Gastfreundschaft über Nacht, und am Morgen gibt ihm Rodrick selbst das Geleite aus der Schlucht bis an das Ende des Sees Vennachar. In dem lebhaften Gespräch des Gälen und Sachsen unterwegs entwickelt sich nun nach allen Seiten der Gegensatz der beiden Stämme. Fitz-James wirft dem unerkannten Rodrick eine Blutthat vor, die er einst am Königshof begangen. Rodrick entschuldigt seine Grausamkeit mit dem allgemeinen von den Lowländern am Hochland verübten Unrecht. Da Fitz-James

seiner vollen Entrüstung gegen den freibeuterischen Häuptling Luft macht, thut dieser einen schrillen Pfiff — der ganze Wald wird lebendig, hunderte von Clansleuten stehen mit blitzenden Waffen um ihren Führer und Herrn, und dieser donnert dem Sachsen zu: „Ich bin der Geschmähte! Ich bin Rodrick Dhu." Aber der Sachse ist ein tapferer Rittersmann, er bleibt auf seinen Behauptungen unerschütterlich bestehen. Ein Wink Rodricks entfernt die Krieger und er begleitet seinen Feind und Gastfreund (denn dieß Doppelverhältniß begründet die seltsame Wanderung) bis an die Furth Coilantogle am Ende des Sees Vennachar. Hier erfolgt der entscheidende Zweikampf. Rodrick fällt, nachdem das Glück lange geschwankt hat. Der ebenfalls verwundete König — der Ritter ist Niemand anders als Jakob V. — stößt in's Jagdhorn und wird von einem Trupp Reiter glücklich nach Stirling gebracht. Inzwischen ist Malcolm in die Hände des feindlichen Clans gefallen; Ellen, in ein Kloster gebracht und daraus entflohen, wird gefangen nach Stirling geführt. Während der schwarze Häuptling an seinen Wunden stirbt und auf der Haide durch den Trauergesang der Seinen beklagt wird, treffen sich Malcolm und Ellen am Hoflager des Königs — der Ring hilft zu schneller Erkennung und Lösung, der Ritter von Snowdoun entpuppt sich als Herrscher des Landes, er versöhnt sich mit den Douglas, und Malcolm und Ellen gelangen zu glücklicher Hochzeit.

Der geschichtlichen Anhaltspunkte dieser romanhaften Verwickelung sind nur wenige: die Thatsachen, daß Jakob bei seinen Incognitoausflügen allerlei sonderbare und tollkühne Abenteuer bestand, daß er mit den Douglas in steter Feindschaft lebte, und daß von der Grenze des Hochlandes aus viel Freibeuterei nach dem Lowland hin getrieben wurde. Die Verbindung und Ausschmückung dieser Elemente ist völlige Dichtung. Wenn die Epopöe nichtsdestoweniger in dem, der diese Gegend durchwandert, den Eindruck der Wahrheit macht, so schreibe ich dieß theilweise auf Rechnung der schönen und treuen Naturschilderung. Man freut sich, das Alles so zu finden, wie es der Dichter beschrieben hat, ja noch schöner und romantischer. Man fühlt ordentlich, wie die Dichtung aus dem Anblick der Gegend selbst hervorgegangen, wie die Verwicklung der Landschaftsbilder zur Verwicklung von Charakteren und Handlungen geworden ist. Man versöhnt sich mit dem Unerwarteten, Geheimnißvollen, fast Willkürlichen der Fiction, weil der lebensvolle Hintergrund der Handlungen aus lauter kühnen, unerwarteten Naturbildern gewoben ist. Scott hat zudem die Sitten, Gebräuche, Sagen

und das ganze Wesen der Hochländer so treu und zugleich so dichterisch gezeichnet, daß man die feine Idealisirung kaum beachtet und Charaktere, Handlungen und Reden in merkwürdigem Einklang mit der Natur des Landes findet. Fast alle kleinen Einzelheiten sind früherer Geschichte und Poesie entnommen und so kunstreich verknüpft, daß der Zauber ihrer Wirklichkeit sich einigermaßen dem Ganzen mittheilt. So vergißt man ganz die Wünschelruthe, welche die Fabel hervorgezaubert, und Wald und Haide, Berg und See bevölkern sich mit anscheinend wirklichen Gestalten.

So stellt man sich denn schon in Stirling die freudige Lösung des kleinen Dramas vor, unterwegs begegnet uns der von seinem Abenteuer heimkehrende König, am Eingange des Sees Vennachar vergegenwärtigen wir uns den spannenden Zweikampf, und das einsame Ufer des Sees entlang unterhält uns der Wortstreit der zwei seltsamen Wanderer. Gerade da ist die Gegend so still und ausgestorben, daß man sich wenigstens etwas Menschliches hineinzudenken wünscht, und da führt uns Scott den tapferen Sachsen und den wilden Gälen entgegen. Eben hat jener kampfesmuthig sein Verlangen geäußert, den rebellischen Häuptling und seine Bande vor sich zu schauen, — da gibt der Häuptling sein Signal:

„Hab' deinen Wunsch!“ Ein schriller Pfiff
Hallt gellend fort von Riff zu Riff,
Scharf, wie der Regenvogel schreit
Hin durch die grüne Einsamkeit.
Und sieh' — aus Haide, Fels und Wald,
Aus jedem Busch, aus jedem Spalt
Sich Mützen heben, Schwerter blitzen,
Und Bogen, Pfeile, Lanzenspitzen,
Das Felsgeröll von Speeren starrt,
Im Farrenkraut der Bogen knarrt;
Und aus den Weiden, aus den Binsen
Streitärte funkeln, Dolche grinsen,
Ein jeder Ginsterstrauch, gefeit,
Stellt einen Krieger kampfbereit —
Da steh'n sie auf des Führers Bann
Fünfhundert Tapf're, Mann an Mann,
Mit ihren Plaids, in voller Wehr,
Ein schlachtgerüstet Kampfesheer,
Als hätt' der Erde tiefster Schacht
Sie gähnend ausgesandt zur Schlacht.
Und schweigend harren sie in Stille
Auf ihres Häuptlings Wink und Wille,

Den Felsen gleich, die ob dem Passe
Zum Sturz bereit, in loser Masse
Dem Wand'rer drohen. Kinderhand,
Meint man, könnt' leichten Griffs sie schnellen
Kopfüber von der Felsenwand
Hinunter in des Seees Wellen —
So starren dräuend sie und lauern
Auf Unheil dort die Felsenmauern.
Stolz schaut der Führer seine Reih'n
Um des Benledi's Opferstein,
Es schweift sein Auge hin, zurück,
Es strahlt verklärt wie Siegesglück,
Durchbohrend trifft es dann den Feind:
„Meinst du noch jetzt, was du gemeint?
Das ist der Clan Alpine — siehst du,
Und, Sachse, ich bin Robrick Dhu!"

So belebt sich der finstere Druidenberg, der See Vennachar mit seinen Weiden und Binsen, die Haide mit ihrem Farrenkraut und ihrem Ginster — kurz, die ganze Gegend, nicht so sehr mit den Scenen einer erfundenen Verwickelung, als mit den Bildern eines nunmehr verschwundenen, ganz eigenthümlichen und in seiner Eigenthümlichkeit so poetischen und anziehenden Volkslebens. Auf dem See Vennachar selbst sind zwei schöne Inselchen, welche durch ihr üppiges Grün ungemein lieblich gegen die öden Seeufer abstechen. Eines davon heißt Inch Vroin oder Illan a Vroin, die Insel der Klage. Gegen Westen hin wird das Ufer etwas freundlicher, die Matte „Lanrick Mead" soll wirklich der Sammelplatz des Clan Alpine gewesen sein. Wo aber der See aufhört, beginnt eine noch melancholischere Haide. Ein kleiner Weiler in der Mitte, Duncraggan genannt, sieht mit seinen paar moosigen Strohdächern eher wie übermooste Felsen aus, als wie eine menschliche Wohnung. Die ganze Scene ist helle Melancholie — so finster wie eine hochländische Todtenklage. Hier in einer der Hütten läßt Scott den Sohn des Angus eben an der Leiche seines Vaters trauern, als das „feurige Kreuz" ihn zum Kampfe ruft. Diese sonderbare Art von Aufgebot bestand in einem kleinen Holzkreuz, dessen Enden angebrannt und im Blute einer frischgeschlachteten Ziege gelöscht wurden. Der Häuptling sandte es durch einen Eilboten an die nächsten Hütten mit keiner weiteren Botschaft, als dem Namen des Sammelplatzes. Das Familienhaupt mußte es eben so schnell an den nächsten Weiler weiter schicken, und so ging es mit unglaublicher Raschheit durch den ganzen Clan. Jeder waffenfähige Mann mußte ihm sofort an die bezeichnete Stelle folgen.

Dem Säumigen oder Ungehorsamen drohte das blutige und angebrannte Signal mit Feuer und Schwert. Noch bei den letzten Schilderhebungen der Stuarts sammelten sich die Hochländer auf diese Weise, und man erzählt, das feurige Kreuz habe in drei Stunden die Mannschaft eines Districts von etwa zwölf Stunden Umfang zusammengebracht.

Nach Westen wird nun der schöne Berg Ben Venue sichtbar, nach Norden der Glen Finlas, ein wildes Durcheinander von Bergen und Waldschluchten, Felsen und kleinen Sturzbächen, eine rechte Räubergeschichte von Landschaft. Auf der Brigg of Turk kreuzen wir ein Wasser, das aus dem phantastischen Glen herausfließt, und kommen nun an einen neuen See:

Loch Achray. Dieser ist anfänglich, wie See Vennachar, ein Haidesee. Aber die Hügel wachsen an beiden Ufern rasch zu Bergen empor, gleich einem majestätischen einsamen Gebirge. Über dem weißen Kieselrande und den wogenden Binsen des Ufers wallen fast ringsum mit malerischer Unterbrechung Büsche und Bäume, letztere meist reiches Laubholz von bedeutender Höhe; hinter dieser lieblichen Guirlande, zwischen der der See liebäugelt, strecken bewaldete Hügel ihren dunklen Fuß als Vorgebirge in den See und bilden eine reiche Waldscenerie, über welche hinauf der vielästige Felsgrat des Ben Venue und etwas nördlich der Ben A'an, ein ungefüger Block von etwa 500 m. Höhe, ihre Steinterrassen, Blockhäuser, Bastionen, Thürme, von weichem Kräuterschmuck umrandet, in den sonnenhellen Himmel tragen. Die Wirkung ist um so magischer, als die Bewegung unseres Wagens, einige prosaische Holperigkeiten abgerechnet, sich auf die neckischen Vorgebirge überträgt, welche, bald hell und teppichartig, bald als dunkle Büsche, bald als kleine Felsbasteien, bald als langgestreckte Waldzüge sich ineinander- und auseinanderschieben, Buchten öffnen und schließen und dem Berge wie dem See beständig einen neuen Rahmen geben. Das Inselchen in dem See, eine schattige Waldeslaube, scheint eher auf der zarten Fläche zu schwimmen, als in ihrem geheimnißreichen Grund zu wurzeln, und eine sanfte Brise weht leichte Wellen um das Eiland her. Am nördlichen Ufer ist ein einsames Kirchlein und ein paar Häuser, am südlichen blinzeln einige stille Wohnungen zwischen dem Gebüsch hervor, aber halb versteckt, ohne die träumerische Einsamkeit zu stören. Das Ganze hat ungemein viel Ähnlichkeit mit einem eigentlichen Bergsee, ist aber viel weicher in Zeichnung und Colorit. Nach Westen verlieren sich die Wellenlinien der Hügel und verschmelzen sich mit denen des Berges in einem Labyrinth

von Wald, und die Felskuppe des Ben A'an scheint jede Weiterfahrt abzuschneiden. Wir halten auch gegen das Ende des See's hin an einer schattigen Waldschlucht, in deren Schooß sich plötzlich ein kastellartiges Gebäude mit vier Eckthürmen zeigt, das die herrlichste Aussicht auf den See gewährt. Vielleicht ist dieß die Wohnung eines romantischen Clanhäuptlings, dem die Jagd in dem weiten Forste gehört? Aber es ist doch etwas zu modern, — es ist eben ein Hotel, ähnlich dem in Ballachulish, wo der Tourist, aus den Träumen der Vergangenheit aufgerüttelt, sein Mittagsmahl zu nehmen und zu bezahlen hat. Dann geht es — Vogt würde sagen: mit potenzirtem Denkvermögen — weiter, und man wird von der Landschaft bald in poetische Stimmung zurückversetzt.

Unsere Omnibusse, vier an der Zahl, und mehrere Kutschen wollen wirklich das Unmögliche wagen und werfen sich in das Waldesdickicht, das uns jeden Ausweg abzusperren droht. Alle drei Minuten scheint der Pfad ein Ende zu nehmen, schlüpft aber bald rechts, bald links in ein neues Schattenthal hinein, gleitet zögernd steile Halden hinan, nimmt oben eine andere Wendung und huscht in phantastischer Schlingung an ein Felstheater, in welchem man sich allem Bisherigen entrückt glaubt. Wie aber im Roman der Hauptfaden mit neuem Reiz durch die bunten und spannenden Störungen durchblitzt und sie magisch mit sich verkettet, so hebt hier von Zeit zu Zeit der wegen seiner Nähe riesengroße Ben A'an sein Felsenhaupt aus der grünen Fluth des Laubwaldes empor, um im nächsten Augenblick schon wieder zwischen den Pfeilern eines Felsenthores oder im Zwielicht eines dunklen Haines zu entschwinden. Guirlanden von Moos und Waldblumen umkränzen die Straße, dichte Epheugewinde schlingen sich an jedem Stamm empor, zierliche Schlingpflanzen umranken das dunkle Geäder des Felsens, ambrosischer Waldeshauch duftet uns aus tausend kleinen Schluchten und Schattenplätzen entgegen. Aber die Natur verweilt nicht bei diesen artigen, bezaubernden Tändeleien. Mit Riesenfaust hat sie das Skelet zweier Berge in hundertfachem Geäste durcheinandergerückt, das bunte Gewirre mit jähen Felsthürmen, räthselhaften Schanzen, domartigen Kuppeln, sturzdrohenden Pfeilern ummauert und dann die zauberreiche Lebensfülle des Hochwaldes darüber gehaucht, daß Wachsthum und Freude aus jeder Felsspalte strotzt und Milliarden Blätter auf hohen schlanken Stämmen die Krümmungen der Schlucht durchwogen. Der Fels phantasirt in allen Stilarten, die menschliche Kunst erfunden, wächst aber

über alle Schranken der Form hinaus und zaubert aus der wildesten Verzerrung ein harmonisch schönes Ganzes. Die Lebenskraft der Pflanze ringt mit ihm auf Millionen Punkten, sucht ihn überwuchernd zu verdrängen und, wo der Raum zu eng ist, aus ragenden Säulenschäften und strömendem Laubwerk den gothischen Bogen zu schlagen, klettert wallendes Buschwerk die Mauern hinan und üppiges Moos und Gestrüppe erobern die höchsten überhängenden Zinnen. Weit und herrlich öffnet sich plötzlich eine Scenerie mit sechs, sieben Coulissen, die mit blitzendem Sonnengold und nächtlichem Waldesschatten, mit aller Gluth der Vegetation und der starren Kälte senkrechter Felswände, mit den durchsichtigen Linien eines belebten Laubrandes, mit den scharfen Kanten phantastischer Trümmer im Thale zusammenfließen. Man sucht dort einen Ausweg — aber unvermuthet bringt der Wald an die Straße vor, und da er sich wieder öffnet, vermag das Auge kaum, das vorige Bild an das neue zu knüpfen. So geht es etwa zwanzig Minuten lang — es ist eine wahre Schwelgerei in Landschaftsbildern, und wo der Wagen innehält, da hört die Pracht keineswegs auf — ein herrlicher See wogt jetzt in die wundersame Schlucht hinein, dringt silbern an den Rand des Waldes, reißt der letzten Waldcoulisse ein üppiges Boschetto als Insel ab, löst die verworrene Felssymphonie in zwei ansehnliche, romantische Gebirge auf, die von sonnigen Kuppen herab ihre weichen Äste nach dem waldigen Uferrand entsenden. Silberstreifen und dunkle Spiegelbilder verdoppeln in der klaren Fluth die Zeichnungen des Uferrandes. Der Duft des Waldes scheint sich in dem der Wogen zu baden und verklärt an die Hügel emporzuschwimmen. Rechts dämmt Ben A'an einen Felswall um den See, links steigt Ben Venue in mehreren zackigen Felsgraten rasch herab in die Wellen und droht den See zu verschließen; aber entferntere Hügelzüge erst umfangen den bläulichen Spiegel und eröffnen dem Auge nach links einen Ausweg. Und selbst hier ist des Überraschenden noch kein Ende. Ist doch schon die kleine Bucht durch mehrere Felsvorsprünge in kleinere Buchten getheilt und der Himmel selbst ist gleich einem See von den felsigzackigen und moosigweichen Vorgebirgen des Hügelkranzes umfangen. Er flieht nach oben und nach links dem See entlang, während das Auge unwillkürlich nach der Waldschlucht zurückblickt und sich fragt: Soll denn das noch immer schöner und feenhafter werden?

In diese wundersame Einsamkeit hinein zaubert uns nun Walter Scott die poetischen Gestalten des Hochlandes: den König, der in grünem Jagd-

kleide hoch oben auf dem Felsen verirrt und einsam in sein Jagdhorn stößt; den greisen Harfner, der die glorreichen Kämpfe vergangener Zeiten in seinem Herzen bewahrt und im Liede an den altersgrauen Felsen widerhallen läßt; die ritterliche Heldenmaid, die, keusch wie die jungfräuliche Natur ringsum, den lockenden Sang der Verführung von sich weist; die alte Matrone, die treu und mütterlich ihren Pflegling, die Zierde der Wildniß, beschützt und erzieht und den verirrten Jäger gastlich bewirthet; den kühnen jungen Ritter, der seine Braut nicht am prächtigen Hoflager, sondern in den Schrecken und Leiden der Verbannung sucht; den fürchterlichen Häuptling, der, rasend im Unmuth getäuschter Liebe, die Brandfackel des Krieges auf hundert Hügeln ringsum aufflackern läßt, aber mitten in seinem glühenden Zorn noch die Pflichten des Gastrechtes heilig beachtet, — endlich den ganzen Clan Alpine, der in seiner malerischen Tracht, mit dem Banner der ewiggrünen Tanne, unter dem Schall des Dudelsacks und kriegerischer Lieder den See herauf an die träumerische Insel fährt:

„Heil sei dem Häuptling, der siegreich sich nahet,
Ewiglich sprosse sein grünender Baum,
Die treue, die hehre, nie welkende Tanne,
Mild uns umschirmend, zum himmlischen Raum!
    Himmel, gib ihr Thau und Kraft,
    Erde, send' ihr frischen Saft!
Daß sie blühe und treibe, beständig und froh,
    Während Echo vielgestalt
    Uns're Lieder widerhallt.
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Kein wankender Schößling ist sie, uns're Tanne,
Der im Sommer blüht, im Winter vergeht,
Sie schützt uns am treu'sten, wenn stürmend vom Berge
Der Wirbelwind trauernde Äste umweht;
    Wurzelnd tief im Felsenschooß,
    Trotzet sie der Windsbraut Stoß,
Treibt tiefere Wurzeln nur, freudig und froh —
    Menteith, Breadalbane, singt,
    Daß Wald und Fels erklingt:
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Stolz hat unser Pibroch erdröhnt im Glen Fruin,
Bannochar seufzte auf unser Kriegsgeschrei,
Glen Luß und Roß-Dhu sind in rauchenden Trümmern,
Die Besten von Loch Lomond liegen dabei,
    Lange mögen Sachsenfrau'n
    Trauernd ihre Leichen schau'n.

Denkt an Clan Alpine mit Furcht und mit Weh,
Lennox, Leven zittern bang,
Hören sie den Donnerklang:
Rodrich Vich Alpine, Dhu, ho! Jeroe!

Für die angrenzenden Lowländer müssen diese romantischen Gälen nachgerade keine sehr gemüthliche Nachbarschaft gewesen sein. Sie betrachteten das Lowland als eine einst ihnen gehörige Gegend und machten förmliche Raubzüge dahin, so daß noch im 17. Jahrhundert Edicte gegen sie erlassen werden mußten, die aber selten mehr Wirkung hatten, als die der spanischen Statthalter in der Lombardei gegen ihre Banditen. Denn den kühnen Freibeutern war in diesem Schluchtenlabyrinth kaum beizukommen, und als man sie einmal (1610) von allen Seiten umzingelt zu haben meinte, und von dem Umfang eines weiten Kreises auf die einsame Insel im See losging, da waren sie längst über alle Berge. Banditen scheinen sie übrigens nicht gewesen zu sein, sondern, wie Scott sie zeichnet, ein wildes Bergvolk, das zähe an seinem alten Clansystem festhielt und sich nicht in das Räderwerk einer neueren Staatsmaschine fügen wollte. In Kriegsläuften kam ihre Tapferkeit meist zu Ehren. Wann die Straße durch die Trossachs gemacht wurde, konnte ich nicht erfahren; sie wird wohl kaum über den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufreichen. Bis dahin war es nicht möglich, über die Felsen an den See zu kommen, außer an einer Leiter aus Baumästen und Wurzeln. Jetzt fährt man, wie gesagt, per Omnibus auf einer sehr guten Straße, und am Strand ist ein allerliebster Landungsplatz, mit einer aus knorrigen Baumästen gezimmerten und von Schlingpflanzen umkränzten Gallerie, und da kommt man, wie am Crinankanal, auf ein niedliches Dampfschiffchen, das wie für eine Hochzeitsreise gemacht ist, und da kommt natürlich Walter Scott zu Ehren. Wer die Geschichte nicht genau weiß, der liest sie oder läßt sie sich erzählen. Alle Welt lebt von den anmuthigen Versen, in welche sie der Dichter gebracht hat. Da der See beinahe ein lateinisches S beschreibt, dessen Richtung von Ost nach Westen geht, so ist für neue Spannung schon gesorgt. Vorgebirge thun das Übrige, und das Theater hört nicht nur nicht auf, sondern entfaltet sich zu einer immer weiteren Bühne, in welcher Ben Venue und Ben A'an einen herrlichen Hintergrund bilden. Interessant ist, daß die Insel seit W. Scott den Namen Ellens-Insel behalten hat. Durch diesen und andere Eigennamen hat sich die Dichtung fast wie eine wirkliche Begebenheit in die Gegend eingewurzelt.

Loch Katrine heißt der vielbesungene See. Er ist etwa 10 englische Meilen lang. Am Ostende herrscht Wald und Gebüsch, am Westende Fels und Haide vor. Ein paar Jägerhäuschen abgerechnet, ist die ganze Gegend einsam und menschenleer, stiller als die Alpen im Hochgebirge. Nur das Echo antwortet dann und wann dem Rauschen des kleinen Dampfers, der sanft auf der spiegelglatten Fluth einherfährt. Rasch schließen sich hinter ihm die Bogen der von ihm aufgerührten Wellen. Es ist schon spät am Nachmittag und das vielstufige Grün der Landschaft wird inniger und voller. Da der See kaum eine Meile breit ist, so kann man nach beiden Seiten jeden Busch, jeden Fels, ja das Geäder der Felsen, und jede Schlucht in dem buschigen Hügelkranz deutlich gewahren. Wenn ich aber von Felsen rede, so stellen Sie sich keine hohen, wilden Riffe oder unnahbaren Wände vor. Mit Ausnahme der zwei genannten Berge sind die Hügel meist niedere Kegel, fast abgerundete Pyramiden, oder zusammengepreßte Kugelcalotten, deren Rücken nicht dem See entlang laufen, sondern von beiden Ufern her sich in den See erstrecken. Ihre zahlreichen Kuppen, Äste, Felsterrassen, höhlenartigen Vertiefungen, kleinen Schluchten, Sättel machen einen jeden zu einem phantastischen kleinen Gebirge. Moos und Busch aber sänftigen alle Eckigkeiten und Härten des Felsens. Man fühlt sich da weder in Staunen versetzt, noch in lustige Bergstimmung gehoben. Aber Alles ist träumerisch, überraschend und anziehend im Kleinen. Die schönste Sicht über den See erhielten wir erst am andern Ende, wo wir, ausgeschifft, wieder auf einem Omnibus ein ziemlich steiles Joch hinauffuhren. Da lag er in seiner vollen Länge zu unsern Füßen, von den widereinanderlaufenden Promontorien in vier oder fünf kleinere Seen getheilt. Das Proscenium ist eine tiefblaue Bucht, in der sich links und rechts jähe Felshänge spiegeln. Die Mittelscene ist ein Gewirre von Hügelkuppen, die sich hintereinander in den See schieben, einander seltsam unterbrechen und Himmel und See in viele Buchten theilen. Hinter dem gelbgrünen Saum der Haide strahlt der Hauptarm des See's in mildem Blau — die Hügel verstatten nicht, seine Breite zu bemessen, aber bläuliche Hügel mit den Zeichnungen eines fernen Gebirges schließen ihn da und rufen noch einmal die Trossachs, die Insel Ellens und den Ben Venue in's Gedächtniß. Da ich nachgerade kein sonderlicher Freund von süßer Melancholie bin und einen fröhlichen Jodler unbedingt einem Heimwehlied vorziehe, so wäre mir auf dem See selbst die Sache etwas zu einförmig geworden. Als ich aber

hier oben von der Bergeshöhe bei Stronachlachar auf diese Naturpracht zurückschaute, da fühlte ich mich denn doch wieder wie bezaubert. Da jauchzt und glüht Alles im Sonnenschein. Goldner Himmel, blauer See, dunkler Wald, schroffe Felsen, weiche Moosbänke, träumerische Haide, ahnungsreiche Buchten, inselartige Vorgebirge tanzen hier förmlich durcheinander und dann ruhen sie und träumen, hinter jeder der Seitencoulissen schwebt irgend ein Roman oder eine Sage heraus, Hexen und Zauberer, Elfen und Feen, Ritter und Eremiten, wilde Freibeuter und romantische Töchter des Gebirges, unheimliche Räuber und friedliche Harfner, kühne Häuptlinge und jagdlustige Clans. Wenn das Hochland das Alles nicht schon in alten Liedern und Sagen besungen hätte, so müßten dergleichen, meine ich, nothwendig in spätern Zeiten beim Anblick dieser wundersamen Gegend wach geworden sein.

Das glänzende Bild wechselt nun mit einem recht öden und wilden: ein steiler Gebirgspaß, von kahlen Felsen eingefaßt, und in dem trüben Moorgrund lagert sich ein verlassener Bergsee, Loch Arklet, hinter welchem die Kuppe des Ben Lomond baumlos und trostlos emporstarrt. Es macht einen ganz romanhaften Eindruck, oben auf der Höhe schon wieder einen See zu treffen und dazu noch einen, der mit den drei vorigen kaum einige Ähnlichkeit besitzt. Da ist nun auch richtig das Land des Rob Roy, und etwas weiter fahren wir an der gebrochenen Feste des wilden Freibeuters vorüber. Dann geht die Straße durch Fels und Gehölz in vielen Windungen einen steilen Felshang hinab. Die Wagenlenker ließen zu meiner Bewunderung und Freude in romantischem Saus und Braus und zugleich mit zuversichtlicher Geschicklichkeit die Schönheiten des Waldes an uns vorübergleiten, und als dieser sich öffnete, lag der schönste und größte der schottischen Seen in feierlicher Abendruhe vor uns: Loch Lomond.

Das ist nun im Grunde dieselbe Geschichte, wie bei Loch Katrine — der See bildet eine natürliche Bühne, Hügel und Vorgebirge die malerischen Seitencoulissen, ein ferner Hügel oder Berg den Hintergrund. Aber Alles ist hier größer angelegt. Der See ist 23 engl. Meilen lang, von 1 zu 5 Meilen breit, von 20 bis 100 Faden tief und deckt einen Flächenraum von 20,000 Acres. Der Berg Ben Lomond, der seinen breiten Fuß der Mitte des östlichen Ufers entlang reckt, steigt fast zu 3000′ Höhe [1] und macht, da der See nur 32′ über Meeresniveau liegt,

[1] Nach Stieler's Handatlas 2995′, nach Daniel 3192′.

und der Berg hart und steil am Ufer emporsteigt, den Eindruck eines stattlichen Gebirges. Der See trägt 30 Inseln auf seiner Fläche, zahllose Buchten und Vorgebirge an seinem Rand. Der Größe des See's entsprechend ist der Dampfer, der uns aufnimmt, von der Größe eines mittleren Rheinboots. Man kann übrigens — und das ist eben der Reiz dieser schottischen Seen — die lange Fläche nirgends übersehen. Von Inversnaid, wo wir einsteigen, dehnt sich ein Arm von etwa 4 Meilen Länge und einer Meile Breite nordwärts, ein etwas kürzerer südwärts nach Tarbet, wo er sich für das Auge zu schließen scheint. Er macht aber nur eine Krümmung, um, an Breite zunehmend, in einem weiten und vielgezackten Dreieck seine volle Herrlichkeit zu entfalten. Doch was auf der Karte ein Dreieck ist, bleibt für's Auge in jedem Moment ein schönes Oval, jetzt von Inseln umkränzt, jetzt von ihnen in viele Straßen getheilt, jetzt sich majestätisch erweiternd und dann wieder in mehrere Seearme sich verästend. Von den Trossachs kommend, hielt ich es beinahe für unmöglich, daß die Spannung, welche die Landschaft hervorruft, sich erfolgreich fortsetzen könnte. Aber am Loch Lomond wird alles Bisherige weit überboten.

Im magischen Lichte des Abends stoßen wir denn vom Lande und treiben auf den See hinaus aus einem dunklen Walde, den ein schmaler Felsenrand über das Spiegelbild der wogenden Bäume an den steilen Hügel emporträgt. Links eine Hügelkuppe an der andern. Laub und Moos glühen in der Abendsonne, tiefe Schatten trennen die durchsichtigen Contouren der einzelnen Kegel und Rücken, in der Ferne lösen sie sich in leichte ätherische Silhouetten auf, die in gelblichen, grünlichen, grauen und bläulichen Tönen in einander schweben. Kommt man näher, so wächst aus dem leicht touchirten Grund mit magischer Raschheit die feinste Baumzeichnung, phantastisches Felsgeäder, ein ganzes Album von Landschaftsstudien hervor, weidet einige Zeit das Auge und huscht dann ebenso anmuthig in seine skizzenartigen, traumhaften Umrisse zurück. Es ist weit mehr ein Werden und Vergehen, als ein Vortreten und Zurücktreten, oder als ein Kommen und Gehen. Da sich aber in der Zeit von wenigen Minuten wegen der zahllosen Menge von nahen Vorgebirgen und fernen Hügeln das wirkliche Gesichtsfeld beständig ändert, so schmilzt die sanfte Metamorphose der einzelnen Gegenstände mit den unerwarteten Änderungen der Scene in eine reizende Phantasmagorie zusammen, welche die Erwartung in der angenehmsten Weise gespannt hält. So öffnet sich bei Tarbet unerwartet ein liebliches Alpenthal mit herrlichen Matten,

das Einem Lust macht, dazubleiben und zu Fuß hinüber nach Loch Long zu pilgern; indeß ragt jenseits der Cruinn a Bheinn 500 m. hoch empor, dessen Joch steil nach dem See hin abfällt und der Einem die lohnendste Bergtour in Aussicht stellt. Doch in einem Viertelstündchen ist das Alpenthal nur noch als dunkler Schatten zwischen Hügeln angedeutet, hinter dem Cruinn a Bheinn wächst im vollen Sonnenlichte der Ben Lomond zu einem imposanten Berg empor, zwischen ihm und dem Ptarmigan lagern sich weite Alpengründe — der Weg hinauf zeichnet sich in deutlichen Windungen an zwanzig kleineren Hügelkuppen vorbei — der Bergesfürst wird immer größer und schöner; fruchtbare Thäler lagern sich zwischen die Äste seines Fußes, wilde Schluchten zwischen die Grate seines Kammes; dem silbernen Wasserfall, der eben an einem Felsen entschwunden, folgt ein anderer, der aus dunklem Waldesschooße aufblitzt. Und kaum ist diese Bergeswelt aus spannendem Scenenwechsel in voller Pracht und Majestät hervorgetreten, von Sonnenglanz umjauchzt, von dem reinen Azur des Himmels und dem tiefen Blau des Sees umströmt — da scheint der See nach Süden sich zu verschließen, und im selben Augenblick spinnen fernere Hügel einen neuen Traum an. Der See erweitert sich, verengt sich wieder. Der Wald scheint von den Hügeln herabzusteigen und schwimmt bereits als dunkle Laube auf dem See. Wie ein Traum gleitet die schattige Insel an dem weichen Luftgebilde des jenseitigen Ufers vorüber. Der See wächst plötzlich zu drei-, vier-, fünffacher Breite an, die Ufer, die wir bis jetzt mit einem Blick umspannt, entfliehen nach beiden Seiten, und nun scheint das Ende da. Aber nicht zwei oder drei, nein, zwölf bis fünfzehn Inseln liegen uns jetzt im Wege — Sommerlauben, Gärtchen, bemooste Denksteine, kleine Wälder, freundliche Weideplätze. Jeder Athemzug der Maschine ändert die Scene und schiebt ihre Bestandtheile so nahe, so deutlich, daß jeder einzelne Baumstamm erkennbar ist, mit den fernen Hügeln in buntem Traume durcheinander. Schwimmend im Golde der Abendsonne, laden uns mehrere Pfade ein, den Inselhain zu durchdringen. Ufer löst sich von Ufer, Insel von Insel sondert sich ab, gleich Märchengestalten huschen sie an uns vorüber, Goldstreifen fassen sie ein, ein glühender, letzter Blick der Sonne spielt flammend in dem Gipfel des üppigen Gezweiges, — dann sinken sie duftig, mild in die tiefblauen Arme des Sees. Doch nun erglüht die Haide des Ben Lomond in Gold und Purpur, verklärt lacht jede Hügelkuppe in den Himmel hinein, die Thäler und Mulden des Berges, sonst so arm und öd und

einsam, fluthen in einem Meer von Licht und Wonne. Nur langsam ziehen die Schatten des Abends vom Thale her an den Berg hinauf, umfloren Inseln, Schluchten, Vorgebirge, Hügel mit dem Dufte ihrer Träume. Unvergeßlich schön war der Augenblick, da nur noch die höchste Spitze des Ben Lomond im Strahl der scheidenden Sonne erglühte und dem weiten, ruhenden See seinen Abendgruß zuwinkte. Dann begann das Farbenspiel am Himmel — Gold, Purpur, Orange, Gelb, Grünlich, Blau strömte sanft nach einander über die weite Kuppel hin und ergoß sich noch milder um die schlummernden Inseln. Von den vielen schönen Abenden, die ich in Schottland genoß, war das wohl der schönste. Loch Lomond verdient seinen Namen als König der schottischen Seen.

Zu nicht geringer Steigerung des Genusses kreuzte der Dampfer fünfmal den See, die letzten zwei Mal den vielen Inseln entlang, welche mit ihren verschiedenenen Zeichnungen, ihrem üppigen Pflanzenschmuck, ihren Schloß- und Klosterruinen zugleich an die Hebriden erinnern und wieder davon verschieden sind. Die Schlösser, Villen, Kirchen und Dörfer am Ufer machen das Bild viel belebter, der Hügelkranz schließt Alles in ein trauliches Gehege. Nur der Ben Lomond ragt mit einer gewissen Majestät aus dem vorwiegend lieblichen Gemälde heraus.

Zu Balloch, einer kleinen Ortschaft am Südende des Sees, vertauschten wir das Dampfschiff mit der Eisenbahn. Hier fängt Industrie und Handel wieder an, um das Flüßchen Leven sind ausgedehnte Bleichen und von Zeit zu Zeit Fabriken. Aber die Gegend hat noch einen Nachklang des schönen Sees. Romantische Hügel und wohlbebaute Thälchen erfreuen links und rechts den Blick. In einem kleinen Halbstündchen zeigt sich der Fels von Dumbarton und hinter ihm der Clyde — es ist ungefähr 7½ Uhr Abends. Im Beginn des Dämmerscheins fahren wir nun dem Clyde entlang, ein Blick läßt uns hinaus auf die vielarmigen Buchten gleiten, wo er sich mit dem Meere vereint. Dann wird er See, Strom, Fluß und verbirgt sich endlich in dem Häusermeer von Glasgow. Der lebendige Verkehr in dem schönen Panorama hält die Aufmerksamkeit bis zum letzten Augenblick rege.

Schon hat sich die Nacht über die reizenden Ufer des Clyde gesenkt und seine letzten dämmernden Spiegelstreifen sind zwischen dunklen Hügelumrissen entschwunden. Aber in der Stadt ist noch reges Leben wie am hellen Tag. In tausend Flammen blitzt das Gas und Tausende von Menschen wogen durch die Straßen. Wir sind in der Metropole

des modernen Schottland, an seinem Berührungspunkt mit London und New-York.

Da haben Sie nun einige Bruchstücke von dem Trossachs-Ausflug. Freilich könnte je der zehnte oder zwölfte Theil dieser Bilder für einen oder mehrere Tage beschäftigen. Aber es ist ein ganz eigenthümliches Ding, das Alles an einem Tage zu sehen. Das königliche Stadtbild des modernen Athen, das Tiefland mit den Palästen der Stuarts und des gewaltigen Adels, die mittelalterliche Feste von Stirling hart an dem Schlachtfelde von Banockburn, die einsame Hügel- und Seenwelt des Hochlandes mit den Erinnerungen alter Clans und dem Zauber neuerer Dichtung, Ben Lomond und Loch Lomond, diese herrlichen Specimina eines schottischen Berges und eines schottischen See's am Ende einer ganzen Kette verschiedener kleiner Seen, dann der majestätische Clyde mit seinem Buchtennetz und seinem Weltverkehr, endlich die gasbeleuchtete Weltstadt, die noch am späten Abend mit den fernsten Welttheilen correspondirt — da war so ziemlich ein Gesammtbild des Landes in einigen Hauptzügen beisammen.

So war mir die Fahrt eine angenehme Recapitulation. Doch möchte ich nicht, daß Sie meine paar unzureichenden Skizzen als Maßstab zur Beurtheilung des Landes und Volkes nähmen. Der Ausflug war zu kurz — ich kam verhältnißmäßig mit wenig Leuten in nähere Berührung, und meine Liebhaberei für Poesie hat meine Aufmerksamkeit des Öftern von dem abgelenkt, was man heutzutage am meisten schätzt, der materiellen Seite des Lebens. Ich selbst habe gefunden, was ich wünschte — schöne Scenen der Natur, die Spuren interessanter Verhältnisse früherer Zeiten — ein Land, das, zwar nicht so schön wie die Schweiz, diese doch in manchen Eigenthümlichkeiten überflügelt, ein Land, auf dessen freiem Boden die Kirche zwischen Trümmern alter Herrlichkeit zumeist unter den Armen und Geringen ihre segensreiche Aufgabe still, bescheiden, aber treu und unverdrossen vollzieht. In den Trümmern und geretteten Baudenkmalen der Vergangenheit erhebt sie sich groß, majestätisch über Allem, was seitheriger Kunstfleiß gebaut — der Berg Gottes über den Inseln. In ihren heutigen Kirchlein ist sie noch arm, mühselig kämpfend mit Leiden und Ungemach. Aber sie lebt, wächst, verzweigt sich überallhin und bewährt überall in Werken der Barmherzigkeit die übernatürliche Lebenskraft ihrer Liebe. Dieß schöne Doppelbild des mystischen Christus hat mich nicht wenig erfreut, erwärmt, gehoben. Es trug mich von den Ufern dieser romantischen

Seen oft an die des See's Genesareth und ließ mich Den erschauen, der triumphirenden Fußes über die Wellen einhergeht. Mag der See auch stürmen — Dominus super aquas. Mit der Allmacht Gottes angethan, schwebt der Herr über den Wassern. Strahlen der Verklärung fließen von ihm, dem Ideal der Menschheit, über die tausend herrlichen Bilder der Natur; Strahlen der Hoffnung strömen von ihm, dem göttlichen Haupt der Kirche, in die Wirrsale der Völker. Nach wilder Wanderung durch Berg und Thal und See und Wald und Fels und Meer lösen sich die tausend Verwicklungen, und wir ruhen friedlich aus an seinem Tabernakel.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

P. *Caroli de Smedt* S. J. **Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam** critice tractandam. Gandavi 1876. 8⁰. 533 S.
Ejusdem **Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles.** Ibid. 1876. 326 u. 100 S.

Wir beabsichtigen, in gegenwärtiger Besprechung dem deutschen Publikum Kunde von einem noch im Erscheinen begriffenen Werke zu geben, welches bereits in verschiedenen ausländischen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften die günstigste Aufnahme erfahren hat; es genügt, auf die Kritik des H. de l'Epinois, eines in Frankreich so geschätzten wie bekannten Historikers, in der Revue des questions historiques hinzuweisen. Die zwei vorliegenden Bände gestatten einen genügenden Einblick in den Gang und die Behandlungsweise der Kirchengeschichte, wie P. de Smedt sie zu vollenden gedenkt. Es handelt sich hier nicht um eine Kirchengeschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern der Verfasser will nur die schwierigeren und bedeutenderen geschichtlichen Streitfragen in einzelnen Abhandlungen erörtern. Dieser Zweck bedingt natürlich, daß der Werth und das Verdienst des Werkes nicht in einem methodischen Plane, nicht in der Ebenmäßigkeit, in der Reichhaltigkeit des Stoffes, nicht in der Einheit und Abrundung des Ganzen, mit einem Worte nicht in der eigentlichen historischen Kunst und in der Pragmatik gesucht werden darf, sondern in der guten Wahl der Streitpunkte, in der gründlichen Ausführung der Detailfragen und in der historischen Kritik. Seine Absicht ist nicht, durch eine zusammenhängende und architektonisch gegliederte Darlegung der geschichtlichen Epochen dem Leser die allgemeine Kenntniß der Kirchengeschichte zu vermitteln, das Werk setzt vielmehr diese Kenntniß voraus und richtet sich an den bereits historisch Gebildeten, um ihm Aufschluß zu geben über eine Reihe von Fragen, welche zu ihrer Klarstellung eine eingehendere polemische oder kritische Behandlung erfordern, als in gewöhnlichen Geschichtsbüchern gegeben wird und gegeben werden kann.

Der erste Band enthält, wie der Titel es anzeigt, eine Einleitung in die Kirchengeschichte. Wir finden hier die Grundsätze der Kritik und die Merkmale erörtert, nach denen die Glaubwürdigkeit der Autoren und der Documente zu beurtheilen ist, die Regeln historischer Forschung und Beweisführung. Man erhält in diesem verhältnißmäßig kurzen Theile (nur 50 S.) werthvolle

Winke und Andeutungen. Der Verfasser theilt die ganze christliche Zeit in sechs, durch charakteristische Unterschiede bezeichnete Epochen, deren beiläufige Grenzen wir durch die Jahrzahlen 312, 700, 1050, 1294, 1418 bis auf die Gegenwart bestimmen können. Für jede dieser Epochen verheißt er einen Band, wobei wir jedoch hoffen, daß er sich nicht strenge an sein Versprechen binden werde, weil sonst die letzte, die längste und reichste Periode gar zu stiefmütterlich bedacht würde.

Der Hauptwerth des einleitenden Bandes besteht in dem weitaus längsten bibliographischen Theil. Welches sind die Quellen der Geschichte, welches die hauptsächlichsten Bearbeitungen derselben? Diese Fragen stellt sich der gereifte Geschichtskenner noch mehr als der Anfänger, und P. de Smedt sucht sie im vorliegenden Bande für die ersten fünfzehn Jahrhunderte zu beantworten. Zunächst werden die eigentlichen und ursprünglichen Quellen der Kirchengeschichte, dann diejenigen gemischten, d. h. profanen und kirchlichen Inhalts, und endlich die neueren Bearbeitungen besprochen. Wir können nicht umhin, zu bemerken, daß diese nach bloß formalen Gesichtspunkten getroffene Scheidung die unbequeme Zerreißung des sachlich zusammengehörigen Stoffes in drei Rubriken bedingt. Die Unterabtheilungen der ersten Rubrik erstrecken sich auf die öffentlichen, officiellen Documente (Erlasse der Päpste, Bullarien, Conciliensammlungen, Liturgien), auf die Annalisten, Chronisten, Geschichtschreiber einzelner Länder, auf die allgemeinen und besonderen Sammelwerke dieser Quellen. Es folgen die Martyreracten, die Martyrologien, die Leben der Heiligen, die Papstkataloge und Quellen der Papstgeschichte, diejenigen der speciellen Ländergeschichte, wobei wir als besonders verdienstlich das Verzeichniß der älteren und neueren Geschichtsliteratur über die einzelnen dahin gehörigen Bisthümer hervorheben. Darauf folgt die Literatur über die mittelalterlichen Orden, über die Archäologie, die Inschriften und die Numismatik. Die kirchlich-profanen Schriften sind wieder in allgemeine und besondere Ländergeschichten gruppirt. Weit dürftiger ist der Tractat über die neue Literatur ausgefallen; wir finden darin nur die allgemeine Geschichte der Päpste und Concilien und die Patristik vertreten. Den Schluß endlich bilden zwei Abhandlungen über die Änderungen des Breviers unter Clemens VIII. und Urban VIII. und über den Liberianischen Papstkatalog.

Dieser rasche und summarische Überblick des Inhalts — denn wir haben viele kleinere Partien nicht erwähnt — dürfte genügen, den Leser von der Nützlichkeit und Brauchbarkeit dieses mit vielem Fleiße gearbeiteten Werkes zu überzeugen. Wir fügen dem Gesagten noch bei, daß P. de Smedt nicht lediglich ein trockenes Bücher- und Titelverzeichniß gibt, denn gelegentlich finden sich gar oft kleinere und mitunter sehr interessante Abhandlungen, wie über die Geschichte der Martyrologien, über die Martyreracten und Kalendarien, über die Verfasser, das Ansehen und die Ausgaben des Liber Pontificalis, über die Legenden des Breviers u. dgl. Man dürfte vielleicht in der ganzen Anlage etwas mehr Methode, eine mehr einheitliche und logische Gliederung wünschen, welche das Nachschlagen erleichtern würde. Diesem Übelstande hilft indessen ein ziemlich vollständiges Namensregister (einzelne,

z. B. Novaes, sind allerdings weggeblieben) der Autoren großentheils ab, und noch brauchbarer würde dieses Verzeichniß ausgefallen sein, wenn es zugleich Sachregister geworden wäre.

Der Geschichtsfreund findet hier ein ziemlich reiches Material (1872 Namen von Autoren sind im Register verzeichnet), um sich in der geschichtlichen Literatur, besonders der älteren, zu orientiren. Offenbar konnte es nicht in der Absicht des Verfassers liegen, nach Vollständigkeit zu streben, oder auch nur die bedeutenderen Erzeugnisse sämmtlich aufzuzählen, die in den erwähnten Zweigen noch gefunden werden können; wir halten es darum für ebenso überflüssig wie unzweckmäßig, eine Reihe von Namen, Titeln und Büchern zu erwähnen, die da oder dort noch füglich hätten eingeschoben werden können. Anders dagegen verhält sich die Sache, wenn es sich um ganze Klassen handelt, die nicht erwähnt werden. Dahin rechnen wir die neuere Literatur über die einzelnen Päpste; so gut nämlich der Verfasser die neueren Erzeugnisse über die einzelnen Bisthumsgeschichten erwähnt, ebenso gut hätten die Biographien Gregor' VII., Innocenz' III., Bonifaz' VIII. u. a. einen Platz finden sollen, aber der Verfasser begnügt sich, die Papstgeschichte jener Schriftsteller anzuführen, welche sämmtliche Päpste behandeln; und so sucht man umsonst die Namen von Hunkler, Voigt, Hurter, Tosti, Georgi. In einer Literatur der Kirchengeschichte erwartet man ferner, daß auch die Häresien vertreten seien, und zwar coordinirt mit der Papst-, Heiligen- und Ordensgeschichte; aber wir finden wieder nichts anderes, als einige griechische und lateinische Väter (Eusebius, Irenäus, Epiphanius, Hieronymus u. s. f.), qui contra omnes haereses scripserunt, und zwar eingereiht in einer ganz bescheidenen, nicht leicht findbaren Unterabtheilung; dagegen ist nichts zu treffen über die Pelagianer, Nestorianer, Eutychianer, über die Ketzereien des Mittelalters, über die Waldenser, Albigenser, Wiclesiten, Husiten. In der Literatur der einzelnen Orden vermissen wir sämmtliche Ritterorden. Wir können für diese Auslassungen keinen andern Grund finden, als daß der Verfasser in den Dissertationen eine sehr reiche, man darf in den meisten Fällen sagen, erschöpfende Literatur über den Gegenstand bietet, den er behandelt, und daher Wiederholungen vermeiden wollte. Wenn aber dieses der wirkliche Grund war, dann hätte wenigstens an den einschlägigen Stellen in der Hauptbibliographie aufmerksam gemacht werden sollen, daß das Mangelnde in dieser oder jener Dissertation nachfolgen werde, und vielleicht wäre es gerathener gewesen, diesen bibliographischen Theil nicht zuerst, sondern zuletzt zu veröffentlichen und die theoretische Einleitung in den ersten Band der Dissertationen zu verlegen. Auf diese Weise nämlich wäre praktische Erfahrung und auch Muße gewonnen worden, um vorhandene Lücken (die übrigens in Werken dieser Art fast unvermeidlich sind) herauszufinden und auszufüllen.

Jedenfalls verdient der Verfasser den Dank der Geschichtsfreunde, daß er den Gedanken zu einem Werke, dessen Nutzen und Nothwendigkeit auf der Hand liegt, gefaßt und großentheils ausgeführt hat.

Mit dem zweiten Band betritt P. de Smedt das eigentliche Feld,

auf welchem er seine Stärke und seine Kraft besitzt, nämlich dasjenige der Lösung schwieriger und kritischer Streitfragen. Man kann von den Dissertationen des P. de Smedt, sowohl von den bereits gedruckten, wie von den noch folgenden, die wir einzusehen Gelegenheit hatten, im Allgemeinen sagen, daß sie den Streitpunkt oder die Dunkelheit, um deren Aufhellung es sich handelt, klar darlegen und gut umgrenzen, daß das Material trefflich geordnet und gruppirt, die Frage nach allen Seiten erwogen und beleuchtet wird, daß die Schwierigkeiten nicht umgangen, verhüllt oder vertuscht, sondern in ihrer ganzen Schärfe bloßgelegt werden, daß endlich die Lösung derselben, wenn immer eine endgiltige Entscheidung möglich ist, den Verstand befriedigt und jedenfalls dem Leser einen vollständigen Einblick in die Sachlage gewährt.

In dem gegenwärtigen Bande, welcher den drei ersten Jahrhunderten gewidmet ist, befinden sich sieben Abhandlungen: über den Episcopat des hl. Petrus in Rom, über den Osterstreit, über den Verfasser der Philosophumena, über die Beschuldigungen dieses Verfassers gegen Papst Callistus, über den Streit zwischen dem hl. Stephan und dem hl. Cyprian hinsichtlich der Ketzertaufe, über die Bestimmung des Concils von Antiochia 269, ob dasselbe den Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος verboten habe, und endlich über die Reihenfolge und Chronologie der römischen Päpste in den ersten drei Jahrhunderten. — Die Leser hätten es sicher mit Dank angenommen, wenn diese Abhandlungen noch um einige vermehrt worden wären, besonders über die Häretiker jener Zeiten, über die Gnostiker, die Sabellianer, Novatianer; ferner über die Arcandisciplin; selbst einige veraltete Fragen, wie diejenige über Dionys Areopagita, wären vielleicht in einem Buche dieser Art nicht außer ihrem Platze gewesen.

Die erste Abhandlung begreift zwei Theile: den Aufenthalt des hl. Petrus in Rom und die Dauer desselben. Obwohl die Frage mit großer Klarheit gestellt und gelöst ist, so glauben wir doch, die Stelle aus dem ersten Briefe des hl. Petrus, worin von Babylon die Rede ist, wäre stärker und stringenter als Beweis verwerthet worden, wenn der Verfasser die vortreffliche Arbeit von Dr. Hundhausen (Über das erste Pontificalschreiben des hl. Petrus, Mainz 1873) gekannt hätte. In der zweiten Abhandlung ist besonders der Beweis, daß Papst Victor die Asiaten nicht wirklich excommunicirt habe, mit wünschenswerther Klarheit und Kraft erbracht. In der vielbestrittenen Frage über den Verfasser der Philosophumena nimmt P. de Smedt den Standpunkt Döllingers u. A. ein, d. h. er entscheidet sich für die Autorschaft des hl. Hippolytus. Die Argumente, welche sich für diese Ansicht geltend machen, finden sich hier mit vielem Glück und in großer Vollständigkeit vorgetragen. Aber die Sache liegt eben so, daß sie nicht über den Rang einer Hypothese hinaus gefördert werden kann, denn nicht überall ist man so fest wie in Deutschland davon überzeugt, daß diese Frage absolut und endgiltig geschlichtet sei. Wir maßen uns nicht an, in dieser Sache für oder gegen zu sprechen, ein Urtheil zu fällen und eine Partei zu ergreifen. Indessen fällt es den Vertheidigern dieser Hypothese schwer, eine befriedigende Antwort

auf die Frage ihrer Gegner zu geben, wie es gekommen sei, daß der hl. Hippolytus von Alters her in der römischen Kirche so hohes Ansehen genoß, wenn er jemals ein Sektenhaupt, ein Gegenpapst gewesen, wie es der Verfasser der Philosophumena sicher war? Weiterhin zwingt diese Ansicht ihre Anhänger, zu einigen Willkürlichkeiten ihre Zuflucht zu nehmen. Da es nämlich bekannt ist, daß Hippolytus eine Abhandlung über die Häresien geschrieben hat, von der noch ein beträchtliches Fragment vorhanden ist, andererseits die Philosophumena ebenfalls eine Geschichte der Häresien enthalten, in welcher jedoch das erwähnte Fragment nicht gefunden wird, so sind die Vertheidiger der Hippolytus-These gezwungen, zu einem Deus ex machina zu greifen und zu behaupten, der hl. Hippolytus habe zwei Werke über die Häresien, ein größeres und ein kleineres, geschrieben. Das bezeugt nun allerdings der Verfasser der Philosophumena von sich selbst, daß er schon früher einen kürzeren Abriß (strictim) über die Häresien geschrieben habe, während dieses von Hippolytus durch kein Zeugniß erwiesen werden kann; wenn er aber gleichwohl zwei verfaßt hätte, so wäre jedenfalls dasjenige, aus welchem das Fragment erübrigt, das größere, die Philosophumena aber das kleinere Werk gewesen. Es wäre demnach nothwendig, wenn man gleichwohl noch an Hippolytus festhalten will, anzunehmen, er habe sogar außer diesen zwei größeren noch ein drittes Werklein gleichen Inhalts, eben jenes kleinere oben angedeutete, verfaßt. Auf der andern Seite muß auch eingeräumt werden, daß die Gegner dieser These nicht nur deßwegen keinen festen Boden unter den Füßen haben, weil sie sich nicht auf einen andern Namen als Autor mit einiger Wahrscheinlichkeit vereinigen können, sondern hauptsächlich deßwegen, weil es ihnen nicht gelingt, die Argumente für Hippolytus, welche P. de Smedt glücklicher vielleicht, als irgend ein Anderer, dargelegt hat, zu entkräften. Die Abhandlung über die Philosophumena bildet jedenfalls den Glanzpunkt dieses Bandes, zwar nicht, wie gesagt, in Beziehung auf die Festigkeit des Resultates, sondern rücksichtlich der Verwicklung und Schwierigkeit der Frage und rücksichtlich der Erudition und des Scharfsinnes, die der Autor bei ihrer Lösung an den Tag legt.

Verhältnißmäßig leichter, weil auf sicherern Beweisquellen fußend, war die nächste Abhandlung, welche sich mit der Vertheidigung des Papstes Callistus gegen die Anklagen und Verunglimpfungen des Verfassers der Philosophumena beschäftigt. Unter den übrigen Dissertationen verdient diejenige über die Ketzertaufe Erwähnung. Die Art, wie der praktische Widerstand des hl. Cyprian gegen den Papst, bei voller Anerkennung der Pflicht und Nothwendigkeit, sich der römischen Kirche unterwerfen zu müssen, erklärt wird, kann nicht fehlen, Jedermann zu befriedigen.

Der Verfasser hat in einem Anhange von 96 enggedruckten Seiten die Textstellen der heiligen Väter, auf welche er sich beruft, und die Documente überhaupt aufgenommen. Nach unserem Geschmacke hätten wir es vorgezogen, wenigstens die kürzeren Stellen eher auf der betreffenden Seite als Noten beigefügt zu sehen, um der Beschwerde des Nachschlagens überhoben zu sein. Hinsichtlich der längeren Documente hegen wir das Bedenken, ob es dem

Verfasser in den künftigen Bänden möglich sein wird, die Ebenmäßigkeit der Behandlung zu bewahren. Wenn wir nämlich sehen, daß in der Frage des hl. Cyprian fast sämmtliche dahin bezügliche Documente und Briefe in extenso aufgenommen sind, so dürften bei gleicher Behandlung künftiger Fragen, in denen das Material ja mehr und mehr sich häuft und in's Unabsehbare anwächst, nicht sechs Octavbände, sondern sechs Folianten kaum ausreichend sein. Trotz der mannigfachen, immerhin mehr formellen Ausstellungen, die wir mit unserer gewöhnlichen Offenheit auch einem Mitbruder gegenüber machen zu müssen glaubten, dürfen wir das Werk als ein ausgezeichnetes Hilfsmittel allen denen empfehlen, welche sich eingehender mit der Kirchengeschichte überhaupt beschäftigen oder über einen der von P. de Smedt behandelten Gegenstände gründlichen und sicheren Aufschluß wünschen.

R. Bauer S. J.

Die Decretale Per venerabilem von Innocenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche. Kanonistische Studie von Dr. **Wilhelm Molitor,** Domkapitular zu Speier. gr. 8°. XII u. 247 S. Münster 1876. Preis: *M.* 4.

Bei der Wiedereröffnung des vaticanischen Concils werden zweifellos die Fragen vom Verhältniß der katholischen Kirche zu den Staaten eine wichtige Rolle spielen, denen schon der Syllabus von 1864 und die Vorlagen zum Concil eine bedeutende Aufmerksamkeit schenkten. Von der größten Wichtigkeit wird es sein, daß innerhalb der katholischen Kirche sich in dieser Hinsicht schon zuvor die Geister klären, damit inneren Zerwürfnissen selbst auf die Gefahr hin vorgebeugt werde, daß äußere Verfolgungen unsere Zustände denen der ersten christlichen Jahrhunderte immer ähnlicher machen. Dieser Klärung scheint uns in hervorragender Weise die vorliegende treffliche Schrift zu dienen.

Der Verfasser wurde bekanntlich vom heiligen Stuhle als Theologe zu dem Concil berufen und ist den Katholiken Deutschlands als einer der ersten Schriftsteller auf verschiedenen Gebieten bekannt. Über die Opportunitätsgründe, welche ihn bestimmten, den vorliegenden Gegenstand mit offenem Visir vor Katholiken und Nichtkatholiken zu besprechen, glauben wir, ihm selbst in ausgedehnter Weise das Wort überlassen zu sollen. Es „theilten sich," so lesen wir, „in dem Lager Jener, welche die ewigen Principien der Wahrheit und das göttliche Recht der Kirche zu vertreten haben, die Meinungen in ziemlicher Schroffheit. Von der einen Seite mahnte man nicht nur zur Vorsicht und Behutsamkeit, sondern man betonte es scharf, daß es fast ein Verrath an der guten Sache sei, vollendete Thatsachen nicht als solche anerkennen zu wollen und Schwerthiebe in die Luft zu führen, während wir bereits Fuß an Fuß mit dem andringenden Feinde zu ringen haben. Ganz nahe liegt es einer solchen Auffassung der Dinge, wenn man nur noch einen Schritt weiter geht, sich so rasch als möglich in das Unvermeidliche zu fügen und sofort nach einem erträglichen modus vivendi umzusehen. Auf der andern Seite rief man laut die Principien aus, drang auf deren ungescheute Verkündigung nicht

nur, weil sie die Wahrheit sind, sondern auch, weil wir nicht in der rechten Weise für die Folgerungen aus denselben einstehen können, wenn wir sie selbst nicht gründlich und genau genug erkannt haben. Vor Allem aber sprach man sich mit Entschiedenheit gegen jedes Compromiß aus, indem man behauptete, daß ein solches dennoch zu keinem Ziele führen und die Lage nur verschlimmern würde.

„Sicherlich ist jener erstere Standpunkt zu ehren, zumal da wir sehen, welche edlen Kräfte mannhaft und opfermuthig auf demselben kämpfen. Aber die letztere Richtung hat darum nichtsdestoweniger ihre Geltung und Berechtigung. Nach unserer Ansicht sind beide Stellungen an und für sich einseitig und nothwendig auf einander angewiesen, wenn eine große Sache würdig und schließlich mit Erfolg vertreten werden soll.

„Daß aber die Principien zu besprechen sind und daß es nicht länger genügen kann, sich lediglich auf dem praktischen Boden zu bewegen, und den leitenden Grundsätzen soviel als möglich auszuweichen, geht schon aus einer Thatsache hervor, welche, wie es scheint, gerne ignorirt wird, aber dennoch nicht geläugnet zu werden vermag. Sind es doch die Gegner selbst, welche uns von Stunde zu Stunde mehr auf diesen Boden der Principien drängen und uns nöthigen, ihnen Antwort zu stehen. Denn sie halten uns nicht nur ihre falschen Principien, mit welchen wir uns nun und nimmermehr versöhnen können und dürfen, mit siegreicher Miene vor, sondern viele derselben zeigen auch eine nicht geringe Kenntniß und ein klares Verständniß unserer Principien, welchen sie höhnisch jede und alle Berechtigung absprechen.

„So lange man uns nur die Afterprincipien vorgehalten hat, war Schweigen immerhin noch möglich; ja wir geben zu, daß es selbst bei den Commentaren, welche man durch die rücksichtslose Praxis solchen Theorien gab, in vielen Fällen von der Klugheit geboten war, zu schweigen. Wenn man uns aber die Principien, welche wir als die richtigen anerkennen müssen, wie das nunmehr zu geschehen pflegt, mit herausforderndem Hohne vor die Augen hält und uns fragt, ob wir uns wirklich dazu bekennen, so ist doch sicherlich die Zeit gekommen, Antwort zu geben.

„Man wende hier nicht ein, daß es eine Unmöglichkeit sei, die historisch gewordenen und vorübergegangenen Zustände früherer Jahrhunderte wieder zurückzuführen. Wir wissen das recht gut und sind uns der menschlichen Ohnmacht wohl bewußt, den christlichen Staat wieder herzustellen. Aber sind denn die geistigen Waffen so gering anzuschlagen, welche wir gewinnen, wenn wir zu der richtigen Erkenntniß über das Verhältniß von Staat und Kirche gelangt sind? Ist nicht schon viel gewonnen, wenn endlich einmal unsere eigenen Vorurtheile über die äußere Machtstellung der Kirche im Mittelalter gründlich beseitigt werden, und wir in dem höchsten Richteramte des Papstes etwas Anderes erkennen, als eine mehr oder weniger entschuldbare Usurpation hierarchischer Herrschergelüste? Und stellt sich nicht täglich mehr die unabweisbare Verpflichtung für uns dar, soviel an uns ist, die Wissenschaft des Völkerrechtes und des Staatsrechtes auf christlicher Grundlage zu restauriren? Wird dieß etwa mit halben Principien gelingen? Wir werden in dem Kampfe,

in welchen wir gestellt sind, die Principien unmöglich in entsprechender Weise vertheidigen können, wenn wir selber darüber noch im Unklaren sind. Wir werden nimmermehr für die Rechte der Kirche in geziemender Weise eintreten, wenn wir in Beziehung auf diese Rechte, ihren Ursprung und ihre Ausdehnung noch immer mehr oder weniger den Zeitströmungen huldigen. Wer sein Recht selber nicht gründlich kennt, ist ein schlimmer Anwalt für dasselbe" (S. IX—XI).

Das sind in der That beherzigenswerthe Worte! Sie deuten uns schon zur Genüge an, daß wir es mit einer Schrift von weit allgemeinerem Interesse zu thun haben, als der bescheidene Titel einer kanonistischen Studie über die Decretale Per venerabilem vermuthen läßt. Die Schrift ist vielmehr eine Widerlegung der beiden extremen unter Katholiken herrschenden Ansichten über Staat und Kirche, nämlich der Theorie von der bloß directiven Gewalt der Kirche über den Staat, nach welcher eine wahre juristische Unterordnung nicht stattfände; und der Theorie von der directen Gewalt, welche die weltlichen Angelegenheiten ebenso einfachhin, wie die geistlichen, der Kirche unterstellt; sie liefert somit den Beweis von der ausschließlichen Richtigkeit der Theorie von der indirecten Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen, nach welcher die Kirche allerdings über die weltlichen Angelegenheiten als solche von Christus keine Vollmacht erhielt, wohl aber für eben diese Angelegenheiten, insoweit dieselben zu den geistlichen Interessen in nähere Beziehung treten, von Gott mit Vollmachten ausgerüstet ist[1].

Den Inhalt des Buches glauben wir in folgende vier Theile zerlegen zu können. Zuerst wird jene Decretale Innocenz' III. (c. 13. X. Qui filii sint legitimi) nach ihrer rechtlichen Tragweite erörtert (§ 1—6). Zweitens bespricht der Verfasser verwandte Gesetze, nämlich die Decretale Novit (c. 13. X. De judiciis [2, 1]) und die Extravagante Unam sanctam (c. 1. Extrav. com. de maj. et obed. [1, 8]) in ihrem Verhältniß zu jener (§ 7). Drittens — und dieß ist wohl der Schwerpunkt des Ganzen — wird der Traditionsbeweis erbracht, daß die indirecte Gewalt der Kirche über das weltliche Gebiet stets von der Kirche geglaubt wurde (§ 8—14), und endlich viertens entwickelt der Verfasser kurz die leitenden Grundsätze über das richtige Verhältniß von Staat und Kirche (§ 15).

Folgendes war die Veranlassung der Decretale Per venerabilem. Wilhelm von Montpellier hatte im Jahre 1187 seine Gemahlin Eudoria, die Tochter des byzantinischen Kaisers Emanuel Komnenus I., verstoßen und seitdem mit Agnes von Aragonien in unerlaubter Verbindung gelebt. Die Frucht dieser Verbindung waren unter Anderen zwei Söhne, deren Legitimation der Erzbischof von Arles im Namen des Vaters im Jahre 1202 vom Papste erbittet. Es handelt sich also um einen Act freiwilliger Gerichtsbarkeit, welchen der Papst auf weltlichem Gebiete vornehmen soll. Um die Competenz des heiligen Stuhles nachzuweisen, beruft sich der Bittsteller darauf, Wilhelm von Mont-

[1] Vgl. über diese drei Theorien den Artikel „Staat und Kirche" in dieser Zeitschrift 1873, Bd. IX. S. 201 ff.

pellier besitze ein Gut zu Lehen von der bischöflichen Kirche von Magelone, welche ihrerseits dieses Lehen vom heiligen Stuhle erhalte; somit stehe derselbe auch in weltlichen Dingen unter dem Papste. Indeß selbst abgesehen von diesem besonderen Verhältniß könne der Papst ja ganz allgemein zur Erlangung geistlicher Würden die Rechte legitimer Kinder ertheilen; für die niedrigeren weltlichen Zwecke müsse er also um so mehr die Vollmacht hiezu besitzen. Auch liege der Präcedenzfall vor, daß der Papst im Jahre 1201 die Kinder, welche König Philipp August von Frankreich mit der Gräfin Agnes von Meran bei Lebzeiten der verstoßenen Königin Ingeborg erzeugt, legitimirt habe.

Diese und ähnliche Gründe prüft jetzt der Papst. Den Umstand, daß Wilhelm von Montpellier unter seinen Gütern auch ein kirchliches Lehen besitze, hält er nicht für genügend zur Begründung der Competenz; denn für den vorliegenden Fall unterstehe derselbe seinem Landesherrn, in dessen Rechte der Papst nicht eingreifen wolle; von einem derartigen Eingriff sei keine Rede gewesen gegenüber der Bitte des Königs von Frankreich, da dieser in weltlichen Dingen keinem Höheren untergeben sei. Somit wird denn das Gesuch verworfen.

Eine solche Entscheidung war nun allerdings an sich kein Gesetz, denn der Papst hatte nicht als Gesetzgeber, sondern als Richter gesprochen. Aber die spätere Aufnahme derselben in die officielle Decretalensammlung gab ihr Gesetzeskraft, ähnlich wie solche den Excerpten aus römischen Juristen durch die Aufnahme in die Pandekten Justinians ertheilt ward. Die Grundsätze, welche in jener Entscheidung niedergelegt sind, müssen somit als allgemein bindend gelten, mindestens für das öffentliche Rechtsleben, obschon auch für den inneren Glauben wohl schwerlich ein Katholik sich von ihnen lossagen dürfte. Als derartigen Grundsatz erkennen wir zunächst ziemlich klar die Verwerfung einer directen Gewalt; denn falls die weltlichen Angelegenheiten ebenso wie die geistlichen der Kirche schlechthin unterständen, hätte der Papst schwerlich an Wilhelm von Montpellier die Worte gerichtet: „Von dir aber ist es bekannt, daß du Andern unterstehst. Daher dürftest du wohl, wenn dieselben nicht zustimmen, ohne Rechtsverletzung gegen sie, dich in diesem Punkte uns nicht unterwerfen können." Doch auch das andere Extrem, die bloß directive Gewalt, findet ihre Widerlegung darin, daß der Papst, nicht etwa auf bloß historische Rechtstitel, sondern auf die heilige Schrift sich stützend, erklärt, „er übe nicht nur im Kirchenstaate, in welchem ihm die volle weltliche Gewalt zustehe, sondern auch in andern Gegenden im Hinblick auf gewisse Verhältnisse eintretenden Falls weltliche Jurisdiction" (**certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem casualiter exercemus**). Es muß also, was heutzutage übrigens durch die 24. These des Syllabus [1] außer Zweifel ist, irgendwelche wirkliche Gewalt der Kirche in weltlichen Dingen, sei es eine directe oder eine indirecte, angenommen werden.

---

[1] Prop. 24 verurtheilt den Satz: „Die Kirche hat nicht die Vollmacht, Zwang anzuwenden, noch irgendwelche directe oder indirecte weltliche Gewalt."

An diese Besprechung reiht sich eine Untersuchung über die Decretale Novit, durch welche Innocenz III. im Jahre 1204 den Krieg zwischen Frankreich und England schlichten wollte, sowie der bekannten Bulle Unam sanctam, welche Bonifaz VIII. gegen Philipp IV. von Frankreich auf der am 30. October 1302 zu Rom gehaltenen Synode erließ. Interessant ist hier (S. 100 ff.) der vom Verfasser unternommene Nachweis, daß jenes vielbesprochene instituere in den Worten: „die geistliche Gewalt hat die irdische zu instituere, und zu richten, wenn sie nicht gut ist", keineswegs mit „unterweisen" wiedergegeben werden darf; vielmehr will es der Verfasser (S. 104) mit „einweisen" übersetzen, obschon er die Ansicht von Bouix verwirft, welcher es dahin versteht, daß nach dem historischen Recht des Mittelalters der Träger der Staatsgewalt vor der kirchlichen Consecration nur ein jus ad rem und erst durch diese ein jus in re erlangt habe.

Nach Erledigung dieser Einzelfragen wendet sich der Verfasser nunmehr in allgemeinerer Weise zu den Theorien über Staat und Kirche in ihrer historischen Entfaltung. Trefflich wird (S. 138 ff.) Gosselin abgefertigt, welcher jener bloß directiven Gewalt das Wort redet, und die evident weiter gehende Praxis der Kirche, namentlich während des Mittelalters, aus dem historischen Rechte der Völker erklären will. Es freut uns der wiederholte Hinweis, daß die Quellen in den meisten Fällen auch nicht daran denken, sich auf bloß historische Rechtstitel zu stützen, daß sie vielmehr fast immer ihre Gründe für die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche aus der heiligen Schrift entnehmen, und namentlich aus den Worten Christi: „Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch gebunden sein im Himmel." Als Vertreter der richtigen Meinung erblicken wir vor Allem Bellarmin und Suarez; von ihnen ausgehend schreitet der Verfasser von Epoche zu Epoche zurück und zeigt, wie jene nur in mehr zusammenhängender wissenschaftlicher Form entwickelten, was stets die allgemeine Lehre der Kirche war; er zeigt, daß „die Lehre von der indirecten Gewalt keine Erfindung der Reformationsperiode oder des Mittelalters sei, sondern von jeher das leitende Princip der Kirche in Bezug auf Verhältniß von Staat und Kirche gewesen sei" (S. 208).

Sind uns in dieser Weise die positiven Zeugnisse der Offenbarung vorgeführt, so eröffnen uns zum Schluß die „Leitenden Grundsätze" das innere Verständniß der von Christus gewollten Rechtsordnung, einer Rechtsordnung, welche die Gegenwart freilich mit Füßen tritt. „Was die nähere oder fernere Zukunft bringen wird, bleibt dem Rathschlusse Gottes vorbehalten. Wer die Zustände der Gegenwart jener großen heiligen Gottesordnung, in welche Kirche und Staat harmonisch eingegliedert sind, vorzieht, mit dem vermögen wir nicht zu streiten. Wem das bis an die Zähne bewaffnete, Tag und Nacht sich auf den Krieg rüstende, von den geheimen Gesellschaften gegängelte, von den Socialisten unterwühlte Europa besser behagt, als eine christliche Republik, welche einen obersten internationalen Gerichtshof besitzt, der zugleich das Recht des ärmsten Unterthanen wahrt und der gleißenden Ungerechtigkeit die Larve vom Gesicht zieht, mag zusehen, welche Früchte solche Vorurtheile bringen.

„Die Kirche wird stets bestehen als Heilsanstalt für den Einzelnen, und

das kann uns genügen. Daß sie ihre secundäre, die sociale, Aufgabe unter solchen Verhältnissen nicht zu lösen vermag, ist klar; ebenso aber auch, daß davon, welche Stellung die Kirche in Zukunft dem Staate gegenüber einnehmen wird, das Wohl und Wehe des letzteren und die Geschicke der Nachkommen abhängen" (S. 241, 242).

Dann wird die Kirche ihre rechtmäßige Stellung im öffentlichen Leben der Völker zurückerobern, wenn die öffentliche Meinung den Umfang der kirchlichen Rechte und die sociale Bedeutung der Kirche wieder versteht und für sie eintritt. Daß dieß geschehe, zum Mindesten unter den Katholiken, dazu wird die vorliegende, ebenso gemäßigte als muthige Schrift nicht Weniges beitragen. Denn, um mit dem Grafen de Mun zu sprechen: „Es ist durchaus irrig, die Verkündigung dieses Rechtes einer überwältigenden Majorität gegenüber als einen fruchtlosen Protest zu betrachten. Der Protest verhallt nicht ungehört ... Der Unmuth, mit welchem die Gegner dieses Rechtes solche Proteste hören, bezeugt schon genugsam, daß ihnen die ganze Kraft eines bestehenden Rechtes zu Grunde liegt."

L. v. Hammerstein S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 640 (17. Februar): Breve del S. P. Pio IX alla Società della gioventù cattolica italiana. — La discussione parlamentare della lege sopra gli abusi del clero. — Della conoscenza sensitiva. — Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza di Guglielmo Drapper. (Fortsetzung.) — Le vittime occulte della rivoluzione d'Italia. — Recensionen, archäologische Notizen, Freimaurerisches und politische Nachrichten aus Italien, Frankreich und England.

Heft 641 (3. März): Di alcune censure contro il Giornalismo cattolico. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — Di due cagioni impellenti dei liberali ad opprimere colle loro leggi la chiesa. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Recensionen, Freimaurerisches und politische Nachrichten aus Rom, Italien, Belgien und Preussen.

Études religieuses etc. Février. L'intégrité des Évangiles en face de la critique. Fin. (P. Corluy.) — Le Monisme. II. L'athéisme scientifique. (P. de Bonniot.) — Conciles et Synodes catholiques. Synodes protestants. (P. Desjardins.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. Régnault.) — L'enseignement des universités catholiques sur le mariage. (P. Marquigny.) — A travers la Revue des deux mondes. — Bibliographie. — Varia. — Chronique. Les universités catholiques. (P. Deschevrens.)

The Month etc. March. Evolution and Involution. (Rev. J. Rickaby.) — A Saint in Algeria. II. (Lady Herbert.) — Highways and Bywais. Ch. IV. In Tirol: Among the Dolomites. (H. Bedford Esq.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — Charles V at Yuste. (C. Robinson.) — The Greek Revolution. III. The Presidency of Maurocordato. (Rev. J. G. Macleod.) — Religion and Heroism. II. — Recensionen. — Bemerkungen über Tagesereignisse.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. März. Aus dem Leben eines Paria-Missionärs des 17. Jahrhunderts. (Schluß.) — Senegambien. I. Allgemeiner Überblick über die westafrikanischen Missionen. II. Land und Leute. — Die Insel Ramseran. — Eine neue Mission auf den Falklandsinseln. — Nachrichten aus China (Kiangnan und Hupe), Birmanien (Südliches und Östliches Vikariat), Ostindien (Madura) und von den Seychellen. — Miscellen. — 1 Karte und 9 Illustrationen.

Belletristisches. I. Poesie. Unter den tausendmal tausend deutschen Frühlingsklängen gibt es ein kleines Lied, das in seiner treuherzigen Einfalt so recht den Gedanken ausdrückt, den die folgenden Blätter dem Leser nahebringen möchten. Das Liedlein aber sagt:

„Die schwarzen Raben fliegen
Hoch um den alten Thurm,
Im Eichenforste brauset
Mit Macht der Wintersturm.

Ein Glöcklein hat geläutet
Tief unten an dem Grund,
Das ward am Thurm den Raben,
Im Wald den Stürmen kund.

Nun laß die Raben fliegen,
Laß brausen nur den Wald,
Mit Rosen und mit Schwänen
Kommt nun der Frühling bald."

Auch draußen im deutschen Vaterlande braust seit einiger Zeit ein solcher Sturm, daß es wohl zweifelhaft geworden, ob er uns den Winter bringen oder einen neuen Frühling wecken soll. Wir glauben und hoffen das Letztere. Abgesehen von der ungeahnt rasch und lebenskräftig aufgeblühten Tagespresse, der Gründung und dem Gedeihen von drei größeren illustrirten Zeitschriften katholischer Richtung hat die gegenwärtig obwaltende Geistesströmung auch auf dem Gebiete der eigentlichen Poesie manche selbstständige und nicht zu verachtende Versuche hervorgerufen. Wir sehen hier vollständig ab von den allseitig bekannten und gerühmten Leistungen älterer Meister, wie jene von Molitor, E. Ringseis, der jüngst verstorbenen L. Hensel, Alf. Muth u. s. w., und möchten bloß einen kurzen Überblick über unbekanntere Erscheinungen der letzten Jahre geben. Und auch hier erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Mehrere neue Publicationen katholischer Poesie liegen uns nicht vor, und doch müssen gerade sie nach den uns anderweitig bekannten Proben des Guten und Vortrefflichen Manches enthalten. Aber selbst das wenige uns zu Gebote stehende Material wird genügen, uns die Überzeugung gewinnen zu helfen, daß es sich allenthalben zu regen beginnt im katholischen Dichtergarten. Und wenn es auch erst vereinsamt und schüchtern anhebt, es ist doch immer ein Zeichen jungen Frühlingslebens, und nach den Schneeglöckchen werden die Rosen und Lilien blühen.

Einen frischen Anemonenstrauß brachte uns bereits das Jahr 1874 in den **„Jugendgrüßen"** [1]. Blickt auch bisweilen noch manche braune Knospe und ein winterkrankes Laub zwischen den Blumen hervor, so stört das den angenehmen Gesammteindruck der „Jugendgrüße" keineswegs, sondern trägt

[1] Jugendgrüße. Lieder und Gedichte zur Feier des 25jährigen Bestehens des bischöfl. Collegiums Ludgerianum zu Münster. Münster, Niemann, 1874.

dazu bei, den Leser beständig die eigenste Natur dieser Gedichtsammlung würdigen zu lassen. Übrigens verrathen einige der mitgetheilten Lieder und Balladen ein wahres Talent in den ungenannten jugendlichen Verfassern, und durchgehends verdient die äußere Form einen rühmlichen Beifall. Die „Jugendgrüße" sind außerdem auch ein treffliches Zeugniß für das rege Studienleben und die einsichtsvolle Leitung der bischöflichen Anstalt, in deren Mauern diese Lieder entstanden. Und solchen Anstalten, solchen Lehrern wird der lächerliche Vorwurf gemacht, als vernachlässigten sie die Beförderung vaterländischer Literatur, als entfrembeten sie das Herz des Schülers dem angestammten Vaterlande und seiner wissenschaftlichen Größe!

In den Liedern der „Jugendgrüße" begegneten wir kaum einem Echo des draußen wüthenden Kampfes. Um so stärker trat diese polemische Seite der Poesie in dem Dichterprotest hervor, den L. v. Heemstede in demselben Jahre unter dem Titel **„Für Rom"** [1] erließ. Der Werth der gebotenen Gedichte verschiedenster Form, aber meist religiös-politischen Inhalts, ist natürlich verschieden. Unter manchem Bedeutenden, Bleibenden findet sich Mangelhaftes und Ephemeres, jedenfalls aber kann das ganze Büchlein sich keck mit dem Scherenberg'schen Pamphlet „Wider Rom" messen, und jedem Unparteiischen kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in diesem poetischen Kriegszuge die Wahrheit einen glänzenden Sieg errungen hat. Im Allgemeinen aber gedeiht in solchem Parteigetriebe und directem Tendenzwesen die wahre Poesie nur kümmerlich. Das hat unseres Ermessens Otto v. Schaching in seinen **„Blumen und Disteln"** [2] erfahren, in denen sich neben einigen recht trefflichen Epigrammen doch auch wieder andere finden, in denen die Wucht des oft nicht allzu feinen Ausdrucks die poetische Spitze ersetzen soll. Die Grobheit wollen wir dem Feinde lassen, sie dient weder der Kunst, noch der Wahrheit; ein Streitgedicht kann nur dann etwas nützen, wenn es Herz, Verstand und Heiterkeit des Lesers auf seiner Seite hat. Sonst ist ein stillgesprochenes Ave Maria heilsamer, als ein bissiges Wort. Glücklicher als in seinen religiös-politischen Gedichten war übrigens der Verfasser in seinem lyrisch-epischen Cyclus **„Immergrün"** [3] gewesen. Dort führte er uns das an dichterischen Momenten so reiche Mutterleben von der Geburt des ersten Kindes bis zum Abschied des Jünglings vom frisch aufgeworfenen Grabeshügel der Mutter in einer Reihe der lieblichsten Miniaturbilder vor. Die Wahl der Motive war trefflich, ihre Aufeinanderfolge voll Wechsel, in einzelnen freilich blieb die sinnigste Poesie mehr angedeutet, als daß sie ausgedrückt wurde. Das ganze Büchlein aber kann nur einen guten Eindruck machen, und regt hoffentlich noch manchen Versuch an, den poetischen

---

[1] Für Rom. Streit- und Weiheklänge deutscher Dichter. Herausgegeben von L. v. Heemstede. Aachen, L. Tege, 1874.

[2] Blumen und Disteln. Religiös-politische Gedichte für die Gegenwart von Otto v. Schaching. Kempten, Kösel, 1875.

[3] Immergrün. Ein Cyclus lyrisch-epischer Gedichte für Deutschlands Mütter, von Otto v. Schaching. Eichstätt, Krüll, 1873.

Schatz, der kaum beachtet in dem Schooß eines christlichen Familienlebens verborgen ruht, zu Gunsten des deutschen Volkes zu heben. Solche Poesie kann wirklich veredelnd wirken, indem sie das gewöhnliche Leben der Liebe, des Opfers und der Pflicht, wie es sich im Mutterherzen gleichsam verkörpert, mit dem Glanze der Dichtung verklärt und es erscheinen läßt in dem höheren Lichte der gottgeheiligten Bestimmung der Familie. Gerade dieser reiche Schacht sollte noch immer mehr vom katholischen Dichter ausgebeutet und dem Volksbewußtsein nahe gehalten werden, denn eine Nation, der noch in der Familie ihre Poesie blüht, ist eine frische, gesunde, lebenskräftige Nation, für deren nächste Zukunft so leicht nichts zu fürchten steht.

Das „Immergrün" mit seinen schönen Liedern von der Mutter und dem Mutterherzen erinnert uns an eines der herrlichsten Gedichte aus der obengenannten Sammlung „Für Rom". „Drei Herzen in Einem" von Dr. Debey verräth uns einen Dichter von Gottes Gnaden, ganz und wahr, wie er sein soll. Dr. Debey ist nichtsdestoweniger unseres Wissens nur ein einziges Mal mit seinen Arbeiten an die Öffentlichkeit getreten und zwar anonym in dem hochpoetischen, eben so gedankentiefen, als formvollendeten **„Singspiel zur heiligen Weihnacht"** [1]. Das Büchlein ist wenig oder kaum bekannt, vielleicht gar vergessen, und ein bloßer Zufall brachte es unlängst in unsere Hände. Aber wer es liest, muß staunen ob der ungeahnten Zartheit, der originellen Größe, dem dogmatisch reichen Inhalt und der vollen reinen Sprache, die in diesem Singspiele geboten werden. Eine Analyse des Stückes zu geben, liegt außer dem Rahmen dieser Besprechung, aber wir können nicht umhin, als Probe der Form und Auffassungsweise Debey's ein Lied mitzutheilen, das, auf's Gerathewohl herausgenommen, ein Urtheil über Dichter und Dichtung ermöglicht.

Die Kinder aus Bethlehem haben dem Jesuskinde einen Kranz von Rosen zum Geschenk gebracht. Das Kindlein schaut seine Mutter an, und diese vernimmt geheimnißvoll diese Worte:

„Reich' die Knospen mir der Rosen,
Die noch zarten, dornenlosen,
Leg' sie um die Stirne mein,
Und aus ihnen drei erwähle.
Bis ich dreißig Jahre zähle,
Laß sie ruh'n im Herzen dein.

Wirst, o Mutter, dann ergründen,
Was die Kindlein da verkünden
Von der Königskrone mein.
Wirst dann schau'n die Königsbinde,
Wunderbarliches Gewinde
Um das Haupt des Sohnes dein.

Wenn die erste blüht, die zarte
Knospe, die dein Herz bewahrte,
Wacht das Volk vom Schlummer auf.
Und des Königs Herold schreitet,
Der die Wege ihm bereitet,
Vor ihm her im Siegeslauf.

Bei der Mittagssonne Glühen
Wird die zweite dir erblühen,
Wenn das Maß der Ernte voll.
Laub und Dorn sind dann gereifet,
Schmerzlich wird die Hand gestreifet,
Die die Rosen pflegen soll.

---

[1] Ein Singspiel zur heiligen Weihnacht. Aachen, Benrath und Vogelsang, 1860.

Aber wenn die dritte pranget,
Mutter, dir das Herz erbanget
Und der Seele tiefster Grund.
Halt' im Herzen diese Worte,
Bis zur Stunde, bis zum Orte,
Da ihr wahrer Sinn wird kund.

Wo nicht heiß die Sonne glühet,
Wo die Rose nicht verblühet,
Reift nicht Frucht, nicht Rosensaat.
Wenn die Lieb' nicht Opfer bringet,
Wenn die Lieb' im Schmerz nicht ringet,
Liebe nicht die Liebe hat!" (S. 35 f.)

Das ist kräftige, schöne Poesie, eine Sprache, die an die besten Stanzen religiöser Dichtung, bisweilen sogar an Brentano's Vierzeilen in den Romanzen vom Rosenkranze erinnert. Sollte ein Dichter, der uns ein solches Singspiel geschrieben, keine anderen Schätze in seiner Mappe vorräthig haben? Er gebe sie nur ohne Zagen, denn wahre Kunst bringt immer durch trotz aller schlechten Zeit, und für solche Poesie bewahrt noch Jeder ein empfängliches Gemüth und liebevolles Verständniß. Es würde uns zur größten Freude gereichen, durch diese Zeilen auf den uns völlig unbekannten Dichter in weiteren Kreisen aufmerksam zu machen, und ihn selbst vielleicht zu bewegen, in Zukunft nicht allzu karg mit den Spenden seiner Muse zu sein.

Eine andere gewaltige, um nicht zu sagen überwältigende und verblüffende Erscheinung ist die **„Neue Welt-Epoche"** von Ernst vom Berge [1]. Wir haben es hier mit keinem Dichter im gewöhnlichen Sinne zu thun. Davon überzeugt uns gleich das Vorwort und dann später die Nachschrift, beide in einer derben, fast groben Prosa geschrieben. In ihnen erklärt der pseudonyme Verfasser, daß er die Mitwelt im Großen und Ganzen verachte und sich höchstens um das kleine Häuflein derer bekümmere, die noch ein anderes Ziel ihres Strebens als Geld und Sinnengenuß kennen. Zu Gunsten der Gedichte, des Dichters und der edlen Sache, die beide vertreten, hätten wir Vor- und Nachwort einfachhin umgeschrieben gewünscht. Sie nehmen gleich gegen sich ein, und das ist Schade. Der Dichter erklärt freilich, es sei ihm nicht um einen Namen in der Welt zu thun, und das glauben wir ihm gerne, aber er will doch wenigstens nützen, und deßhalb wollen wir trotz seiner Gleichgiltigkeit gegen jede Kritik mit einem freien Worte über seine Gedichte nicht zurückhalten. Wer sich durch das polterhafte Auftreten des poetischen Sonderlings nicht stören läßt, wer durch die prosaische „Orientirung" vordringt zum Dichter, der steht erstaunt und unschlüssig vor der großartigen Freskomalerei, der titanischen Gedankenkühnheit, bisweilen auch der reckenhaften Ungeschlachtheit, mit welchen diese Lieder die neue Weltepoche ankünden. Bald aber ermüdet der Geist unter der Wucht des Inhalts und dem Donnerhall des Ausdrucks; er fühlt sich einsam, fast unheimlich in Gegenwart der Gestaltungen des Dichters. Die Empfindung, welche sich beim Lesen dieser poetischen Betrachtungen der Seele aufzwingt, läßt sich einzig mit dem Gefühle vergleichen, das einen verirrten Wanderer mitten in öder Gebirgsgegend beschleicht, wo kein Menschenmund ihn grüßt, keine Blume,

---

[1] Neue Welt-Epoche. Gedichte von Ernst vom Berge. Freiburg in der Schweiz, Roby, 1875.

kein Vogel ihn erfreut, und unabsehbar nur der Anblick phantastischer Felsenrisse, gähnender Schluchten, verworren dahinbrausender Gebirgsbäche und gewitterschwarzer Wolken das beengte Gemüth zu erdrücken droht.

„Auf eines Riesenberges Spitze
Sitzt einsam finster ein Gigant,
Beschauend mit dem Riesenblicke
Das Treiben sich in jedem Land.
Es hat auf seinem Angesichte
Gelagert sich ein tiefer Groll,
In seinem Busen schlägt gewaltig
Ein großes Herz, des Grames voll.

Die schwarze Pracht der stolzen Locken
Um seines Hauptes Majestät
Hat aufgewühlt der Geist des Sturmes,
Der kühne herrliche Prophet.
Der Adlerblick im edlen Auge
Verräth den königlichen Geist,
Den fort der wolkenschwere Himmel
Zu ernster, tiefer Trauer reißt.“ . . . (S. 13.)

Von dieser Höhe, in diesem prophetischen Tone ergehen nun die gewaltigsten Strafreden, Klagelieder, Bußpredigten u. s. w. in die öde Felsenwildniß. „Zeit und Ewigkeit“ — „Der Menschengeist“ — „Kampf und Sieg“ sind die drei Hauptgruppen, unter denen der Dichter seine Betrachtungen über die höchsten Fragen der Menschheit, der Religion und Geschichte, der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft vorführt. Auf heitere, stille und wohlthuende Bilder aber muß der Leser nothwendig verzichten. Denn:

„Nie sah von Allem, was ich da gezaubert,
Ich je ein blasses Lächeln niederschweben.
Mir ward ein Geist, der finster und gewaltig
Hinwandelt einsam durch das Menschenleben;
Mir ward ein Geist, der, wie auf Felsenblöcken
Gewaltig thronend und gigantisch ragend,
Vergebens forscht nach einer Riesenseele,
Zu ihrer Liebe sein Geheimniß tragend.“ . . . (S. 12.)

Wohl gibt der Dichter den Text zu einem „Liede, beim Weltuntergang zu pfeifen“.

„Reißt, ihr Himmel, stürzt, ihr Sterne!
Denn die Stunde ist gekommen,
Daß die Welt, der Zeit entnommen,
Kennen ihren Richter lerne.

Lösche, Sonne, deine Gluthen!
Denn dem menschlichen Geschlechte
Weist zur Richtstatt Gottes Rechte
Nun den Weg mit Schreckensruthen.“ . . . (S. 63.)

Ein andermal zieht er höhnisch das Facit der modernen Cultur:

„Und nun? Durch alle Welten bist du hingejagt,
Bei sämmtlichen Geschlechtern hast du angefragt,
Durchsprungen hast du alle Zeiten, die gewesen,
Geahnt die andern, die der Erde noch erlesen;
Und mit Gewalt, bis zu dem Grunde deiner Brust,
Hast du gesogen jede Art der Erdenlust.

Und nun? O Mensch, mit deinem ungeheuren Geist,
Der Alles mißt und wägt und Alles an sich reißt;
O Mensch, o Mensch, mit unermeßlichen Gedanken,
Besiegend jedes Hemmniß, brechend alle Schranken;
O Mensch, o Mensch, wir möchten gerne einmal ruh'n:
Das Endergebniß sag' von allem deinem Thun!" (S. 81.)

Ernst vom Berge, oder wie er auch mit seinem wirklichen Namen heißen möge, ist ein großartig angelegter Geist, voll Begeisterung für das Große und Edle, voll Phantasie und Gefühl, er hat Alles, was zu einem epochemachenden Dichter gehört — er wäre ein Genie, wenn ihm das Wesentlichste dazu nicht abginge: durchsichtige Klarheit des Gedankens und weise Selbstbeschränkung in der Ausführung. Sein Pathos wird oft zur Rhetorik, seine Gedankenkraft zum Wortschwall, und, um es mit Einem Worte zu sagen, streift die Genialität bisweilen an jene finstere Verzweiflung und krankhafte Melancholie, welche in seinem „Dichteruntergang" einen so beängstigenden Ausdruck finden, daß sie uns thatsächlich an das Unglück Hölderlins erinnern.

Wir bedauern aufrichtig die ästhetische Verirrung des Dichters, etwas mehr Selbstbeherrschung, Ruhe und Menschlichkeit könnte seine in's Formlose sich verlierende Kraft zu einer großartigen Künstlernatur entfalten, der katholischen Dichtung einen gewaltigen Vertreter und dem jetzt mit Achselzucken betrachteten Manne den Namen eines christlichen Sängers gewinnen. Sollte denn kein Freund sich finden, der mit Liebe und Verständniß den weltscheuen Sonderling auf die Fehler seiner Muse aufmerksam machen und durch einen Hinweis auf das erhabene Ziel die besseren Kräfte dieses edlen Herzens zu schönerem Schaffen entflammen könnte?

Wir athmen wieder leichter auf, wenn wir von den Nebelhöhen der Schweizerberge, von der Zwiesprach mit dem düsteren Berggeist hinabsteigen an den heiteren Rhein und dort den schlichten Liedern lauschen, die uns Jak. Schäfer in seinen **Gedichten**[1] singt. Dichter und Gedichte sind für den katholischen Leser keineswegs Fremdlinge. Die „Alte und Neue Welt" hat bereits seit mehreren Jahren Beiträge von J. Schäfer gebracht, und somit brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren, um die vorliegende Sammlung zu kennzeichnen. Was zu dem schon früher Bekannten hinzugekommen ist, trägt vollständig denselben Charakter, dieselbe schlichte Erzählungsform und treue, einfache Lebensauffassung. In seinem frommen, kerngesunden Herzen,

[1] Gedichte, von Jak. Schäfer. Crefeld, Klein, 1876.

frei von aller Kraftüberhebung sowohl als sentimentalen Weichlichkeit, läßt der Dichter die bunten Accorde und Disharmonien des Lebens poetisch versöhnt widerklingen. Daher bildet denn auch eine männliche Trauer über das Weh des Vaterlandes und der Kirche den Grundton der lyrischen Zeitgedichte.

Die hervorragende Seite des Schäfer'schen Talentes ist die dichterische Erzählung, die religiöse Legende oder die fromme Anekdote. Für die Kinderwelt dürfte der Verfasser gar leicht ein lieber Freund werden, denn sein Bestreben geht fühlbar darauf hin, Vieles und Neues zu erzählen und den Hauptnachdruck mehr auf den sachlichen Inhalt als auf die poetische Form zu legen. Wir bezweifeln nicht, daß ein eingehendes Studium, besonders der volksthümlichen Literatur des Mittelalters, unserem Dichter immer mehr jene künstlerische Ruhe, malende Kürze und einfache Innigkeit geben wird, welche gerade der schlichten frommen Erzählung ihre eigenste Zierde und ihren bleibenden Werth verleiht. Es genügt nicht, einen poetischen Stoff gefunden und ihn in Reimen erzählt zu haben; die Kunst des Dichters besteht in der geistreichen Gruppirung, der gemüthvollen Fassung und einheitlichen Durchführung des Gegenstandes. Das fehlt besonders in der neueren Legendendichtung, die sonst leicht durch ein falsches Anlehnen an Herders Manier zu einer kalten rhythmisirten Prosa wird, ein Fehler, von dem auch die sonst fleißig gearbeiteten Legenden L. J. Lauff's, **„Rosen und Lilien“** [1], nicht ganz frei sind.

Im Ganzen darf man wohl behaupten, daß mit wenigen rühmlichen Ausnahmen in unserer neueren katholischen Dichtung der künstlerischen Form noch lange nicht jene liebevolle Aufmerksamkeit zugewendet wird, welche erheischt wird, und welche im Angesicht der liberalen Gegner und besonders im Namen der Kunst jeder Kritiker zu fordern das Recht hat. Aber auch das wird mit Ausdauer und Gottes Segen sich einst noch geben, und wir sagen mit Zuversicht:

„Laß nur die Raben fliegen,
Laß brausen nur den Wald —
Mit Rosen und mit Schwänen
Kommt doch der Frühling bald.“

W. K.

Ein protestantisches Urtheil über die katholische Kirche bringt ein zu Oakland in Californien erscheinendes Blatt, The News, aus einer von „Rev.“ Hamilton in einer Kirche der Unabhängigen Presbyterianer gehaltenen Predigt. Es lautet nach dem „Wahrheitsfreund“ vom 6. December 1876 folgendermaßen:

„Wir sind gezwungen, einzugestehen, daß die alte Mutterkirche eine erstaunliche Lebensfähigkeit bekundet; über die Hälfte der Christenheit kniet noch vor ihren Altären; das gewöhnliche Volk hängt an ihrem Mantel. Durch die ärgsten Stürme, die unsere protestantischen Kirchen öde und leer

[1] Rosen und Lilien, von L. J. Lauff. Aachen, Creutzer.

lassen, drängt dieses Volk zu allen Tageszeiten zum Gottesdienste sich in die Kirche. Wo immer einige ihrer Kinder sich niederlassen, da entsteht sofort ein mit dem Kreuze geschmücktes Gotteshaus. Sie geht bei dem Bau weise zu Werke, richtet sich nach den Bedürfnissen ihrer Kinder und trägt erst dann den Ansprüchen der Architektur Rechnung, wenn der Reichthum einer Gemeinde solches bestreiten kann und fordert. Und die Kinder dieser Kirche zahlen für ihre Gotteshäuser. Ihre Missionäre drängen sich auch in alle heidnischen Länder, und unter den zahlreichen Bevölkerungen von Indien und China können sie als Frucht ihrer Arbeit den Protestanten gegenüber tausend katholische Convertiten gegen einen protestantischen aufweisen. Sie scheuen vor keinem Opfer und keiner Mühe zurück, keine Gefahr vermag sie wankend zu machen. Wohin immer sie einmal ihren Fuß gesetzt, da entstehen sofort neben der Kirche ihre Universitäten, Collegien und Seminarien, und durch dieselben gewinnt sie Tausende von Söhnen und Töchtern aus andern Religionsbekenntnissen, selbst von Protestanten. Gleich neben der Schule und der Kirche findet man aber auch ihre Anstalten für die Armen und Unglücklichen aller Art. Deßgleichen ist sie eine gütige und unermüdliche Pflegerin der Kranken und Verlassenen. Wenn die Pest die Menschen zu Tausenden niederstreckt, dann seht ihr die barmherzigen Schwestern und die Beichtväter von Haus zu Haus, von Bett zu Bett wandern, unbekümmert um die Gefahren der Ansteckung; nie verlassen sie ihren Posten, bis entweder die Geißel entflohen ist oder der Tod ihrer Wirksamkeit ein Ende gemacht hat. Und gar mancher gute Priester hat auf dem Schlachtfeld zwischen dem dichtesten Kugelregen seine Aufrichtigkeit und seinen Muth bekundet, um den Sterbenden den letzten Trost der Religion zu bringen. Wir hören zuweilen sagen, das ganze System des Romanismus sei eine Schale ohne Herz, ohne Substanz oder geistiges Leben, die Massen würden durch falsche Vorspiegelungen irregeleitet, aber die Leiter und Führer kännten deren Hohlheit. Es ist unweise, wenn man das bei einer großen Körperschaft als Übel bezeichnet, was Millionen menschlicher Herzen lieben und verehren und worin sie ihren Trost finden. Wir wissen, daß die Menschen kein halbes Jahrhundert hindurch freiwillig leiden und Opfer bringen für eine unwürdige oder schmachvolle Sache. Es rennen nicht Millionen von durstigen Seelen von Generation zu Generation zu einer Quelle, die schon lange vertrocknet ist. Wenn die menschlichen Herzen das ewige Leben suchen, dann geben sie dasselbe nicht so billig, als daß sie sich mit einer offenbaren Fälschung begnügen würden. Die Katholiken finden in ihrer Kirche den tiefsten Herzensbedürfnissen entsprochen, sonst würden sie sich von ihr als von einer falschen Mutter abwenden. Dieser Kirche gegenüber tritt nach und nach das Urtheil der Liebe an Stelle des Vorurtheils. Der Ton protestantischer Äußerungen in Bezug auf ihren Werth hat einen gewaltigen Umschwung erlitten. Das Atlantic Monthly hat kürzlich einen schätzenswerthen Artikel gebracht, worin die Verdienste dieser Kirche vollständig eingestanden werden. Der Reverend Thomas Beecher folgte mit höchst anerkennenden Worten. Mehr noch! Jüngst kam die Christian Union, eines der weitverbreitetsten protestantischen Blätter,

zu uns und enthält den Satz: „Bei aller Achtung vor den ernstlich Religiösgesinnten unter den Altkatholiken und europäischen Protestanten geht unser Urtheil doch dahin, daß die römische Kirche weitaus den größten Theil des lebendigen Glaubens umfaßt, der in Europa noch existirt!‟"

Berichtigungen. 1. Im vorigen Hefte (S. 219) sind die Worte des von Leo X. mit Franz I. geschlossenen Concordates: illam veri contractus u. s. w. citirt worden, wie sie sowohl in den Conciliensammlungen (der Collectia regia, der von Labbe und der von Hardouin), als auch in den Mémoires du clergé de la France stehen. Rebuffe jedoch, ein Jurist, welcher zur Zeit des Concordates lebte, Richard (Analyse des Conciles) und Dumont (Corps diplomatique) lesen vero, was unzweifelhaft auch besser in den Satzbau der ganzen Stelle paßt. Es darf darum nicht das Wörtchen veri urgirt werden. Übrigens behält die Stelle auch so ihre Beweiskraft; vgl. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat, S. 794, Note 3.

2. Von einem italienischen Abonnenten werden wir aufmerksam gemacht, daß auf S. 181, Z. 8 von unten, und ebendaselbst in der Anmerkung irrigerweise ein Cardinal Grande della Scala genannt sei. Das dort citirte Dedicationsschreiben ist vielmehr gerichtet an Can grande della Scala, kaiserlichen Vikar in Oberitalien und Herrn von Verona.

Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie.

1. Nicht bloß Zweckmäßigkeit als Ergebniß, nein, auch Zweckstrebigkeit als Princip liegt in der Natur vor; dieß ist das Resultat unserer bisherigen Erörterungen [1].

Nunmehr nähern wir uns der weiteren Frage: Wo hat die in den Naturerscheinungen zu Tage tretende Zweckstrebigkeit ihren Grund? Sollte man uns hier vielleicht das Warnungswort des Dichters entgegenrufen:

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben,"

so können wir sagen, daß es glücklicherweise nicht unsere Absicht ist, der Natur Geheimnisse abzutrotzen. In den Erscheinungen spricht die Natur zu uns, und wir wollen ja weiter nichts, als dem Sinn ihrer Worte nachforschen. Die aufgeworfene Frage ist im Wesen die nämliche mit der nach dem Grunde der Gesetzmäßigkeit, eine Frage, der bekanntlich gerade jetzt eine große Aufmerksamkeit zugewendet wird.

Indem wir uns dieser allgemeinen Aufmerksamkeit anschließen, ist es uns ohne Weiteres klar, daß der Grund der Zweckthätigkeit nicht in dem bezweckten und bereits erreichten Ziele selbst zu finden ist; dieses liegt ja erst am Ende der Thätigkeit und ist somit unfähig, letztere zu beeinflussen; was irgend welchen Einfluß ausüben soll, muß irgendwie wirklich sein. Die Frage lautet also: Wo hat der Zweck sein Dasein, um das Wirken der Naturdinge zum Ziele hin bestimmen zu können? Wir stehen vor dem Problem, dessen Lösung nach der christlichen Überzeugung einen Fingerzeig auf Gott enthält.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, S. 292 ff. und oben S. 77.

Leider hat die moderne Zeitentwicklung auch auf die christliche Wissenschaft einen verwirrenden Einfluß ausgeübt. Die Kluft, welche in Folge der „reformatorischen" Katastrophen die Gegenwart vom Mittelalter trennt, hat manche christliche Gelehrten zu einer Beantwortung unserer Frage hingedrängt, welche die gegentheiligen Bedenken nicht in befriedigender Weise zu beseitigen vermag.

Zweck und Inhalt des gegenwärtigen Artikels beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß die von moderner Seite gegen den teleologischen Gottesbeweis gemachten Angriffe nur dem zeitgenössischen Theismus gegenüber von Belang sind, insofern derselbe den Boden der mittelalterlichen Naturerklärung verlassen hat. Wir werden dabei Gelegenheit haben, klarzustellen, daß der katholischen Vorzeit eine Auffassung über die den Naturdingen eignende Anlage geläufig war, welche in unserer zwischen dem Atomismus nebst zweckfeindlichem Mechanismus einerseits, und dem Monismus nebst stofffeindlichem Hylozoismus andererseits hin- und herbaumelnden Gegenwart die Beachtung aller ehrlichen Denker herausfordert.

2. Seitdem die katholische Philosophie des Mittelalters in Vergessenheit gerathen, hat guter, aber wenig erleuchteter Wille bei christlichen Denkern zu der Behauptung veranlaßt, das Zweckgemäße in der Natur habe stets seinen unmittelbaren Grund keineswegs in den Dingen selbst, sondern ausschließlich in Gott, so daß den Naturwesen absolut jede teleologische und darum innerlich einheitliche Thätigkeit abzusprechen sei; gerade darin bestehe die sogen. teleologische oder physikotheologische Beweisführung für Gottes Dasein. Man behauptet, Gott sei es, der unmittelbar durch sich selbst in den einzelnen Fällen den wirkenden Ursachen die zweckentsprechende Richtung äußerlich aufdrücke. Hermann Ulrici, welcher sich zur bezeichneten Ansicht bekennt, geht noch einen Schritt weiter, indem er in den Naturdingen nicht einmal den ausreichenden unmittelbaren Grund für die physikalische Seite der Naturphänomene anerkennen will, und deßhalb den Urgrund der Dinge (causa prima) gleichsam als einen Universal-Lückenbüßer in die Natur (in ordinem causarum secundarum) hineinzieht. Gott ist dem Hallenser Philosophen zufolge das „continuirliche Kraftsubstrat in der Natur", welches die Kraftwirkungen von einem Atom zum andern hinüberträgt, das Unduliren und Oscilliren der Ätheratome und damit die Licht- und Wärmeerscheinungen hervorruft [1]. „Das religiöse Bewußt-

[1] Gott und Natur. 2. Aufl. S. 494.

sein," sagt er, „schreibt das Fortbestehen der Natur, das beständige Entstehen, Vergehen und Wiederentstehen der Dinge der unmittelbaren Thätigkeit Gottes zu." [1] Also Occasionalismus redivivus.

Andere glauben eine Gottes würdigere Auffassung zu vertreten, wenn sie behaupten, Gott habe im Anfange der Dinge gleich einem allgewaltigen Feuerwerker sämmtliche Elemente so disponirt, daß sie, lediglich ihren wirkenden Kräften überlassen, durch zahllose Reihen von Jahrtausenden hindurch das grandiose Schauspiel des Kosmos auf- und ausführen. Wie wir in der Folge sehen werden, war auch die Philosophie des katholischen Mittelalters der Ansicht, es gebe in der Welt eine wirklichen Einzeldingen aufgeprägte Ordnung, welche als eine derartige harmonia praestabilita in unermeßlich großartigem Maßstabe sich darstelle; als solche „Einzeldinge" galten ihr aber die einzelnen vergehenden und entstehenden Naturkörper, also nicht bloß die letzten Volumtheile chemisch einfacher Körper, sondern die Molekule, Pflanzen, Thiere und Menschen. Was jene neueren Gelehrten, welche wir hier im Auge haben, charakterisirt, ist die Lehre, alles Zweckstrebige in der Welt sei in dieser Weise, d. h. als unmittelbar von Außen kommend, zu erklären; demgemäß hätte das einzelne Atom anfänglich genau die Richtung und Geschwindigkeit mit auf den Weg bekommen, welche bewirkten, daß aus Atommengen bald Luft, bald Steine oder Metalle, bald Wasser oder Pflanzen entstünden, und sich jedes einzelne Atom in jedem Augenblicke der langen Weltdauer gerade in dem Zustande befände, der der harmonischen Ordnung des Weltganzen entspräche, und zwar lediglich vermöge jener uranfänglich erhaltenen Bewegung. In diesem Sinne sagt O. Flügel: „Faßt man die Natur im Sinne der Atomistik auf, sieht das Wirken der Atome unter einander als vollkommen blindes und streng gesetzliches an, und hält fest, daß jedes einzelne Atom ein einfaches Wesen ist ohne ursprüngliche innere Vielheit, ohne ursprüngliche immanente Relationen oder Triebe zu andern hin, so wird man nach naturwissenschaftlicher Methode zu einem von der Natur selbst verschiedenen, selbstbewußten, zwecksetzenden Princip, oder zu einem persönlichen Schöpfer als Urheber zunächst der gegebenen Zweckformen geführt; das ist der Weg, auf welchem Herbart den Glauben an eine schöpferische Intelligenz für begründet ansieht." [2]

---

[1] A. a. O. Den Ausdruck hat der Verfasser in der 3. Auflage (1875) geändert, d. h. unklarer gemacht, ohne den Gedanken aufzugeben.

[2] Die Probleme der Philosophie. Köthen 1876. S. 163.

Da wäre also die ganze Welt und jedes scheinbar-eine Naturwesen eine Masse bewegter Atome, aber nicht regellos durcheinander laufender; eher könnte man den Vergleich brauchen, die Atome seien aus einer Riesenmitrailleuse mit wohlgemessener Geschwindigkeit und Richtung abgeschossen; das Zielstreben läge gänzlich außer ihnen und wäre nur in Gott vorhanden, gerade so, wie etwa die Richtung der Kugel als Zielstrebung gänzlich im zielenden Schützen liegt.

Für die Großartigkeit der modern-theistischen Auffassung, welche von der in der christlichen Philosophie herkömmlichen wesentlich abweicht, haben wir einen offenen Sinn. Aber ist dieselbe auch haltbar? ist sie mit der Wirklichkeit vereinbar?

3. Bevor wir auf diese Frage eingehen, wollen wir feststellen, daß man seit Kant bei allen speculativen Bekämpfern der physiko-theologischen Beweisführung das Argument gerade in der erwähnten modernen Fassung vorgetragen und dann nicht ohne Schein von Gründlichkeit widerlegt findet. Professor Kuno Fischer läßt den Beweis folgendermaßen lauten: „Erfahrungsthatsache ist eine zweckmäßige Anordnung, in der die natürlichen Dinge mit einander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind; diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären, sie sind den Dingen zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß Intelligenz, Verstand und Wille, mit Einem Wort Geist sein, und da die Ordnungen der Natur einmüthig sind, so kann jener weltordnende Geist nur als Einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache, oder als Gott.“ [1] Wie Fischer, so die übrigen Matadoren der nachkantischen Philosophie; und wie die Alten sungen, so zwitschern die Jungen.

Gegen das solchergestalt schief gestellte Argument richtet der gelehrte Professor seine Batterien; schießen sie auch nur Kant'sche Gedanken ab, so sind sie immerhin interessant genug, um sie hier, von einigen ganz unerheblichen Auslassungen abgesehen, vollständig auffahren zu lassen; denn sie enthalten, wie bemerkt, Alles, was an „Gedanken“ in der neuen Zeit gegen den Beweis ist aufgebracht worden; die Macht des modernen Denkens scheint sich in ihnen erschöpft zu haben.

„Um das Dasein eines Weltenschöpfers zu beweisen,“ sagt Prof.

[1] Geschichte der neueren Philosophie, 3. Bd. S. 585.

Fischer, „reicht der Beweis in keinem Falle aus; er könnte, wenn Alles gut ginge, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach Analogie (mit menschlichen Kunstwerken), also nach einem Beweisgrunde, dessen Tragweite unter allen Umständen nur bis zur Wahrscheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal so weit reicht, weil hier eine Ursache (der Inbegriff aller Realitäten, die absolute Allmacht und Weisheit) gesetzt wird ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältniß . . . Daß in der That eine Ordnung (in der Natur) existirt, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern nur eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existire, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Übereinstimmung mit einander verknüpft, warum könnte diese Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen sein? warum muß sie durchaus als eine den Dingen selbst zufällige gelten? Weder ist die Thatsache, noch die Zufälligkeit dieser Thatsache bewiesen. Ließen wir diese beiden unbewiesenen und unbeweisbaren Ausgangspunkte des physiko-theologischen Beweises gelten, so wäre doch von hier an unser Argument nichts Anderes, als der kosmologische Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologischen haben einmünden sehen.“ [1]

Was die sichere Existenz der teleologischen Ordnung in der Natur betrifft, so haben wir Herrn Fischer sammt seinen Gesinnungsgenossen bereits zurechtgewiesen. Jetzt haben wir es mit ihm zu thun, insofern „die natürliche Anlage der Dinge“ die Annahme eines intelligenten Schöpfers als Urhebers der Zweckordnung überflüssig machen soll.

Es gereicht uns zur Freude, den berühmten Gelehrten zu seiner Beruhigung darauf hinweisen zu können, daß die mittelalterliche Philosophie in der bestimmtesten Weise die teleologische Harmonie zum Theil und zunächst aus der „natürlichen Anlage der Dinge“ herleitet, dieselbe also durchaus nicht als eine den Dingen zufällige ansah, ja daß sie dieselbe sogar mit in die Ausgangsbasis für die physiko-theologische Beweisführung hineinzog. Immanuel Kant weiß hievon nichts — über dessen haarsträubende Unkenntniß der vorzeitlichen Philosophie ließe sich ein ganzes Buch schreiben.

[1] A. a. O. S. 586—587.

Ebenso glauben wir nicht, daß Herr Kuno Fischer die soeben bezeichnete Stellung des Argumentes absichtlich unbenützt gelassen hat, sind vielmehr überzeugt, daß dieselbe ihm bei der bedauerlichen Beschränktheit des modernen Standpunktes unbekannt ist, und dürfen uns also schmeicheln, in dem Wissen des Philosophen und Geschichtschreibers eine Lücke auszufüllen.

4. Sämmtliche Denker der katholischen Vorzeit waren darin einig, in den Dingen selber müsse man außer dem Stofflichen (dem Träger der Ausdehnung und Bewegung) noch ein zweckstrebendes Princip voraussetzen. Von diesem Princip lehrte man, es bringe das Werden eines Dinges zum Abschluß und befähige das gewordene Ding zu einer bestimmten zwecklichen Wirkungsweise; es sei das Hauptsächliche, ja Wesentliche im Dinge. Zur Erläuterung dieser Lehre verweist der hl. Thomas von Aquin auf die Kunstformen, welche irgend einem Werkzeug, etwa einem Messer, behufs eines bestimmten Zweckes gegeben werden. Die fertige Form des Messers liegt am Ende der Fabrikation desselben, und ist zugleich der in dem Messer liegende Grund, weßhalb es zu bestimmten Wirkungen befähigt ist. Ein derartiger Grund soll nun auch die Natur eines jeden Dinges ausmachen; wegen seiner Ähnlichkeit mit den Kunstformen nannte man denselben metaphorisch: Form, betonte aber nachdrücklichst, diese Form sei nichts Äußerliches, „Zufälliges", sondern die natürliche Anlage der Dinge selbst. Die scholastische „Form" ist der durch das Wirken des Dinges zu verwirklichende Zweck, insofern er im Dinge als ein das Wirken bestimmendes Moment vorliegen muß; sie ist das von Innen heraus Waltende im Dinge, ist die dem Stoffe nicht auf-, sondern eingeprägte Idee, welche das Ding zu dem macht, was es ist, welche es in bestimmter Weise wirken, insbesondere unserem erkennenden Geiste jene Bestimmtheit einprägen läßt, vermöge welcher wir dasselbe zu erkennen im Stande sind. Was die Richtung in der Bewegung, das ist die Form im Sein. Die Form ist dasjenige, was die Naturkörper, in denen ein einheitliches Wirken zu Tage tritt (Mensch, Thier, Pflanze, Molekule), zu einer Wesenseinheit zusammenfaßt, sie als die wahren „Atome" constituirt. In der Form liegt der Grund der specifischen Verschiedenheit, welche die einzelnen Klassen der Naturwesen trennt. Hiernach dachte man sich also die Zweckstrebigkeit als den tiefsten, in den Dingen selbst liegenden Grund. Wenn auch die scholastische Naturphilosophie, indem sie das Entstehen und den Untergang der einzelnen Naturdinge in Betracht zog, lehrte,

die Form sei etwas vom Stoffe wirklich Verschiedenes, so identificirte sie doch die Form mehr mit dem Dinge selbst, als den Stoff. Form und Stoffliches galten ihr als zwei zu Einem Dinge verbundene Theilsubstanzen. Die Welt erschien nicht als ein absolut unveränderliches Sein unter äußerlich angeklebten veränderlichen Bewegungsformen, sondern die Wurzel der Veränderungen, von deren Dasein uns die Erfahrung Zeugniß ablegt, wurde in dem Innern der Dinge gesucht. So gäbe es in der Natur ein beständiges Entstehen und Vergehen von wirklichen Dingen, und der bekannte Vers bärge eine tiefe Wahrheit:

„Wie Gras der Nacht Myriaden Welten keimen."

Die Scholastik erblickte ferner in der Welt eben so wenig ein untheilbares All-Eins, als sie die Getheiltheit in den Dingen bis zu Ur- und Ur- und Ur-Atomen in's Bodenlose voraussetzte; sie nahm die Welt, wie sie sich darbot, als eine Menge von, wenn auch in materieller Hinsicht theilbaren, so doch einheitlichen Wesen, die zwar einerseits den durchgreifendsten Veränderungen unterlägen, andererseits aber vom Schöpfer nicht bloß in mechanischer, sondern auch in teleologischer Beziehung zur Mitwirkung berufen und in verschiedener Abstufung zur Selbstthätigkeit befähigt wären.

Dieß zur vorläufigen Kennzeichnung der scholastischen Naturphilosophie.

5. Durch ihre Fundamentallehre vom Hylomorphismus erkannte also die Philosophie der Vorzeit ausdrücklich an, es gebe in der Welt außer der den einzelnen Naturdingen äußern und „zufälligen" Zweckordnung auch noch eine innere, welche in der natürlichen Anlage der Dinge ihren Grund habe.

Und welche Idee hat man heutigen Tages nicht etwa bloß in antikatholischen, nein, auch in Kreisen, die für objectiv wissenschaftlich gelten, über die mittelalterliche Wissenschaft? Man stellt letztere geradezu auf den Kopf. Hier nur ein Beispiel. Der sehr ehrenwerthe Gelehrte K. E. v. Baer schreibt Folgendes:

„Das Mittelalter dachte sich alle Vorgänge in der Natur in allen einzelnen Momenten von der Gottheit geleitet und zwar nach veränderlichen Absichten, ganz in menschlicher Weise ... Ein mathematisch bestimmtes Gesetz in irgend einem Verhältnisse der Natur erschien nicht allein als Widerspruch gegen diese Ansicht, sondern bei der Ehrfurcht, die man vor diesem letzten Grunde nothwendig hegen mußte, auch als Blasphemie, und man darf sich nicht wundern, daß jede Entdeckung

dieser Art lange Zeit hindurch Widerspruch fand und nur langsam zur Anerkennung gelangte. Konnte diese Anerkennung nicht mehr versagt werden, so war man doch bemüht, die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit nur für die Sphäre gelten zu lassen, für welche der Beweis geführt war, um so mehr aber die so lange gewohnte Ansicht von einer unmittelbaren Einwirkung und Leitung des Urgrundes aller Dinge in solchen Vorgängen anzuerkennen, in denen noch keine wirkenden Nothwendigkeiten erkannt waren."[1] Und an einer andern Stelle: „Vorgänge, die man genau mathematisch bestimmen oder vorhersagen kann, erfolgen offenbar mit Nothwendigkeit, wofür aber das mathematische Gesetz das Maß gibt, und sie können nicht von irgend einer Willkür abhängig sein. Man hatte aber im Mittelalter sich gewöhnt, alle Vorgänge in der Natur wie im Menschenleben als unmittelbar von dem Urgrunde alles Daseins in allen Einzelheiten und in regelloser Willkür geleitet sich zu denken. Diese letztere Ansicht hatte das Mittelalter als die würdigste Form der Gottesverehrung zur Herrschaft gebracht. Statt zu erkennen, daß wir eine viel würdigere Vorstellung von dem Urgrunde aller Dinge gewinnen, wenn wir uns denken, daß er mit Naturgesetzen, d. h. mit geregelten Nothwendigkeiten, zu Zielen führt, und daß diese Naturgesetze als die ewig (?) sich gleich bleibenden Formen oder Äußerungen seines Willens aufzufassen seien, meinte man, Naturgesetze als Beschränkungen der Allmacht auffassen zu müssen. So gab es denn frühe schon Streit, besonders mit der Geistlichkeit" u. s. w.[2]

Und nun fragen wir: Hat der berühmte Naturforscher von der Lehre des Mittelalters, gegen welche er so weitgehende Vorwürfe erhebt, auch nur eine blasse Idee gehabt? Bestand nicht eine der am meisten hervorstechenden Eigenthümlichkeiten der mittelalterlichen Philosophie, gegenüber der atomistischen Wissenschaft, wie letztere bis vor Kurzem in den Kreisen philosophirender Physiker und Chemiker Mode war, gerade darin, daß den Naturdingen eine gewisse Automatie und Autonomie zugeschrieben wurde? Herr v. Baer ahnte nicht, daß seine Idee von „innerer Zielstrebigkeit" eine echt mittelalterliche ist. Daß sie aristotelisch ist, weiß er, denn er schreibt: „Die Erkenntniß von Zielstrebigkeiten in den Wirksamkeiten der Natur ist doch schon sehr alt;

[1] Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, 2. Bd. S. 182.
[2] A. a. O. S. 177.

denn man hat mir nachgewiesen, daß meine Zielstrebigkeiten mit den Entelechien des Aristoteles zusammenfallen." [1]

6. Nunmehr stehen wir vor der Alternative: Haben wir den von der modernen Speculation erhobenen Einreden gegenüber im Sinne der theistisch denkenden Atomistik rundweg zu läugnen, daß in den Dingen selbst irgendwelche zweckstrebige Naturanlage vorhanden ist, — oder müssen wir diese Naturanlage im Sinne der alten Scholastik als wirklich vorhanden und mit der physiko-theologischen Beweisführung vereinbar festhalten? Unumwunden erklären wir uns trotz des gewaltigen, von der Gott feindlichen Wissenschaft aufgeworfenen Staubes für das Letztere. Die scholastische Naturphilosophie hat uns die einzig haltbare Welterklärung gegeben. Um unsere Behauptung zu rechtfertigen, werden wir die scholastische Theorie im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft zu betrachten haben. Hievon später. Verbleiben wir für heute bei einigen Erwägungen von allgemeinerem Charakter.

Wer die Eigenart der menschlichen Natur bedenkt, wird nicht darüber staunen, daß die ungeahnte Entwicklung der empirischen Naturforschung auf manchen Geist mehr Eindruck machte, als billig war. So erging es auch mehreren christlich denkenden Gelehrten; weil sie gewahrten, daß die mittelalterliche Naturlehre wegen der höchst mangelhaften Empirie einer Umgestaltung bedurfte, begann man, auch in der Philosophie neumodisch zu reden und sich der alten Tracht der Väter zu schämen. Man verließ die Grundbasis der platonisch-aristotelischen Weltanschauung, um bei Demokrit und Epikur in die Schule zu gehen; man übersah dabei, daß sich in der modernen Naturwissenschaft neben allen schätzenswerthen Resultaten die uralte Einseitigkeit in neuer Auflage geltend machte. Wie der Landwirth in der Welt eine Landwirthschaft, der Schauspieler eine Komödie, der Soldat eine Kriegsbereitschaft sieht, so ist sie diesen Physikern mit Mikroscop und Retorte nichts als eine Vielheit mathematischer Laufpunkte. Bei den Naturprocessen findet Bewegung statt, so calculirt man, also ist Alles in der Welt Bewegung; die Dinge theilen sich bei chemischen Umwandlungen oder auch bloßen Mischungen bis in's Unglaubliche, also ist auch Alles schon bis in's Unendliche getheilt; ein jedes Ding ist nicht etwa bloß eine Vielheiten enthaltende Einheit, sondern eine wirkliche Vielheit, zu bloß scheinbarer Einheit verknüpft. Unsere Naturgelehrten gleichen Leuten, die einer

[1] A. a. O. S. 458.

Oper beiwohnen, lediglich um der Maschinerie der Decorationen nachzuforschen, und vollständig zufrieden sind, den Mechanismus derselben herausgefunden zu haben. Was kümmert sie Musik und Drama! Für sie ist das ganze Weltdrama erklärt, wenn sie nur leeren Raum haben für die mechanische Bewegung absolut unveränderlicher Atome; dann läßt sich ja Alles berechnen, und Herz, was willst du noch mehr? Auf ihrem Gebiet hat diese Oberflächlichkeit ihre Berechtigung, aber als Welterklärung klingt sie erbärmlich. Und doch galt sie aus leicht begreiflichen Gründen bis vor Kurzem in der öffentlichen Meinung der „Gebildeten" als höchste Weisheit, und wird bis zur Stunde von einem Heuschreckenschwarm seichter Volksbildner in's Volk getragen.

Auf solche „unwiderlegbare" Resultate der vom Materialismus inspirirten Naturforschung haben denn manche christlich denkende Gelehrte gelauscht, und in dem an sich lobenswerthen Streben, den Fortschritten der Wissenschaften unter Festhalten an der verbürgten christlichen Wahrheit gerecht zu werden, haben sie geglaubt, sie seien gezwungen, die Natur zu läugnen, die ganze Welt zu atomisiren, in mechanische Bewegung aufzulösen, zu einer Maschine zu machen, und in weiterer Folge die gesammte Zweckstrebigkeit in Gott den Herrn hineinzuverlegen.

7. Um das Unzureichende der mechanisch-atomistischen Welterklärung zu Gunsten der alten Scholastik darzulegen, brauchen wir uns in der Gegenwart nicht erheblich zu bemühen, denn gegenwärtig ist diese Atomistik auch in den maßgebenden naturwissenschaftlichen Kreisen ein überwundener Standpunkt.

Daß die Speculation unserer deutschen Phantastiker (Schelling, Hegel u. s. w.), welche allen Erfahrungswissenschaften feindselig gegenüberstehen, von Atomistik nichts wissen will, darauf wird allerdings kein vernünftiger Mensch irgend ein Gewicht legen; nur jene Denker sind hier der Beachtung werth, welche grundsätzlich der Erfahrung ihren Werth zuerkennen.

Von unsern Naturforschern selber sehen wir uns auf die allerdings recht miserable Gestalt eines Philosophen hingewiesen, der sich aber doch, ähnlich wie die unreinen Geister im Evangelium, nicht selten der Wahrheit mit Scharfblick nähert. Wir meinen Arthur Schopenhauer. Derselbe soll in dieser wie in so manch anderer Beziehung unseren heutigen Forschungen um einige Decennien vorausgeeilt sein, wie es von verschiedenen Seiten verlautet. Über Atomistik sagt er:

„Ein Atom, so klein es auch sein mag, ist doch immer Continuum

ununterbrochener Materie: könnt ihr ein solches euch klein denken, warum denn nicht groß? Die chemischen Atome sind bloß der Ausdruck der beständigen festen Verhältnisse, in denen die Stoffe sich mit einander verbinden, welchem Ausdruck, da er in Zahlen gegeben werden mußte, man eine beliebig angenommene Einheit zum Grunde gelegt hat; für diese Gewichtsverhältnisse hat man aber höchst unglücklicherweise den alten Ausdruck Atom gewählt; und hieraus ist unter den Händen der französischen Chemiker, die ihre Chemie, sonst aber nichts gelernt haben, eine krasse Atomistik erwachsen, welche die Sache als Ernst nimmt, jene bloßen Rechenpfennige als wirkliche Atome hypostasirt, und nun von der Zusammenstellung derselben in einem Körper so, im andern anders, ganz in Demokrits Weise redet, um daraus deren Qualitäten und Verschiedenheiten zu erklären, ohne irgend eine Ahnung von der Absurdität der Sache zu haben. Daß es in Deutschland nicht an unwissenden Apothekern fehlt, die jenen nachtreten" . . .

Doch verzichten wir lieber auf die Wiedergabe unnöthiger Derbheiten und fahren fort:

„Diese Leute, die viel experimentirt und wenig gedacht haben, halten eben die Materie und die Stoffgesetze für etwas absolut Gegebenes und von Grund aus Verständliches, daher eine Zurückführung auf diese ihnen eine völlig befriedigende Erklärung scheint, da doch in Wahrheit jene mechanischen Eigenschaften der Materie ebenso geheimnißvoll sind, wie die aus ihnen zu erklärenden. Unsere Physiker vergessen, daß Experimente nie die Wahrheit selbst, sondern bloß die Data zur Auffindung derselben liefern können; ihnen verwandt sind die Physiologen, welche die Lebenskraft läugnen und derselben chemische Kräfte substituiren wollen. — Wenn die chemischen Atome im eigentlichen Sinne verstanden werden, so gibt es im Grunde gar keine eigentliche chemische Verbindung mehr, sondern eine jede läuft zurück auf ein sehr feines Gemenge verschiedener und ewig geschieden bleibender Atome, während der eigenthümliche Charakter einer chemischen Verbindung gerade darin besteht, daß ihr Product ein durchaus homogener Körper sei, d. h. ein solcher, in welchem kein selbst unendlich kleiner Theil angetroffen werden kann, der nicht beide verbundenen Substanzen enthielte. Daher ist eben das Wasser so himmelweit verschieden von Knallgas. Entzündet man letzteres, so kündigt eine fürchterliche Detonation eine große, eine totale, eine das Innerste jener beiden Gemengtheile treffende und ergreifende Veränderung an; und in der That finden wir sogleich als Product derselben

eine von jenen beiden Bestandtheilen von Grund aus verschiedene, durch und durch homogene Substanz, das Wasser. Darum war es ein chemischer und kein mechanischer Proceß. Wie ist es nun möglich, mit unsern modernen Demokriten diesen Vorgang dahin auszulegen, daß die vorher unordentlich durcheinander geworfenen ‚Atome' nunmehr sich jetzt in Reih und Glied gestellt haben, paarweise, oder vielmehr wegen großer Ungleichheit ihrer Anzahl so, daß um ein Atom Hydrogen neun wohl rangirte Atome Oxygen sich gruppirt hätten in Folge angeborener und unerklärlicher Taktik, wonach dann die Detonation bloß der Trommelschlag zu diesem ‚Stellt euch' gewesen wäre, also eigentlich viel Lärm um Nichts? Ich sage: das sind Possen, wie die ganze Leucippo-Demokrito-Cartesianische Physik mit allen ihren hölzernen Erklärungen. Es ist nicht genug, daß man verstehe, der Natur Daumschrauben anzulegen, man muß auch sie verstehen können, wenn sie aussagt. — Wenn es Atome gäbe, müßten sie unterschiedslos und eigenschaftslos sein, also nicht Atome Schwefel und Atome Eisen, sondern bloß Atome Materie, weil die Unterschiede die Einfachheit aufheben. Wenn also überhaupt Atome möglich, so sind sie nur als die letzten Bestandtheile der absoluten oder abstracten Materie, nicht aber der bestimmten Stoffe denkbar." [1]

Wir haben diese Stelle in extenso wiedergegeben, nicht bloß wegen der großen Vorliebe unserer gewiegtesten Naturforscher für Schopenhauer, sondern weil wir in derselben mehrere der Gründe angedeutet finden, um derentwillen die atomistische Theorie bei vielen Philosophen keinen Eingang gefunden hat. Es wäre ein Leichtes, die Zeugnisse anderer „Denker" zu Dutzenden hier anzureihen; nur noch eines möge hier seine Stelle finden. Otto Liebmann spricht sich folgendermaßen aus: „Atom ist kein absoluter, sondern nur ein relativer Grenzbegriff. Ja, um mich gleich selbst zu verbessern, Atom ist nicht einmal unauflöslicher Elementarbegriff oder unvermeidliche Grundvorstellung in der Analyse der Erscheinungen, sondern ein Interimsbegriff, welcher seinen provisorischen Charakter offen zur Schau trägt. Seine imaginäre Gedankenexistenz geht aus einem nicht stabilen, sondern äußerst labilen Begriffsgleichgewicht hervor. Es schillert vor unsern Augen bei verschiedenen Theoretikern chamäleonartig in den allerverschiedensten Farben . . . Es ist wahr, das Atom ist bloße Rechenmarke der Theorie, zeitweilige Fic-

[1] Parerga und Paralipomena, 2. Bd. S. 116—120 (mit Abkürzungen).

tion, Interimsbegriff, aber vorläufig ein recht brauchbarer Interimsbegriff." [1]

Aber steht nicht wenigstens bei den „Männern von Fach" die Atomtheorie als die genügende und einzig mögliche Erklärungsweise der Naturdinge fest? So kann nur der im Ernst fragen, der bei seinen Studien nicht über die gewöhnlichen Schulcompendien hinausgekommen ist. Gewiß läugnen wir nicht, daß die chemischen Verbindungen, welche nachweisbar nach festen Verhältnissen stattfinden, in der Sprache der atomistischen Theorie ihren einfachsten Ausdruck finden und daß darum in Schulbüchern mit Recht von Atomen die Rede ist; allein in größeren Werken wird aus der Unzulänglichkeit der Atomistik auch vom rein chemischen Standpunkte aus kein Hehl gemacht. So heißt es z. B. bei Graham-Otto, „es gebe heutzutage keine Theorie, welche für alle Verwandtschaftserscheinungen eine genügende Erklärung biete" [2]; noch entschiedener spricht sich F. Hiller gegen alle atomistischen Theorien aus [3]. Keculé behauptet, man könne die Buchstaben der chemischen Formeln nur als den Ausdruck der Proportionalzahlen der Mischungsgewichte betrachten, von einer eigentlichen Theorie könne bis jetzt in der Chemie nicht die Rede sein, alle sogen. theoretischen Betrachtungen seien nur Wahrscheinlichkeits- oder Zweckmäßigkeitsbetrachtungen [4].

So erklären denn heute deutsche Naturforscher laut und öffentlich und ohne von irgend welcher Seite Widerspruch zu erfahren: „Die atomistische Vorstellung ist zwar innerhalb bestimmter Grenzen für den Zweck unserer physikalisch-mathematischen Überlegungen brauchbar, ja unentbehrlich, sie führt aber als Corpuscular-Philosophie in unlösliche Widersprüche. Ein physikalisches Atom ist eine in sich folgerichtige und unter Umständen nützliche Fiction der mathematischen Physik. Doch wird auch deren Gebrauch neuerlich möglichst vermieden, indem man statt auf discrete Atome auf Volum-Elemente der continuirlich gedachten Körper zurückgeht. Ein philosophisches Atom dagegen ist bei näherer Betrachtung ein Unding." [5] „Die Annahme der Atome kann keine Eigenschaft der Körper erklären, die man nicht vorher den Atomen selbst

[1] Zur Analyse der Wirklichkeit. Straßburg 1876. S. 296.

[2] Lehrbuch der Chemie. 3. Aufl. 1. Bd. S. 662.

[3] Lehrbuch der Chemie. S. VI u. S. 23.

[4] Lehrbuch der organischen Chemie. S. 95.

[5] So Du Bois-Reymond in seinem Vortrage über die Grenzen des Naturerkennens.

beigelegt hat . . . Wir müssen allerdings auf die Wirkungsgesetze der kleinsten Volumtheile oder Volum-Elemente zurückgehen; diese aber sind nicht wie die Atome disparat und verschiedenartig, sondern continuirlich und gleichartig." [1]

Man sage also nicht mehr, die Atomistik sei ein wirkliches Postulat der exacten Wissenschaft.

8. Ja noch mehr: nicht bloß darin, daß die mittelalterliche Naturphilosophie mehr als bewegte Atomstäubchen in den Naturwesen zu erkennen glaubte, nein, auch darin, daß sie jenes Mehr als eine sozusagen ideale Strebung, als einen **nisus formalis**, um den Ausdruck Blumenbachs zu gebrauchen, als ein bestimmendes und nicht bloß mechanisch bewegendes Princip — also als Form, nicht bloß als Kraft — auffaßte, erhält sie durch die neueste Wendung der deutschen Naturphilosophie die glänzendste Rechtfertigung. Wir stehen nicht an, zu behaupten, daß fast alle naturkundigen Philosophen und philosophirenden Naturforscher Deutschlands in diesem Punkte auf dem Wege sind, zum katholischen Mittelalter zurückzukehren. Wenn's nur nicht in wilder Gedankenflucht weiter ginge in die entgegengesetzten Irrthümer hinein, so wollten wir uns darüber freuen.

Sehen wir von Leibniz ab, der bekanntlich (insofern er sich zeitweilig von der scholastischen Naturphilosophie entfernte) seine Monaden mit Perception und Strebung ausstattete, so ist Arthur Schopenhauer wieder derjenige, welcher heute vieles Lob dafür einerntet, daß er den in den Dingen liegenden Naturtendenzen das Wort geredet. Eine besondere Stelle brauchen wir hier nicht herzusetzen; das allbekannte Grunddogma der Schopenhauer'schen Philosophie lehrt ja gerade, das ganze Wesen der Natur bestehe aus blinden Strebungen, die der geniale Griesgram allerdings fälschlich „Wille" nennt. Er macht die zutreffende Bemerkung, daß die Empiriker sich mit Vorliebe ähnlich klingender Ausdrücke bedienen. So sage Kopernikus: **Equidem existimo, gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem**; so erkläre John Herschel die Schwere für das Ergebniß eines „Willens" [2]; so spreche Liebig von einer bei den chemischen Verbindungen herrschenden „Begierde" [3].

---

[1] So Helmholtz in der Rede auf G. Magnus.

[2] Über den Willen in der Natur. S. 81.

[3] A. a. O. S. 97. Von den neueren Forschern erinnern wir noch an A. R. Wallace, der sich in ähnlichem Sinne ausspricht: „Es scheint kein unbeweisbarer

Ebenso hat der andere, der joviale, Vertreter des Pessimismus oder besser des Galgenhumors unserer Zeit, E. v. Hartmann, die uns beschäftigende Wahrheit im Sinne, wenn er sich folgendermaßen ausspricht:

„Die anziehende Atomkraft strebt jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden das Streben selbst, und das, was erstrebt wird. Das Streben liegt vor der Ausführung. Die resultirende Bewegung kann nicht als Realität in dem Streben enthalten sein. Wäre sie aber gar nicht in dem Streben enthalten, so hätte dieses keinen Grund, warum es Anziehung und nicht irgend etwas Anderes, z. B. Abstoßung, erzeugen sollte, warum es sich nach diesem und nicht nach jenem Gesetze mit der Entfernung ändert; es wäre dann leeres Streben ohne bestimmten Inhalt, es müßte also ziellos und demzufolge resultatlos bleiben, was der Erfahrung widerspricht. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß ein Atom nicht auf zufällige Weise bald anzieht, bald abstößt, sondern in dem Ziele seines Strebens völlig consequent und immer sich selbst gleich bleibt. Es bleibt mithin nichts übrig, als daß das Streben die gesammte Bestimmtheit seiner Wirkungsweise in sich enthält und dennoch nicht als Realität in sich enthält. Da nun das Streben des Atoms ein constituirendes Urelement der Materie und als solches in sich einfach und immateriell ist, hier also von materiellen Prädispositionen nicht mehr die Rede sein kann, so müssen obige Anforderungen auf immaterielle Weise vereinigt werden. Dieß ist nur möglich, wenn das Streben die gesammte, gesetzmäßig veränderliche Bestimmtheit seiner Äußerungsweise, als einen der Realität gleichenden Schein, gleichsam als Bild besitzt. Nur wenn in dem Streben der Atomkraft das ‚Was' des Strebens ideell vorgezeichnet ist, nur dann ist überhaupt eine Bestimmtheit

---

Schluß zu sein, daß alle Kraft Willenskraft sein mag, und daß das ganze Universum nicht nur abhängig von dem Willen höherer Intelligenzen, oder einer höchsten Intelligenz, sondern thatsächlich eben dieser Wille ist" (Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl, übersetzt von Meyer, S. 423). Ebendaselbst macht Wallace die, wie uns scheint, begründete Bemerkung: „Man meint oft, daß solche Speculationen jenseits der Grenze der Wissenschaft liegen; aber sie scheinen mir legitimere Schlüsse aus wissenschaftlichen Thatsachen zu sein, als jene, welche darin bestehen, daß man das ganze Universum nicht allein auf die Materie reducirt, sondern auf Materie, welche so erdacht und definirt wird, daß sie philosophisch unfaßbar ist" (a. a. O. S. 424).

des Strebens gegeben, nur dann ist ein Resultat des Strebens, nur dann jene Consequenz möglich, die in demselben Kraftindividuum stets dasselbe positive oder negative Ziel des Strebens festhält." [1]

So buntkraus auch sonst die verschiedenen Denkergruppen in dem deutschen Vaterlande ihre Gedanken durcheinanderspinnen, überall macht sich doch die von uns bezeichnete Wahrheit unter den sonderbarsten Gestaltungen geltend; man redet von morphologischen Potenzen, Objectivationsstufen des Naturwillens, von einer Weltseele, man holt die erkennenden Monaden Leibnizens wieder aus dem Grabe, man will gar wissen, die Natur sei mit Gedächtniß behaftet, oder es walte in ihr eine objective Phantasie, ein schaffendes Bildungsvermögen, welches den starren, mechanischen Naturgewalten Plan und Ziel gebe und sie zur Realisirung leite, man erzählt sich von den „Elementarempfindungen der Atome als einer Sphäre der Innerlichkeit", von „Zellenbewußtseinen", und dann wieder von einer „metaphysischen unbewußten Einheit der empfindenden Atome"; hie und da ist auch die Rede von den Ideen Platons und sogar von den Entelechien des Aristoteles.

Theodor Fechner, welcher für den Schutz der Atome das Menschenmögliche geleistet hat, ist ebenso entschieden der Ansicht, daß die Atomistik keine volle Naturerklärung abgebe. Ihm gilt die ganze Welt für einen Zusammenhang von Erscheinungen, die nur in Geistern existiren, welche Geister wiederum in der Gottheit eingeschachtelt sind.

Und was sollen wir erst von der allerjüngsten Gegenwart sagen? Sehen wir nicht unsere deutschen Denker und Naturforscher sich in den Armen liegen, — um mit den Worten eines Leipziger Professors zu sprechen, — „wie zwei Liebende nach langem und unfreundlichem Schmollen, von unwiderstehlicher Sehnsucht ergriffen, sich zum ewigen Bunde die Hände reichen? Schon erklingen die deutschen Wälder von den Stimmen befiederter Sänger, Knospen brechen hervor, Alles drängt und treibt, und ahnungsvoll, wie beim Grauen eines schönen Frühlingstages, lauscht Alles dem Aufgang der Sonne" [2]. Diese aufgehende Sonne ist nun aber, wie wir uns noch näher zu vergegenwärtigen haben, weiter nichts, als der hylozoistische Monismus, also das dem mechanischen Atomismus gegenüberliegende falsche Extrem.

---

[1] Philosophie des Unbewußten. S. 477—478 (mit Abkürzungen).

[2] J. K. F. Zöllner, Natur der Kometen. S. LXXI.

An die Spitze dieses Fortschrittes hat sich der Jenaer „Darwin" Ernst Häckel gedrängt. Dieser redet von der Kraft oder dem Geiste als der die Materie bestimmenden Nothwendigkeit, und demzufolge wäre man geneigt, ihn den gemeinen Materialisten beizuzählen. Es steht aber fest (insofern überhaupt von einem über seinen Leisten hinaus schwatzenden Fachmann etwas feststehen kann), daß auch er in den Dingen mehr denn bloß mechanisch bewegte Ausdehnung sieht. Indem er von einer allgemeinen „Beseelung aller Materie", von Untrennbarkeit der geistigen Kraft und des körperlichen Stoffes spricht, beruft er sich auf jene Philosophie, welche die physischen Elemente als unselbstständige Wirkungen eines einzigen metaphysischen Weltgrundes betrachtet und behauptet, „Gottes" Geist und Kraft trete in allen Naturerscheinungen, organischen sowohl als unorganischen, zu Tage[1], er erklärt sich mit Herbert, Scheiner, Strauß, Zöllner und dem anonymen Kritiker der Philosophie des Unbewußten vollständig einverstanden. Bei allen diesen Heroen der modernen Wissenschaft taucht aber in verschiedenen Formen der Grundgedanke Spinoza's auf, demgemäß das „Eine Wesen an seinem Einen Ende ein ausgedehntes, am andern ein denkendes" ist.

Ein neuerer, noch in der Entwicklung begriffener Herold der naturalistischen All-Einslehre, der Schwabe Konrad Dieterich, meint, diese Berührung der Darwin-Häckel'schen Wissenschaft mit Leibniz'schen Gedanken sei nicht zu verwundern, denn der den letzten Theilen der Materie unmittelbar anhaftende innere Bildungstrieb, ihre Neigung zur Organisation, wie zur Krystallisation, welche nicht minder als die einfache Gravitation und die chemische Bildung zweier Elemente eine nicht weiter begreifliche Kraft und Fähigkeit der Materie zu solchen Wirkungen voraussetzt, scheine viel weniger verständlich zu sein, wenn die Atome mit durchaus blinden, gegen jede bestimmte Gestaltung gleichgiltigen Kräften der Anziehung und Abstoßung auf einander wirken[2].

Freiherr du Prel, welcher nach der Ehre geizt, der Darwin der Astronomie zu werden, spricht sich folgendermaßen aus: „So lange wir die Gesetzmäßigkeit der Materie als etwas ihrem Wesen Fremdes ansehen, das ihr nur äußerlich anklebt, so lange wir sie als todte Masse betrachten, die nur durch äußern Anstoß in Thätigkeit geräth, an sich

---

[1] Generelle Morphologie. II. S. 449 ff.

[2] Philosophie und Naturwissenschaft. Tübingen 1875. S. 40.

aber ganz gleichgiltig ist gegen zweckmäßige wie unzweckmäßige Bewegung, gewinnen wir kein Verständniß der Natur ... In der Naturwissenschaft selbst, gerade bei ihren vornehmsten Vertretern, macht sich eine gesunde Reaction gegen die rein äußerliche Erklärung der Erscheinungen und ein Bestreben geltend, das gesetzliche Verhalten der Materie aus ihrem innern Wesen abzuleiten." [1] Herr du Prel weiß sich nicht anders zu helfen, als indem er das Empfindungsvermögen zur fundamentalen Eigenschaft aller Materie erklärt.

Alle dieser Richtung angehörigen Namen hier anzugeben, wäre überflüssig und höchst langweilig. Vernehmen wir nur noch, wie Otto Caspari einen hylomorphischen Pantheismus construirt, der zwischen der Zielstrebigkeitslehre und der blind mechanischen Zufallslehre die richtige Mitte halten soll [2]. Er läßt das All von logisch-mechanischen Erhaltungsgesetzen beherrscht werden, welche ihren Grund im Innern der Dinge hätten; die Atome sollen mit Affinität, mit innerer, lebensvoller Selbsterhaltung ausgestattet sein. Caspari meint: „Besäßen die Atome des Alls nicht eine innere psycho-physische Erhaltungslust ..., so wäre das atomistisch gegliederte All bereits längst in Lagen gerathen, die das absolute und ewige Gleichgewicht der Massen oder das der Theile zu einander repräsentirten." In den organischen Gebilden soll ein erhöhtes Erhaltungsstreben mit Antrieben zum Wechsel und einem Fortpflanzungsdrang enthalten sein.

Diese wenigen Proben dürften genügen, um uns von der Richtung, welche der moderne Gedanke in letzter Zeit genommen hat, einen Begriff zu geben. Im Interesse der streng causalen Betrachtungsweise sucht man den Grund für die in der Erfahrung vorliegenden und der Erklärung harrenden Thatsachen in den Dingen selbst, ohne ihn aber in den mechanischen Ursachen finden zu können. Mit vollem Rechte gibt man sich der Überzeugung hin, daß dieser Grund in den Dingen der Außenwelt existiren müsse. Aber welches ist dieser Grund? Anstatt

---

[1] Kampf um's Dasein am Himmel. 2. Aufl. Berlin 1876. S. 331.

[2] Ausland 1876, Nr. 27, 28, 29. Der Herr wiederholt ein in der modernen Wissenschaft vielgeübtes Kunststückchen. Er fingirt eine Teleologie, wie sie niemals von einem vernünftigen Menschen behauptet worden ist, als wäre nämlich nur insofern Teleologie vorhanden, als einem fixirten Typus des Absoluten, einer bleibenden Ruhelage, einem absoluten Finalzustand in allen Naturprocessen unmittelbar zugestrebt werde; auf diese Windmühle legt er mit stolzem Siegesbewußtsein seine Lanze ein. Wir gönnen ihm die kindliche Freude.

sich auf der Suche nach demselben streng an die zu erklärenden Thatsachen zu halten, geht es an ein metaphysisches Dichten und Phantasiren, daß man sich mitten in den Hexentanz der „deutschen Speculation“ zurückversetzt wähnt. Die in trostloser Irre umherlaufenden und sich gegenseitig überlaufenden deutschen Denker hören läuten, wissen aber nicht, wo die Glocke hängt. Seitdem sie die Philosophie des katholischen Mittelalters aus dem Gesicht verloren haben, ist den armen Leuten die Wahrheit die verlorene Kirche im Gedichte Uhlands.

9. Wir unsererseits merken uns vor Allem die Wahrheit, die sich wie ein rother Faden durch diesen ganzen Wirrwarr hindurchzieht. Die Erkenntniß, daß man in den Naturdingen mehr anzunehmen hat, als eine mechanisch bewegte Vielheit, daß in denselben eine ideale Seite, nach welcher das theilbare Volumen zu einer Wesenseinheit verbunden sei, sich vorfinde, bezeichnet eine festzuhaltende Errungenschaft, einen wahren Fortschritt in der Durchschauung des materialistischen Zeitirrthums, eine Repristination der Philosophie eines hl. Thomas von Aquin. In der peripatetisch-scholastischen Philosophie wurde jenes „Mehr“, wie bereits bemerkt, mit dem Namen „Form“ bezeichnet; und es ist geradezu komisch, zu gewahren, was für eine gewaltige Antipathie unsere jetzigen Denker gegen den „Formbegriff“ an den Tag legen. Was ist denn die Form? fragt man, als wenn man uns deutlicher zu sagen wüßte, was denn „Materie“ oder „Kraft“ sei. Trotz der Warnung Newtons[1] bekennt man sich unverfroren zu der „allgemeinen Anziehung“, diesem unsichtbaren, riesenhaften Bärentreiber, der Alles im Universum, vom größten Fixstern bis zum kleinsten Sonnenstäubchen, wie an Stricken gefesselt in gesetzmäßiger Weise umhertreibt. Wer solche Kameele verschluckt, meinen wir, braucht keine Mücken zu seihen.

Zu beklagen ist nur, daß das dem Zuge der Wahrheit folgende Pendel der Zeitphilosophie an der Wahrheit vorbeieilt, um sich in das andere, ebenso verderbliche Extrem hinüber zu verirren. Wäre dem nicht

---

[1] „Voces attractionis, impulsûs, vel propensionis cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire, vel centris vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixero.“ Phil. Nat. Principia Math. Definitio VIII. Würden die dii minorum gentium in der Naturwissenschaft mit einer ähnlichen Einschränkung von Atomen reden, wie der große Newton von der Anziehung sprach, so wäre gegen den Atombegriff gar nichts zu erinnern.

so, so befänden wir uns genau auf jenem in der Mitte liegenden Standpunkt, welchen die Philosophie der katholischen Vorzeit Jahrhunderte lang mit majestätischer Ruhe innegehalten hat.

Wenn wir nun auch den Gang der jetzt herrschenden Naturphilosophie bis zur „Mitte" hin zu Gunsten der Scholastik beachtet haben, so müssen wir uns doch vor jeder Anlehnung an diese Philosophie sorgfältig hüten; uns auch hüten vor gewissen Vermittlungsversuchen. Ebenso, wie es verfehlt ist, zwischen der Scholastik und dem materialistischen Atomismus die richtige Mitte in einem theistisch zugestutzten Atomismus aufspüren zu wollen, ebenso falsch wäre es, über die Scholastik hinaus dem Pantheismus irgendwelche monistische oder psychistische Zugeständnisse zu machen, geschähe es nun im Sinne Günthers oder sonstwie. Ist die Scholastik wesentlich verschieden von der atomistischen Einseitigkeit, so ist sie es ebenso von der monistischen.

(Schluß folgt.)

T. Pesch S. J.

Ein Blatt aus der älteren Geschichte Armeniens.

Am Ende eines geräumigen Meerbusens, an der Südostseite des gleichnamigen Sees, liegt, von üppigen Weinbergen und wohlbewässerten Obstgärten umgeben, selbst jedoch wegen der Ausdünstungen des sumpfigen Ufers zur Sommerszeit höchst ungesund, — Wan, eine der Hauptstädte von Türkisch-Armenien. Die Bergkette, welche das Südostgestade des Sees umsäumt, zieht sich hier 5—6 engl. Meilen weit landeinwärts zurück und bildet den amphitheatralischen Rahmen einer fruchtbaren Ebene, in deren Mitte keck ein mächtiger, langgestreckter Kalkrücken sich bis zu einer Höhe von 100 m. erhebt. Unzugänglich von allen Seiten, mit einziger Ausnahme der Westseite, an welcher ein schmaler, durch Wälle vertheidigter Zugang stufenweise hinanführt, war dieser Felsen seit uralten Zeiten die natürliche Zwingburg des Landes. An seinem Fuße, nach dem See hin, liegt die Stadt gelagert. Diese wie die Citadelle, selbst auf Ruinen erbaut, befinden sich gegenwärtig in argem Verfall; aber bedeutsame Überreste und ausführliche Inschriften weisen auf Zeitalter des Glanzes zurück. Am Westthore, nahe dem einzigen Zugange zur

Festung, liegen in jüngeres Mauerwerk eingebaut zwei gewaltige, mit Schriftzeichen bedeckte Quadern. Lenkt der Wanderer von hier seine Schritte nach der Südfront des Felsens, so mag er auf zwanzig engen, in die senkrechte Felswand eingehauenen Stufen zu einer schmalen Plattform hinaufklettern, oberhalb welcher die Felswand sorgfältig geglättet und in acht Parallel-Columnen von zusammen mehr denn 300 Zeilen mit ebendenselben krausen Schriftzeichen bedeckt ist. Vor ihm öffnet sich im Felsen ein Portal, durch welches hindurch er in einen geräumigen Felsensaal von ungefähr 11 m. Länge, 7 m. Breite und 4 m. Höhe gelangt. Von da führen vier Eingänge in eben so viele kleinere Kammern, in deren einer sich ein zweites Portal aufthut, das auf einen brunnenähnlichen, mit Steinen und Schutt ausgefüllten Schacht mündet. An den Wänden dieser Felsengemächer gewahrt man keinerlei Inschriften oder bildliche Darstellungen, sondern nur einige fensterähnliche Vertiefungen, vielleicht zur Aufnahme von Lampen bestimmt. Zwei eben solche Vertiefungen, deren Zweck bisher nicht ermittelt werden konnte, finden sich in dem Fußboden des größeren Saales. Waren diese Räume etwa die Grabkammern der Herrscher, welche ihre Großthaten draußen in das Gestein eingezeichnet haben? Sonderbare Laune des Schicksals; seit Jahrtausenden verkündet der Stein unermüdlich ihren Ruhm, und die Geschlechter, welche ihre Scholle bebauen, verstehen die Zeichen nicht mehr, in welchen er redet. „Auch das ist Eitelkeit!“ möchte man hier mit dem Prediger ausrufen.

Fünf weitere Inschriften befinden sich an der Nordseite des Felsens, von denen die ausführlichste 29 Zeilen hat und in einer künstlichen Vertiefung angebracht ist. Khazana Kapusi, „das Schatzthor“, heißt der Ort, welchen Christen und Mohammedaner nur mit Scheu betreten, denn hier ist im Berge ein eisernes Thor verborgen, bewacht von Genien mit flammenden Schwertern. Wer die Zauberformel kännte, welche die Inschrift enthält, dem würde sich der Felsen erschließen, und ein weites Gewölbe voll der ausgesuchtesten Kostbarkeiten läge offen vor ihm. Jetzt ist die Inschrift arg entstellt durch ein roh gearbeitetes Kreuz, welches Armenier quer durch dieselbe gehauen haben. — Etwa 1½ engl. Meilen östlich von der Stadt findet sich in der Nähe eines zwischen Gärten versteckten Dörfchens in einer künstlichen Felsenvertiefung von 477 cm. Höhe und 203 cm. Breite eine weitere Inschrift. Der Felsen trägt hier noch die Spuren eines gelben Firnisses, welcher, ähnlich wie zu Behistun, die Inschrift vor den Einflüssen der

Witterung schützen sollte. Meher Kapusi, „das Schäferthor", heißt die Stätte. Vor langer, langer Zeit entschlief hier einstmals ein Schäfer und ward im Traume das Zauberwort gelehrt, welches das hier verborgene Felsenthor erschließt. Kaum war er erwacht, versuchte er sofort die Kraft des Sprüchleins: auf that sich der Felsen, und staunend schaute sein Auge ein mit unermeßlichen Schätzen gefülltes Gewölbe. Er trat ein und hinter ihm schloß sich die Öffnung. Er füllte seinen Brodbeutel mit lauterem Golde, sagte darauf wieder seinen Spruch und gelangte durch das nochmals geöffnete Wunderthor in's Freie. Schon dreht er dem gastlichen Felsen den Rücken, da bemerkt er, daß er vor lauter Freude seinen Schäferstab drinnen zurückgelassen hat. Wiederum sagt er seinen Spruch, wiederum schließt sich hinter dem Eingetretenen der Felsen; wohlgemuth hebt er seinen Schäferstab auf — da ist seinem Gedächtnisse das Sprüchlein entfallen. Lange wartete sein treuer Hund draußen am Felsen, dann nahm er den goldgefüllten Beutel zwischen die Zähne und trug ihn zu des Schäfers Weib. Als darauf diese, von dem Hunde geleitet, zu dem Felsen kam, da vernahm sie deutlich den Hilferuf ihres Mannes, und gar mancher Vorübergehende hat ihn seither gleichfalls vernommen — aber helfen hat dem Unglücklichen Keiner gekonnt.

Als A. H. Layard 1849 auf seiner zweiten assyrischen Forschungsreise in Wan verweilte, wurde er hier auf einen zerlumpten Bettler aufmerksam gemacht, der die Reise nach Konstantinopel nicht gescheut hatte, um sich einen Ferman zu verschaffen, der ihm die Erlaubniß, am „Schäferthor" Nachgrabungen anzustellen, ertheilte unter der Bedingung, daß ein bestimmter Antheil der noch zu findenden Schätze der Schatzkammer des Großherrn zufallen sollte. Nun ist freilich des armen Mannes Beutel bei dem Unternehmen geleert und derjenige des Sultans nicht gefüllt worden; indessen war der Mann mit alten Steinen und Inschriften in der Runde wohlbekannt geworden und erwies sich Herrn Layard als ein brauchbarer Führer.

Unweit des „Schäferthores" stößt man wieder auf zahlreiche Felsenkammern. Einige derselben können mittelst in den Felsen eingehauener Stufen, andere nur mittelst Stricken erreicht werden; stellenweise führt eine Reihe Stufen hoch an der Felswand empor, um dann urplötzlich abzubrechen, ohne auf einen Eingang, eine Höhle zu münden. Noch ein paar mit Inschriften versehene Steine befinden sich in dem Gemäuer zweier armenischer Kirchen der Stadt, andere an andern

Orten des Landes, so daß deren Gesammtzahl gegenwärtig auf 44 sich beläuft [1].

Woher stammen diese Überreste? Schamiram, so nennt die armenische Sage Semiramis, entzückt von der Schönheit dieses Landes, beschloß, hier einen Palast und eine Stadt zu erbauen. Aus allen Theilen ihres weiten Reiches ließ sie mehr als 22,000 Werkleute zusammenkommen, dazu noch 600 Arbeiter, erfahren in der Bearbeitung von Holz, Stein, Eisen und Erz. Zuerst führte sie aus ungeheuren Felsblöcken einen riesigen Damm auf; dann baute sie an der Stelle, wo heute Wan steht, die Stadt Schamiramagerd, in welcher sich eine unzählbare Menschenmenge ansiedeln mußte. Sie ist es, welche im Felsen die Säle und Kammern aushauen ließ, deren Anblick den Wanderer in Staunen versetzt, und noch manche andere, durch geheime Gänge verbundene Gewölbe, in denen sie ihre Schätze verbarg. Sie ist es gleichfalls, welche die Inschriften in die Felswände eingraben ließ. So der armenische Geschichtschreiber Moses von Khorene, dessen Angaben jedoch die neueren Forschungen nicht bestätigt haben.

Im Jahre 1827 kam im Auftrage der französischen Regierung der bald darauf von den Kurden ermordete Reisende F. E. Schulz nach Wan und nahm daselbst von 22 Texten Abschrift. Fünf weitere Inschriften verdanken wir den Bemühungen der Mechitaristen, die übrigen wurden von andern Gelehrten veröffentlicht. Sie gehören sämmtlich dem System der Keilschrift an. Einen an der Südseite der Felsen in unzugänglicher Höhe angebrachten Text, welchen Schulz nur mit Hilfe eines Fernglases zu copiren vermochte, lassen wir im Folgenden unberücksichtigt; es ist derselbe eine in den drei officiellen Sprachen des Perserreiches — persisch, assyrisch, medisch — abgefaßte Urkunde des Xerxes, welche mit desselben Königs Inschriften zu Ekbatana und Persepolis beinahe wörtlich übereinstimmt. Die übrigen stammen alle nicht von Semiramis, über welche die Keilinschriften bis jetzt ein beharrliches Schweigen beobachten, sondern von einheimischen Königen alter Zeit. Die beiden ältesten sind in assyrischer Sprache, alle folgenden in der Landessprache [2] abgefaßt. Die Schriftzeichen weichen nur selten und unbedeutend von den assyrischen ab.

---

[1] Einige jüngst von Th. Deyrolle aufgefundene Inschriften sind hier nicht mitgerechnet, da sie unseres Wissens noch nicht veröffentlicht worden sind.

[2] Zur Frage, wie man zum Verständnisse der in dieser Sprache abgefaßten Inschriften gelangte, vgl. F. Lenormant: Lettres Assyriologiques. T. I. p. 122. 123.

Die Inschriften — mit einziger Ausnahme des Reichssiegels des Königs Urzana von Musasir — geben Aufzählungen der den verschiedenen Gottheiten aus der Kriegsbeute dargebrachten Weihegeschenke oder anderweitiger Opfer und enthalten insoferne schätzbare Angaben über die Geschichte des Landes. Überdieß bieten sie aber noch ein zweifaches, höheres Interesse, indem sie über gewisse Andeutungen der Propheten ein unerwartetes Licht verbreiten und uns zugleich eine Controle der gleichzeitigen assyrischen Kriegsberichte ermöglichen. Wir hatten bereits früher Gelegenheit, zu bemerken, wie die Annalen der assyrischen Großherren viel mehr die Verewigung des Ruhmes ihrer Verfasser, als die Feststellung des historischen Thatbestandes sich zur Aufgabe setzen. Sie unterrichten uns sehr ausführlich über deren Erfolge, nicht aber über deren Niederlagen. Die Beispiele, wo solche in den Annalen assyrischer Könige erwähnt werden, sind äußerst selten; zuweilen ist es die Indiscretion eines Nachfolgers, welche die Niederlage eines Vorgängers verräth. Sonst werden Niederlagen verschwiegen, wie diejenige Sennacheribs vor Jerusalem, oder wohl gar zu Siegen aufgeputzt. Einer solchen Vermuthung kann man sich manchmal kaum erwehren, wenn man sieht, wie angebliche Siege auffallend genug so ganz unbenutzt bleiben, oder bedenkliche Rückwärtsconcentrirungen zur Folge haben, und wie gewisse Feinde alljährlich vernichtet werden und doch alljährlich wieder zum Vorschein kommen. Auch von den armenischen, natürlich jederzeit siegreichen Feldzügen der assyrischen Herrscher erzählen uns deren Annalen des Weiten und Breiten, und hier ist es, wo die armenischen Texte rectificirend in's Mittel treten. Wegen der vielfachen Berührungspunkte der assyrischen Documente mit den heiligen Büchern des Alten Testamentes muß eine Controle der ersteren, wie uns die armenischen Texte dieselbe ermöglichen, dem Exegeten erwünscht sein. Sie ist es um so mehr, als in einem Punkte namentlich, die Beziehung Teglathpalassar' II. zu Azarias von Juda betreffend, vorläufig noch ein Widerspruch zwischen beiden Geschichtsquellen besteht [1], ein Widerspruch, welchen man allzu leicht durch voreilige Darangabe der biblischen Erzählung auszugleichen versucht sein möchte. Hier mögen uns die armenischen Keilschrifttexte zum Warnzeichen dienen.

Zur Zeit, in welche uns dieselben zurückversetzen, finden wir Armenien in eine Anzahl gesonderter Landschaften zersplittert, von denen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, IX. S. 313 ff.

wir nur die hauptsächlichsten namhaft machen wollen. Im Vordergrunde steht Urarda (Ararat), welches das Plateau von Erzerum und das Bergland des Ararat begreift. Südlich davon, am Nordgestade des Wan-Sees, liegt Musasir, während Manna oder Wanna (das heutige Wan) das Südostufer desselben, und Kilchi dessen Südwestufer, das Quellgebiet des Tigris, einnimmt. Östlich von Urarda, also wahrscheinlich am Aras, lag Madachir, zwischen Wanna und dem Urumija-See Chubuskia und Kilzan. Von den turanischen, später arischen Völkerschaften im Osten des letztgenannten Sees können wir füglich absehen. Im Westen Urarda's bis an den Antitaurus lag Milid, das spätere Melitene. Die Grenze gegen das eigentliche Assyrien im Süden bildete das Gebirge Nizir, wo der chaldäischen Sage zufolge die Arche stillstand, die südlichste der von Westen nach Osten laufenden Parallelketten, der Djebel Dschudid mit seinen östlichen Fortsetzungen. Diese Völkerschaften insgesammt führten den Namen Nairi, in welchem Einige das semitische naharim, „die Flüsse", und demnach eine assyrische Bezeichnung des Quelllandes der zwei Ströme finden. Indessen ist diese Erklärung nichts weniger als gesichert, da Nairi nachweislich ein Name war, welchen nicht nur die semitisch redenden Assyrer ihren nichtsemitischen nördlichen Nachbarn, sondern diese auch sich selber beilegten. So führen die ersten, unten zu erwähnenden Könige von Urarda den officiellen Titel „König von Nairi" und in späterer Zeit erscheint ein in Chubuskia residirender König als Träger des gleichen Titels. Nach diesem Volke nannten die Assyrer die Seen von Wan und Urumija „das obere und das untere Meer von Nairi" [1]. Im Westen der bisher aufgezählten Länder sind endlich noch zu erwähnen das ehedem mächtige Kummucha (Kommagene), etwa westlich vom heutigen Diarbekr, zu beiden Seiten des Euphrat; nordwestlich davon, also bereits auf der Hochebene Kleinasiens, Muski, und zwischen diesem, Urarda und dem schwarzen Meere Tabal, die Moscher und Tybarener der Griechen, Mosoch und Tubal der heiligen Schrift.

Bereits den ersten assyrischen König, von dessen Annalen ein zusammenhängendes Bruchstück uns erhalten ist, Teglathpalassar I. (circa 1105), treffen wir mit diesen nördlichen Grenznachbarn seines Reiches im Streite. Gleich nach seinem Regierungsantritte vertrieb er die Mos-

---

[1] Wohl zu unterscheiden von „dem oberen und dem unteren Meer", d. i. dem kaspischen Meer und dem persischen Meerbusen.

cher aus Kommagene, wo sie sich 20,000 Mann stark unter ihren fünf Königen festgesetzt hatten. Etwa zwei Jahre später begegnen wir ihm im Westen des Wan-Sees, im Lande Kilchi, von wo er neben anderer Beute 25 Götzenbilder hinwegführte, welche er als Trophäen in den Haupttempeln seiner Residenzstadt Assur aufstellte. Den folgenden Feldzug krönte in der Gegend des „oberen Meeres" die Huldigung von 23 Königen vom Lande Nairi. Noch zweimal kam der Großherr in diese Gegenden und errichtete in dem Quellgebiet des Tigris eine uns erhaltene Gedenktafel. Doch gingen seine Eroberungen jedenfalls wieder verloren.

Erst Assurnazirpal (883—858) nahm hier das Werk seines Vorgängers wieder mit Nachdruck auf; gleich sein erster Feldzug galt dem Lande Nairi. „Den Thron meiner Herrschaft nahm ich ein mit Macht; das Scepter, den Schrecken der Männer, ergriff ich mit der Hand; meine Kriegswagen und Kriegsschaaren sammelte ich, überschritt schwierige Gebirge, unwegsam für Heere und Wagen, und kam in das Land Nairi. Ihre Festung Libie, die Städte Zurra, Abuku, Arura, Arubie, befestigte Städte in den Gebieten Aruni und Etini nahm ich ein; ihre Krieger machte ich nieder in großer Zahl; ihre Beute, ihre Schätze, ihr Vieh nahm ich weg. Ihren Kriegern sank der Muth, sie setzten sich auf einem unzugänglichen Berge, einem durchaus unzugänglichen Berge, fest. Nicht drang ich hier vor, denn gleich hohen eisernen Zacken ragte dieser Berg empor und die Vögel des Himmels erreichten dessen Gipfel nicht; gleich Nestern junger Vögel hatten sie mitten auf diesem Berge ihre Verschanzung errichtet, wohin niemals einer meiner königlichen Ahnen gedrungen war. Innerhalb drei Tagen über einen hohen Berg . . . dem Fuße jenes Berges schlich ich ungesehen entlang; ihre Nester, ihre Zelte brach ich ab, 200 ihrer waffentragenden Männer machte ich nieder, ihre Beute führte ich in Menge gleich jungen Lämmern hinweg, ich häufte ihre Leichname wie Schutt auf den Bergen auf, die Übriggebliebenen ließ ich in wilden Gebirgsschluchten verschmachten; ich zerstörte ihre Städte, riß sie nieder und verbrannte sie im Feuer." — Diese kurze Schilderung gibt uns ein Bild von den Anstrengungen, welche diese Kämpfe kosteten, und den verhältnißmäßig unbedeutenden Erfolgen, welche sie meistens ergaben. Die Schwierigkeit des Terrains erschwerte den Marsch des Heeres und ermöglichte selbst einem schwachen Feinde einen langen und erfolgreichen Widerstand; denn ein Feind, der durch den Verlust von 200 Mann als nahezu aufgerieben dargestellt

wird, war wohl kaum der Rede werth, und wie theuer dessen Bewältigung zu stehen kam, wird uns ja ohnehin nicht gesagt. Vor der assyrischen Übermacht zieht sich derselbe in unangreifbare Gebirgsstellungen zurück, welche nur durch List bezwungen werden können, und ist erst ein solches Felsennest ausgehoben, dann winken bereits zehn andere von den umliegenden Felsen dem tollkühnen Angreifer entgegen. Auch durch die langen Aufzählungen eroberter Städte darf man sich nicht beirren lassen; die große Anzahl, welche nicht selten auf Landstriche von ganz bescheidenem Umfange trifft, beweist, daß die Assyrer es mit dieser Bezeichnung nicht allzu genau nahmen; zählte doch auch der ägyptische König Scheschonk nicht weniger als 133 in dem kleinen Reiche Juda eroberte Städte auf. Einen Vortheil mögen diese Kämpfe für Assyrien gehabt haben: sie waren für seine Krieger eine tüchtige Schule und verliehen ihnen jene Zähigkeit und Raschheit in allen ihren Unternehmungen, welche sie zum Schrecken des Südens und des Westens machten.

Unter solchen Kämpfen drang Assurnazirpal bis Chubuskia und Kilzan vor, welche sich gutwillig zur Huldigung verstanden, und von da am Südgestade des Wan-Sees vorbei nach Kilchi. Hier ergibt sich die erste Erwähnung des Reiches Urarda: eine Anzahl eroberter Städte wird als „in der Nähe des mächtigen Landes Urarda befindlich“ bezeichnet. Dieses selbst blieb dießmal noch unberührt.

Unter seinem Nachfolger Salmanassar IV. (858—823) erfolgte der erste Zusammenstoß mit dem mächtigen armenischen Reiche, und zwar zunächst zu Ungunsten des Letzteren. Von Chubuskia, wo er die rauchenden Trümmer von mehr als hundert Städten zurückließ, wandte sich der Assyrer wider Sugunia, eine feste Stadt Arame's, des Königs von Urarda: „Ich belagerte und eroberte die Stadt, erschlug eine große Anzahl ihrer Vertheidiger und führte Beute hinweg. Eine Pyramide von Köpfen der Erschlagenen häufte ich vor der Stadt auf. 14 von ihr abhängige Städte brannte ich nieder. Dann verließ ich Sugunia. Ich stieg hinab zum See des Landes Nairi (dem See von Wan), am Ufer desselben hielten meine Waffen inne, Opfer den Göttern brachte ich dar. Um jene Zeit ließ ich mein Bild anfertigen; die Rathschlüsse Assurs, des Herrn der Fürsten, meines Gebieters, und meine eigenen Gesetze schrieb ich darauf; am Gestade des Sees richtete ich es auf.“ — Nun wandte Salmanassar seine Aufmerksamkeit dem Westen zu, wo er nach wiederholten Kämpfen mit den Königen, welche das Land zu beiden Seiten des Chaboras inne hatten, bis an das Mittelmeer und nach

Cilicien vordrang. Auch hier wurde ein Standbild des Königs errichtet. Aber bereits das Jahr 857 sah ihn wieder in Armenien: Arame von Urarda zog sich, dem Kampfe ausweichend, in die Berge, wurde aber verfolgt und ließ in der Schlacht 3400 Todte. Während er sich dann in ganz unzugänglichen Stellungen verschanzte, verwüstete der Assyrer nach Herzenslust das Land. Dann ward abermals ein Standbild mit Inschrift am Gestade des Wan-Sees aufgerichtet; deßgleichen in Kilzan, welches sich gutwillig zur Tributleistung herbeiließ. Dagegen mußte gegen Chubuskia mit Gewalt vorgegangen werden. Die folgenden Jahre war der König im Westen mit der Niederwerfung jener Coalition beschäftigt, an deren Spitze der aus der Bibel bekannte Benadar von Damaskus stand und welcher Ahab von Israel sich angeschlossen hatte. Der Bericht dieser Siege ist uns auf zwei Inschriften erhalten, welche der König in den Jahren 853 und 845 in die Felsen an der Quelle des Tigris einhauen ließ. Von hier wandte er sich im letztgenannten Jahre nochmals gegen Urarda und verwüstete ein drittes Mal das Reich Arame's. Neuerdings drangen dann im Jahre 832 die assyrischen Heerschaaren unter dem Tartan Dayanassur in Urarda ein, welches dießmal Seduri, wahrscheinlich der Nachfolger Arame's, beherrschte. Derselbe Tartan gab im Jahre 829 das hier zum ersten Male erwähnte Reich Wanna der Plünderung preis. 828 fand noch ein Raubzug nach Urarda und Musasir statt.

Samsibin II. (823—810) kam über Wanna und Chubuskia nicht mehr hinaus. Binnirar III. (810—781) verzeichnet zwei Züge wider Wanna, sieben wider Nairi und fünf wider Chubuskia. Auf die zehnjährige Regierung Salmanassar' V. (781—771) fallen fünf Züge nach Urarda, auf diejenige seiner ohnmächtigen Nachfolger Assuredilel II. (771—753) und Assurnirar (753—745) ein einziger Zug nach Nairi. Hätten wir für diese Regierung auch nichts als diese dürftigen Angaben, so ließen uns dieselben ein fortschreitendes Sinken der assyrischen Obmacht und ebenmäßiges Erstarken der nördlichen Nachbarreiche vermuthen. Die stete Wiederholung der Unternehmungen gegen Armenien, ohne Erwähnung irgend eines durchschlagenden Sieges, ruft nothwendig die Vorstellung wach, daß dieses Land den assyrischen Waffen einen erfolgreichen Widerstand leistete. Das Zurückgehen des Kriegsschauplatzes von Wanna und Chubuskia auf Nairi, worunter die Assyrien nächstliegenden armenischen Landstriche gemeint sind, beweist, daß Assyriens Arm nicht mehr so weit reichte wie früher. Daß aber unter Salma-

nassar V. wieder Urarda in Sicht kömmt, dürfte seinen Grund nicht so sehr darin haben, daß dieser König weiter als seine Vorgänger nach Norden vordrang, als vielmehr darin, daß das Reich Urarda seine Grenzen gegen Assyrien, etwa durch Einverleibung von Wanna und Chubuskia, vorgeschoben hatte. Da alsdann, nach Ausweis des Eponymen-Kanons, von 774 ab Armenien sich nur eines einzigen, dazu noch unbedeutenden Angriffes zu erwehren und fortan von dem durch Seuchen und Aufstände geschwächten Nachbarlande nichts zu fürchten hatte, so erwiesen sich die Zeitverhältnisse als der Befestigung der eigenen Unabhängigkeit und der Bildung einer einheimischen Obmacht äußerst günstig.

Hier treten nun, unsere Vermuthungen bestätigend, die armenischen Inschriften ein. Die beiden ältesten sind eben jene in der Nähe des Westthores der Stadt Wan eingemauerten; sie rühren von einem Könige Belidburis I., dem Sohne Lutibri's, her. Eine dritte stammt von Isbuinis I., dem Enkel Lutibri's. Diese Herrscher führen den Titel „König von Nairi"; ihre Namen weisen ihnen ihren Platz unter den Königen von Urarda an, und zwar zwischen dem 832 von Salmanassar IV. bekriegten Seduri und zwischen Sarda, dem Zeitgenossen Teglathpalassar' II. Geben uns diese Inschriften auch wenige directe Aufschlüsse über die politische Geschichte Armeniens während dieses Zeitraumes, so lassen sie uns denselben doch als eine Epoche relativer Blüthe erkennen. Wan war dem Reiche Urarda dauernd einverleibt. Belidburis I. ist es, welcher die Keilschrift nach Armenien verpflanzte. Seine Texte sind noch in assyrischer Sprache verfaßt und unterscheiden sich in Nichts, nicht einmal in der Titulatur („Der große König, der mächtige König, der König der Heerschaaren"), von den Inschriften gleichzeitiger assyrischer Herrscher. Sogar sein Name ist durch solche Ideogramme wiedergegeben, deren Wahl einen assyrischen Scribenten verräth. Für diese Thatsache ist die natürliche Erklärung diese: Belidburis hatte einige in der Schreibekunst erfahrene assyrische Eunuchen im Kriege gefangen genommen und ließ nun durch dieselben Inschriften zu seinem Ruhme aufsetzen. Augenscheinlich ließ ihn der Ruhm früherer assyrischer Könige, welche ihre Standbilder und Inschriften rings um den See herum aufgepflanzt hatten, nicht ruhen. Die Inschrift seines Sohnes Isbuinis I. ist bereits in der Landessprache abgefaßt und zeigt uns, daß man damals schon der assyrischen Scribenten entrathen konnte.

Im Jahre 745 trat Teglathpalassar II. (745—727) die zerrüttete Hinterlassenschaft seiner Vorgänger an; es galt, das Reich nach innen

zu kräftigen, nach außen gegen zahlreiche Feinde zu vertheidigen. Das drohendste Gewitter hatte sich im Norden und Westen zusammengezogen. Hier befand sich Sarda — so hieß jetzt der König von Urarda — an der Spitze eines Fürstenbundes, welchem Melitene, Kommagene, Tubal und andere armenische Staaten beigetreten waren, während ein zweiter Bund — Damaskus, Hamath, Karkemisch, Israel u. A. — schlagfertig im Westen stand. Letzteres Bündniß wurde durch die nach dreijähriger Belagerung (743—740) erfolgte Einnahme von Arpad gesprengt. Die erstere Conföderation ward bereits 743 in Kommagene auf's Haupt geschlagen, was der Kanon als eine „Niederlage Urarda's“ verzeichnet. Der Sieger empfängt denn auch fünf Jahre später die Huldigung fast aller Mitglieder des ehemaligen Bundes — nicht jedoch des Königs von Urarda. Dieser durfte sich nach verlorener Schlacht unbehelligt in sein Land zurückziehen. Als ihn 739 oder 735 der Assyrer daselbst angriff, schloß sich Sarda, einer offenen Schlacht ausweichend, in die feste Stadt Turuspa ein, deren sich der Feind nicht zu bemächtigen vermochte, dafür aber das Land verwüstete, einige Distrikte von demselben abtrennte und unweit der Tigrisquellen eine Zwingfeste Assurbasa erbaute. Aber auch jetzt fehlte Sarda auf der Liste tributpflichtiger Könige. So lautet der assyrische Bericht, und wir dürfen demselben getrost entnehmen, daß der Großkönig dem Armenier keine nennenswerthen Vortheile abgewann.

Sarda's Nachfolger muß wohl Menuas I. gewesen sein, der Vater jenes Argistis, der in den assyrischen Annalen als Gegner Sargons (721—704) erwähnt wird und selber uns drei Inschriften hinterlassen hat. Doch folgte Letzterer nicht unmittelbar auf den Vater, sondern zwischen beide schiebt sich Ursa, vielleicht ein älterer Sohn Menuas', ein, mit dessen Schicksalen uns die Kriegsberichte Sargons bekannt machen. Aus denselben tritt uns Ursa gleichsam als der Hannibal Urarda's entgegen, oder — um eine andere näherliegende Parallele zu ziehen — was um die nämliche Zeit Merodach-Baladan von Beth-Jakin für Chaldäa, das ist Ursa für Armenien: der ebenso unbeugsame als verschlagene Verfechter der Unabhängigkeit und Machtstellung seiner Heimath, unerschöpflich in Anknüpfung von Allianzen, Anstiftung von Erhebungen — und wie die Laufbahn Beider eine verwandte, so war auch ihr Ende das gleiche: Merodach-Baladan stirbt, nachdem alle seine Anschläge für den Augenblick gescheitert, in der Fremde; Ursa nimmt sich nach der Niederlage des letzten Bundesgenossen das Leben. Beide treten ab am Vorabende des Sieges, um welchen sie ihr Leben lang vergeblich gerungen.

In Wan regierte damals Iranzu, ein treuer Vasalle Assyriens, vielleicht noch aus den Zeiten Teglathpalassar' II. her. Gegen ihn und das assyrische Joch lehnten sich, im geheimen Einverständnisse mit Ursa, 719 mehrere Städte auf; doch stellte Sargon dießmal ohne sonderliche Mühe die Ordnung her. Indessen warb Ursa zahlreiche und mächtige Bundesgenossen: die Moscher und Tybarener, Melitene und das am Kaspischen Meere gelegene Sagartien und mehrere medische Häuptlinge. Aza, welcher auf seinen Vater Iranzu in Wan gefolgt war, ward ermordet und an seiner Statt sein Bruder Ullusun zum Könige eingesetzt (716). Aber rasch war Sargon zur Hand. Die grausame Strenge, mit welcher er den in seine Hände gefallenen König von Melitene an der Stätte der Ermordung Aza's lebendig schinden ließ, jagte Ullusun in Schrecken und bestimmte ihn, sich um den Preis assyrischer Anerkennung und Vasallenschaft von seinen Verbündeten loszusagen. Zweimal noch fiel er ab, und jedesmal ward er wieder zu Gnaden angenommen. Im Jahre 714 glaubte Sargon die Zeit gekommen, dessen vormalige Mitverschworene zu züchtigen. Zuerst kam der König von Sagartien an die Reihe; sein Land ward erobert, und Ursa, der ihm mit Heeresmacht zu Hilfe eilte, auf's Haupt geschlagen. Fünf Monate lang soll er mit den Trümmern seines Heeres im Gebirge umhergeirrt sein, während der Feind sein Land verwüstete und Theile desselben als Lohn für dießmal bewiesene Treue dem Reiche Wanna einverleibte. Noch ein Verbündeter war Ursa geblieben, Urzana von Musasir. Sargon zog wider ihn heran und eroberte seine Hauptstadt. 20,100 Gefangene, darunter Urzana's Weib und Kinder sammt allen seinen Schätzen, fielen in die Gewalt des Siegers, die Götterbilder sammt allem Schmuck ihrer Tempel. Auf einem Basrelief in Sargons Palast zu Khorsabad erblickt man den Tempel des Gottes Chaldis, auf einer würfelförmigen Terrasse erbaut und mit einem Giebel mit cypressenförmigen Aufsätzen gekrönt. In der mit zwei Paaren viereckiger Säulen geschmückten Front öffnet sich ein gleichfalls mit einem Giebel versehenes Portal, zu dessen beiden Seiten zwei in einen Knauf auslaufende Stangen aufgepflanzt sind. An der äußeren Tempelwand sind stark gewölbte Votivschilde aufgehangen. Zur Linken des Einganges sieht man eine Gruppe in getriebener Arbeit, eine ihr Kalb säugende Kuh vorstellend. Am Fuße der Terrasse erblickt man zwei große, auf künstlich gearbeiteten Stierfüßen ruhende Becken, die wohl dem nämlichen Zwecke dienen mochten, wie das „eherne Meer" im Tempel zu Jerusalem. Assyrische Soldaten sind damit beschäftigt, die

Votivschilder, kleine Räucheraltäre und kostbare Dreifüße als Kriegsbeute fortzuschaffen. Das Hauptinteresse dieser bildlichen Darstellung liegt darin, daß sie uns veranschaulicht, wie dazumal im Norden des Wan-Sees nicht bloß assyrische Schrift, sondern auch assyrische Baukunst heimisch geworden waren. — Als Ursa den Fall von Musasir erfuhr, nahm er sich selbst das Leben. Jetzt traf der Groll des Großkönigs Tubal und Melitene, über welche 713 und 712 assyrische Vögte gesetzt wurden, die sich indessen nur kurze Zeit zu halten vermochten.

Die Niederlage, welche Urarda dießmal erlitten, war empfindlich, aber dennoch war die Kraft des Landes nicht gebrochen. Bereits wenige Jahre später hatte es sich soweit erholt, daß Mutallum, König von Kommagene, im Vertrauen auf Argistis, den Nachfolger Ursa's, sich wider die assyrische Herrschaft zu empören wagte. Freilich sandte er, bei der Kunde von Sargons Sieg über Babylon (710) und von einer den ihm verbündeten Moschern durch einen assyrischen Statthalter beigebrachten Schlappe, Gesandte an den Großkönig und bot seine Unterwerfung an. Allein diese wurde nicht angenommen. Im Jahre 708 zog Sargon wider ihn zu Felde und machte Kommagene bleibend zu einer assyrischen Provinz. Sie erhielt einen assyrischen Statthalter und hatte fortan jährlich 150 Kriegswagen, 1500 Reiter, 20,000 Bogenschützen und 10,000 Speerträger zu stellen. Auffallen muß hier dem Leser der assyrischen Annalen, wie nach einer so nachdrücklichen Züchtigung Kommagene's eine Bestrafung Argistis', der doch als Anstifter dieser Wirren bezeichnet wird, in keiner Weise versucht, sein Gebiet durchaus nicht berührt ward. Auffallen muß die bescheidene Zurückhaltung Sargons, der während der noch übrigen Jahre seiner Regierung von Armenien weiter keine Notiz mehr genommen zu haben scheint, und vollends des gewaltigen Sennacherib (704—680), welcher ein einziges Mal (699 oder 698) sich nach dem Norden wandte, in der nächstgelegenen, leichter zugänglichen Gebirgskette Nizir einige Felsennester eroberte, dann aber sofort westwärts abbog und gegen Cilicien vordrang.

Was uns die assyrischen Texte nur ahnen lassen, dafür finden wir die ausdrückliche Bestätigung abermals in den armenischen Inschriften, deren dreie, darunter die große Inschrift an der Südfront des Felsens von Wan, von Argistis herrühren. Hier hat dieser König den Bericht seiner Großthaten niedergelegt, seine langen und glücklichen Kriege mit Assyrien, seine Eroberung verschiedener Landstriche, namentlich des Reiches Wan, dessen Hauptstadt von nun an die bevorzugte Residenz der Könige

von Urarda ward. Ein großer Theil seiner Unternehmungen scheint den nördlich gelegenen Kaukasusländern gegolten zu haben. In einer anderen kürzeren Inschrift gibt dieser König eine gedrängte Übersicht seiner Feldzüge; er rühmt sich, 453 Städte erobert, 105 Tempel und Paläste verbrannt, 25,170 Männer, 2734 Beamte, 73,700 Schafe und eine Unzahl von Weibern, Ochsen u. s. w. weggeführt zu haben. Das war also der Grund, warum die gleichzeitigen assyrischen Annalen von den Angelegenheiten Armeniens so beharrlich schweigen! Es hatte sich dort eine ehrfurchtgebietende Macht gebildet, und den Assyrern blieb für die Einbuße ihres Einflusses in jenen Gegenden kein anderer Trost als der, ihre Niederlagen zu verschweigen. Was G. Smith [1] bei Gelegenheit der Niederlage Sennacheribs vor Jerusalem schreibt, das behält seine Geltung auch hier: wir dürfen nicht erwarten, irgend eine ausdrückliche Bestätigung solcher Niederlagen in den assyrischen Inschriften zu finden, denn es war nicht Sitte dieser Nationen des Alterthums, eigene Niederlagen zu erzählen. — Übrigens stehen hierin zur Zeit die kriegführenden Nationen Europa's noch so ziemlich auf assyrischem Standpunkt.

Eine in der Nähe von Erzerum aufgefundene Inschrift stammt von Isbuinis II., dem Sohn des Argistis. Es ist dieß wohl eine und dieselbe Person mit jenem Ispainu von Asguza, welchen Esarhaddon (680—667) bei einem Einfalle in Wanna besiegt zu haben vorgibt. Fast scheint es, daß in Folge hievon dieses Reich wiederum eigene, von Urarda unabhängige und Assyrien zinspflichtige Könige erhielt; ein solcher muß Ahseri von Wan gewesen sein, welchen Assurbanipal (667—626) in seinem vierten Feldzuge heimsuchte.

Von Belidduris II., gleichfalls einem Sohn des Argistis, besitzen wir sechs Inschriften, darunter diejenige am „Schatzthore". Dieser König befand sich ungefähr um das Jahr 650 bereits auf dem Throne, denn um diese Zeit unternahm Assurbanipal gegen ihn seinen zwölften Feldzug, dessen Bericht übrigens arg beschädigt ist. Seine Regierung scheint eine lange und glückliche gewesen zu sein. Wan wurde zurückerobert. Hier und an zwei anderen Orten rühmt sich der König, Paläste und dazu noch 23 feste Städte erbaut, und unter anderen Feinden auch die Babylonier besiegt zu haben. Letztere Angabe dürfte darauf hinweisen, daß dieser König bis in die Zeit des letzten Verfalles des assy-

[1] Ancien history from the monuments: Assyria. London. p. 116.

rischen Reiches regierte, denn erst damals, so scheint es, konnte er mit den Babyloniern in unmittelbare Berührung kommen. Sie wäre zu vergleichen mit einer Angabe des Megasthenes, derzufolge Nabuchodonosor bis in das Land der Iberen vorgedrungen sein soll; zu verstehen sind hier wohl die Iberen nicht in Spanien, sondern am Kaukasus, mit anderen Worten das Reich Urarda. Die Nachricht des Megasthenes geht jedenfalls auf babylonische Quellen zurück, und so sehen wir, daß an die Beurtheilung dieser der nämliche Maßstab angelegt werden muß, wie an die assyrischen: sie wissen bloß von Siegen der Herrscher, deren Ruhm sie gewidmet sind. Dafür, daß Nebukadnezar Urarda keine namhaften Vortheile abrang, spricht nicht allein die gegentheilige, im Grunde ja bloß gleichwerthige Versicherung Belidduris' II., sondern weit mehr der Umstand, daß dieser König im ungestörten Besitze von Wan verblieb, welches doch derjenige Theil seines Reiches war, welcher am ersten die Beute eines von Süden siegreich vordringenden Feindes hätte werden müssen. Zudem bezeichnet die babylonische Urkunde das kaukasische Iberien unzweideutig als den fernsten Punkt, bis zu welchem Nebukadnezar im Norden vordrang: es wird ihm also wohl hier irgend eine Macht Halt geboten haben, und das konnte wohl keine andere als Urarda sein.

Auf Belidduris II. folgte sein Sohn Isbuinis III. Ihm gehört eine Inschrift zu Palu am Euphrat an, welche seine Siege über verschiedene uns nicht genugsam bekannte Völkerschaften erzählt; sodann die obere und längere Hälfte der Inschrift am „Schäferthore“, welche eine Liste von Gottheiten enthält mit Angabe der einer jeden nach Maßgabe ihrer Würde zukommenden Anzahl von Schlachtopfern. Dem obersten Gotte Chaldis werden 70 Rinder und 34 Schafe, den niedrigsten Gottheiten ein einziges Schaf, einigen fremdländischen Gottheiten sogar nur ein halbes Rind zugesprochen. Gegen Ende seines Lebens nahm Isbuinis III. seinen Sohn, Menuas II., zum Mitregenten an. Von ihm stammen der zweite Theil der Inschrift am „Schäferthor“ und nicht weniger als 27 andere Inschriften. Sie enthalten Aufzählungen von Opfern und Weihegeschenken, welche den verschiedenen Göttern dargebracht wurden, eine bietet zugleich eine Liste unterworfener Länder und Städte. Sicherer jedoch, als nach den dort aufgeführten noch unenträthselten Eigennamen, läßt sich die Ausdehnung seines Reiches nach den Fundorten seiner Inschriften ermessen: dieselben vertheilen sich auf die ganze Gegend von Erzerum und Wan, und reichen sogar bis

Palu am Murad (genau nördlich von Diarbekir) herab. Sein Reich erstreckte sich demnach so ziemlich über ganz Groß-Armenien.

Das Urarda der Keilinschriften fällt dem Namen wie der Lage nach mit den Alarodiern zusammen, welche Herodot sowohl in der Satrapienliste (III. 94) als auch im Heere des Xerxes (VII. 79) aufführt und ausdrücklich von den eigentlichen, mit den Phrygern verwandten Armeniern unterscheidet (VII. 73). Diese Letzteren sind somit von Westen her in das Land gekommen und haben zunächst Klein-Armenien besetzt, wahrscheinlich um die Zeit des Niedergangs des assyrischen Reiches, da ihrer in den assyrischen Texten keine Erwähnung geschieht. Wann sie auch in Groß-Armenien die Oberhand gewannen, darf hier füglich unerörtert bleiben.

So hätten wir denn die Geschichte Urarda's verfolgt, von dessen erster Erwähnung unter dem assyrischen Könige Assurnazirpal bis zu dessen höchster Blüthe unter den einheimischen Herrschern, welche den Niedergang des feindlichen Nachbarreiches erlebten. Wir haben sie verfolgt an der Hand, nicht der bis jetzt ebenso fragmentarischen als dunklen armenischen Inschriften allein, sondern auch der assyrischen Texte: und zwar ist für uns das Schweigen der letzteren fast ebenso belehrend gewesen, wie ihre Berichte. Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß die Angaben auch dieser Urkunden mit Vorsicht hingenommen und kritisch geprüft werden müssen. Selbstverständlich gilt dieses namentlich dort, wo sich aus solchen Angaben ein scheinbarer oder wirklicher Widerspruch mit der heiligen Schrift herausstellen sollte. Übrigens haftet jene Eigenheit, von ihren Verfassern bloß Rühmliches zu erzählen, nicht ausschließlich den assyrischen Annalen an: wir beobachten sie gleichermaßen an den keilschriftlichen Siegesberichten der Perserkönige, und zwar wiederum mit Rücksicht auf Armenien. Die Wirren, welche Darius Hystaspis auf den Thron befördert hatten, brachten es mit sich, daß anfänglich seiner Autorität in mehreren Provinzen des weiten Perserreiches die Anerkennung versagt wurde, und so meldet uns denn dieser König in seiner großen Inschrift zu Behistun von zahlreichen Aufständen, die er im Beginne seiner Regierung niederzukämpfen hatte. Wohl am ausführlichsten wird des armenischen Aufstandes gedacht.

„So spricht Darius, der König. Einen Mann aus Armenien sodann, Dadarschisch mit Namen, einen meiner Unterthanen, den entsandte ich nach Armenien. ‚Geh',' redete ich zu ihm, ‚züchtige das aufständische Land, welches mich nicht anerkennt.' Aus zog Dadarschisch.

Da er Armenien erreichte, sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Sosa heißt ein Dorf in Armenien, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 6. des Monats Thurawahara (Mai) war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum zweiten Male sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Es gibt eine Burg in Armenien, Tigra mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen dieses Rebellenheer auf's Haupt. Am 18. des Monats Thurawahara war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum dritten Male sammelten sich die Rebellen und boten Dadarschisch die Schlacht. Es gibt eine Burg in Armenien, Uhyama mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 9. des Monats Thaigarßisch (October) war es, daß diese Schlacht geliefert ward. Darauf erwartete mich Dadarschisch dort, bis ich nach Medien kam."

„So spricht Darius, der König. Wumisa darauf, einen Perser, einen meiner Unterthanen, den entsandte ich nach Armenien. ‚Geh',' redete ich zu ihm, ‚züchtige das aufständische Land, welches mich nicht anerkennt.' Aus zog Wumisa. Da er Armenien erreichte, sammelten sich die Rebellen und boten Wumisa die Schlacht. In Assyrien ist ein Ort, Namens Atschid, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen das Heer der Rebellen auf's Haupt. Am 15. des Monats Anamaka (December) war es, daß diese Schlacht geliefert ward."

„So spricht Darius, der König. Zum zweiten Male sammelten sich die Rebellen und boten Wumisa die Schlacht. In Armenien ist eine Landschaft, Autiyara mit Namen, da fochten sie die Schlacht. Ahuramazda gewährte mir Beistand, durch die Gnade Ahuramazda's schlugen meine Truppen dieses Rebellenheer auf's Haupt. Um das Ende des Monats Thurawahara war es, daß diese Schlacht geliefert ward. Darauf erwartete mich Wumisa dort, bis ich nach Medien kam."

Das ist es, was wir von der Bekämpfung des armenischen Aufstandes erfahren; auf den ersten Blick nichts als Siege. Aber genauer betrachtet, schrumpfen diese Siege doch gar bedenklich zusammen. Schon der

Umstand, daß sie fünf Schlachten kosteten, zwei Feldherren beschäftigten und zunächst zu keinem befriedigenden Resultate führten — denn ein solches würde am Schlusse sicherlich vermerkt — weist auf einen hartnäckigen und nicht erfolglosen Widerstand hin. Und gar die Siege selbst! Nach drei entscheidenden Siegen gibt sich der Sieger Dadarschisch an's Warten, und wird vom König, wahrscheinlich in Rücksicht auf seine angegriffene Gesundheit, seiner Feldherrnstelle entsetzt; sein Nachfolger aber begegnet den Aufständischen nicht etwa in Armenien, sondern in — Assyrien; demnach waren dieselben von der Defensive zur Offensive übergegangen. Von der endlichen Bewältigung des Aufstandes schweigt die Inschrift auch dießmal. Der Ausgang dürfte wohl der gewesen sein, daß Armenien, als es die Niederlage der Rebellen in anderen Provinzen erfuhr, sich in Güte mit dem Großkönige verglich. Darin liegt auch der Grund, warum nirgendwo der Name des Anführers oder der Anführer der aufständischen Armenier genannt wird; diese waren jedenfalls keine anderen, als die angestammten Könige des Landes selbst, deren Namen man zur Zeit der Abfassung der Inschrift, als sie bereits zu ihrer Vasallenpflicht zurückgekehrt waren, nicht bloßstellen wollte.

Wir wollen von dem Blatte armenischer Geschichte, das sich hier vor unseren Blicken entsiegelt hat, nicht scheiden, ohne hervorzuheben, daß auch dieses Blatt eine Bestätigung unserer heiligen Bücher enthält. Die heilige Schrift findet nur selten Veranlassung von Armenien zu reden. Mit der Arche nimmt sie auch vom Berglande Ararat, d. i. Urarda, Abschied (Gen. 8, 4), und von der Völkertafel ab (Gen. 10, wiederholt 1 Par. 1) schweigt sie von Thogorma, d. h. von den eigentlichen Armeniern. Diese Völker lagen zu weit außerhalb des Gesichtskreises der biblischen Geschichte, als daß zu ihrer Erwähnung eine Veranlassung vorgelegen hätte. Aber im Zeitalter der großen Propheten tauchen diese Völker unerwartet wieder am Horizonte Israels auf. Zuerst geschieht Is. 37, 38 (vgl. 4. Reg. 19, 37) wie von ungefähr des Landes Urarda Erwähnung, als des Zufluchtsortes, wohin sich die beiden Söhne und Mörder Sennacheribs zurückzogen; sie glaubten sich also dort wohl außer dem Bereiche ihres jüngeren Bruders Esarhaddon, eine Annahme, deren Bestätigung uns die Geschichte Armeniens geliefert hat. Und vollends die exilischen Propheten, die Zeitgenossen Belidduris' II. und Menuas' II., begrüßen die armenischen Reiche als befähigt und berufen, mit Nachdruck in die Zeitgeschichte einzugreifen. Ez. 27, 13. 14 rühmt den Handel, welchen die Armenier mit Tyrus führten: „Javan

(Jonien), Tubal und Mosoch, sie waren deine Händler, Menschenseelen und ehernes Geräthe gaben sie dir zum Tausch; vom Hause Thogorma's Gespannpferde und Reitpferde und Maulthiere führten sie herbei, dir zum Handel." Der nämliche Prophet (38, 6) erblickt im Geiste Thogorma neben andern nördlichen Völkern: Magog, Gomer, Tubal, Mosoch — als Theilnehmer an einem Kriegszuge, welcher ganz Vorderasien verwüsten soll; und Jeremias (5, 27) entbietet Ararat und Minni, d. i. Urarda und Manna oder Wan, zum Untergange Babylons: „Erhebt ein Panier auf Erden, stoßt in die Posaune unter den Völkern; weihet wider sie (Babylon) die Völker, rufet wider sie auf die Königreiche Ararat, Minni und Askenez, mustert wider sie Heerschaaren, führt Rosse heran, wie schaurige Heuschrecken." Als Cyrus wider Babylon heranzog, waren die Könige Armeniens seine Bundesgenossen. Die Erwähnung Armeniens bei den Propheten ist somit keineswegs müßige Ausschmückung des Bildes vom tyrischen Welthandel oder vom Gerichte über Babylon; sie ist ein aus der Zeitgeschichte glücklich herausgegriffener Zug, für uns eine neue Bürgschaft, daß die Verfasser jener prophetischen Bücher zu eben der Zeit gelebt haben, welcher Schrift und Tradition sie zuweisen, und nicht etwa lange nachher, zur Zeit der Perserherrschaft oder noch später. Nur einem Schriftsteller, der wirklich um die Zeit des siebenten Jahrhunderts v. Chr. lebte, konnte es beifallen, die Königreiche Urarda und Wan mit zum Rachezuge gegen Babylon aufzurufen. Denn damals erst hatte sich das ehedem unbeachtete Urarda zu solcher Macht emporgearbeitet, hatten sich die Zeitverhältnisse so günstig für dasselbe gestaltet, daß an ein Eintreten desselben wider Babylon gedacht werden konnte. Damals aber auch, und später nimmermehr, konnte neben Thogorma von Königreichen Urarda und Wan die Rede sein: denn wenn auch Urarda als persischer Vasallenstaat noch eine Zeit lang fortbestand, so verlor es doch in dem Maße an Wichtigkeit, als Thogorma an solcher zunahm, und vollends Wan sank zu ganz untergeordneter Bedeutung herab.

Diese Bestätigung der heiligen Urkunde ist vielleicht der einzige, jedenfalls der kostbarste Schatz, der am „Schäfer-" und „Schatzthore" und an den übrigen verwünschten Felsen des armenischen Berglandes zu heben ist, und wir glauben uns durch denselben hinreichend belohnt für die Aufmerksamkeit, welche wir diesen Herolden längst verschollener Zeiten gewidmet haben.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

4. Die Wirren in Weißrußland.

Während der Metropolit mit dem hl. Josaphat in Warschau die Union vertheidigte, suchten die Schismatiker, die Abwesenheit der Hirten benützend, in Lithauen und Weißrußland die unirten Heerden zu verführen. Smotrycki war nach Wilna geeilt und daselbst von der Bruderschaft mit Jubel empfangen und mit Pontifikalgewändern beschenkt worden. Doch war daselbst sein Erfolg unter den Unirten unbedeutend. Das Bollwerk des Basilianerklosters bewährte seine schützende Kraft. Aber sein Hauptschlag war ja auch nicht auf Wilna, sondern auf Polock abgesehen, dessen Titel er führte und das der Sitz seiner Diöcese sein sollte. Es genügte ihm vorderhand, in Mitte der Wilnaer Bruderschaft ein sicheres Asyl zu haben, von dem aus er seine Brandbriefe nach dem Sprengel Josaphats senden konnte. Smotrycki arbeitete mit einem Eifer, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre; zahllos waren seine Schreiben, voll Lob für die Orthodoxie, den alten Glauben der Väter und voll giftiger Verleumdung gegen Josaphat den „Papisten", den „Verräther", und alle schloßen mit der Aufforderung, sich um ihn, den legitimen Bischof, zu schaaren und so mit einem Schlage der verhaßten Union mit den Lateinern ein Ende zu machen.

Schlechte Mönche und liederliche, von Josaphat umsonst gemahnte und bestrafte Popen waren die ersten Bundesgenossen und Helfershelfer des schismatischen Eindringlings. Sie schleppten seine Schmähschriften nach Polock und vertheilten sie auf allen Wegen und Stegen, eifrig bemüht, den orthodoxen Hirten dem Volke anzupreisen und den verhaßten Heiligen zu beschimpfen und zu verdächtigen. Diesen sauberen Geistlichen vom alten ruthenischen Schlage gesellten sich die schismatischen Starrköpfe bei, die bisher die Milde und Liebe des hl. Josaphat nicht hatte gewinnen können; unter ihnen befanden sich Leute von Einfluß, so der Polocker Bürgermeister Johann Chodyga, der mit einigen Gefährten sogar nach Wilna reiste, um sich mit Smotrycki in's Einvernehmen zu setzen. Auch ein Edelmann fand sich, der es übernahm, seine Standesgenossen gegen den rechtmäßigen Erzbischof aufzuhetzen. Die Sache ging nach Wunsch;

im Handumdrehen war Weißrußland mit den giftigen Schreiben Smotrycki's überschwemmt, und von den süßklingenden Redensarten des altruthenischen Wladiken verlockt, ging das Volk in Massen zum Schisma über. Namentlich fielen die Städte Witebsk, Orscha und Mohilew fast ganz von der Union ab. Man setzte Listen auf und Tausende drängten sich herbei, um ihren Abfall von den Lateinern zu bekunden. Die Mühe und Arbeit, welche der hl. Josaphat während fünf Jahren auf Weißrußland verwendet hatte, war in unglaublich kurzer Zeit vernichtet; es ist, als ob Gott den Heiligen durch die Zertrümmerung seines Werkes habe prüfen wollen, wie mit Recht sein Biograph bemerkt.

Groß war in der That der Schmerz, den Josaphat empfand, als er aus Briefen seines Stellvertreters, des P. Gennadius Chmielnicki, diese Trauerkunde aus seinem Sprengel erhielt, und augenblicklich reiste er von Warschau ab, um seiner bedrängten Heerde beizuspringen. In Polock, wo er mehr Muße gehabt hatte, den Klerus durch Wort und Beispiel zu bilden, waren fast alle Priester der Union treu geblieben; so hatte er doch einen Punkt, von dem aus er das Werk der Wiedereroberung beginnen konnte. Noch gehörten die Kirchen ihm und war es den Schismatikern nicht gelungen, einen gesonderten Gottesdienst zu eröffnen. Der Erzbischof suchte vor Allem die noch Treuen fester an sich zu ziehen und die bereits Schwankenden zu stützen und zu befestigen, dann ging er mit der größten Milde an's Werk, die Abgefallenen wieder zurückzuführen, indem er sie durch freundschaftliche Einladungen und Besuche zu gewinnen trachte und jedem Einzelnen nachging, dem guten Hirten gleich, der die Verirrten auf seinen Schultern zur Hürde zurückträgt. Bei Vielen hatte sein milder Eifer Erfolg, aber im Ganzen und Großen mußte er sich begnügen, den Brand abzugrenzen, ohne ihn völlig bewältigen zu können.

Da riefen ihn die schlimmsten Nachrichten nach Witebsk. In dieser Stadt hatten die Wühlereien des abgefallenen Mönches Sylvester den vollständigsten Erfolg, so daß derselbe es bereits am 3. März (1621) wagen konnte, am hellen Tage mit einer großen Schaar auf das Rathhaus zu ziehen, den Brief des „Erzbischofs" Smotrycki den Vätern der Stadt zu überreichen und die Anerkennung des Schismatikers zu verlangen. Anfangs schwankte der Rath noch, aber das Volk drängte sich tumultuarisch in den Sitzungssaal und forderte um so nachdrücklicher zuerst die Lesung und dann die Annahme des verhängnißvollen Briefes, je unschlüssiger und furchtsamer es die Herren des Rathes fand.

Halb willig, halb gezwungen gaben sie in der That nach, die Kirchen wurden den Unirten genommen, und wer nicht zum Schisma übertreten wollte, mit Gewalt aus der Stadt verjagt. Unter diesen Umständen war es für den hl. Josaphat gewiß mit Gefahr verbunden, die rebellische Stadt zu betreten, allein das schreckte ihn nicht: er eilte hin, arbeitete daselbst fast das ganze Jahr hindurch mit der größten Milde und hatte den Trost, wenigstens einige der Verführten mit der Kirche auszusöhnen, während die Mehrzahl fanatisch am Schisma festhielt. Auch in Mohilew und Orscha, wohin er sich demnächst begab, konnte er sich keines größeren Erfolges erfreuen.

Nach Polock zurückgekehrt, fand er die Stadt in noch größerer Aufregung, als nach seiner Heimkehr von Warschau. Briefe von Smotrycki waren gekommen mit der Behauptung, der König habe die Weihe zu Kiew gutgeheißen und eben dadurch seine Ansprüche auf den Erzsprengel von Polock bekräftigt. Sofort wandte sich der Heilige an Sigismund III. und bat um eine offene Erklärung; diese ließ nicht auf sich warten; ein königliches Sendschreiben an alle Städte Weißrußlands erschien und erklärte die Nichtigkeit aller Ansprüche Smotrycki's, sowie das unzweifelhafte Recht des unirten Hirten. Bei der Übergabe dieses Briefes ereignete sich auf dem Rathhause zu Polock eine Scene, die zu schön den Starkmuth des Seligen wie den Fanatismus der Menge kennzeichnet, als daß wir dieselbe unerwähnt lassen dürften.

Der muthige Erzbischof hatte sich in Begleitung einiger katholischer Edelleute auf das Rathhaus begeben, um das Schreiben des Königs zu Protokoll zu geben. Auf den Schall der Rathsglocke eilten die Bürgermeister und Schöffen herbei, aber zugleich mit ihnen kamen die zu diesem Zwecke bearbeiteten Schismatiker in großer Anzahl und mit drohender Haltung. Kaum hatte die Lesung des königlichen Briefes begonnen, so erhob sich lautes Murren. Josaphat ließ sich nicht schrecken und erklärte offen sein treues Festhalten an der Union. Einstimmiges Wuthgeschrei antwortete auf die ruhige Sprache des Hirten: „Wir sind keine Unirte! Wir wollen Euch nicht zum Erzbischofe! Es gibt ja in der Stadt kaum einige zehn Katholiken, Unirte und Lateiner zusammen!“ Dann heulten sie alle wild: „Tod dem Verräther, dem Betrüger, dem Bedrücker unseres Glaubens, dem Seelenvergifter!“ Noch rasender geberdete sich die Menge, welche von Außen das Rathhaus umringte und mit Knitteln, Messern und Steinen bewaffnet sich durch die Thüren eindrängen wollte. Der Erzbischof war verloren, wenn nicht ein Edelmann seiner Begleitung

sich auf die bekannten Anstifter dieses Tumultes mit dem Rufe gestürzt hätte: „Wir werden zwar alle mit unserem Erzbischofe und für ihn sterben, aber bevor wir fallen, wird es um euch geschehen sein.“ Schon war die Todeswaffe über dem Haupte des Rädelsführers geschwungen, als sich Josaphat zwischen die Ringenden warf und mit seinem Leibe das Leben des Todfeindes schützte. Dieser Zwischenfall machte die Menge stutzen und sie öffnete ihre Reihen dem muthigen Hirten, der festen Schrittes, von seinen wenigen Begleitern gefolgt, sie durchkreuzte und sich in seine Wohnung zurückzog. Diese Milde und Festigkeit hatte viele Bekehrungen zur Folge, darunter selbst die des Haupträdelsführers der Schismatiker in Polock, überhaupt zeigte sich in dieser Stadt von jetzt an ein der Union günstiger Umschwung.

Noch tumultuarischere Auftritte — wahre Vorspiele des künftigen Martyriums — ereigneten sich in Witebsk, woselbst von den Schismatikern die Kirche gestürmt wurde, während der Erzbischof die heiligen Geheimnisse feierte. Königliche Beamte nöthigten zwar zur Wiederherausgabe des entweihten Gotteshauses, aber Witebsk blieb trotzdem das Bollwerk Smotrycki's. Der Türkenkrieg hielt den König in Athem, das wußten die Schismatiker und verhöhnten daher die unionsfreundlichen Verfügungen aus Warschau. Aber endlich wurde es der Regierung doch zu toll; der berühmte Kanzler Leo Sapieha verfügte sich nach Wilna, dem Hauptherde der schismatischen Umtriebe, und ließ neun Rädelsführer der dortigen Bruderschaft festnehmen. Leider hatte man nicht den Muth, Smotrycki selber einzusperren, und so erreichte diese halbe Maßregel ihren Zweck nicht, während sie genügte, den Haß der Saparogen zu reizen. Denn als die Briefe „von der Verfolgung der Brüder in Wilna“ nach Kiew kamen, berief der Pseudometropolit Borecki am 15. Juni 1622 eine Kosakenversammlung, in der er, umgeben von 500 Popen und 50 Mönchen, das Martyrium der Wilnaer vorlas und heftig gegen den König donnerte, welcher die alte griechische Religion verrathen habe. Ein feierlicher Eidschwur, dem alten Glauben bis zum letzten Athemzuge treu zu bleiben, und tausendstimmiges Rachegeschrei der Saparogen endete diesen wilden Auftritt.

So konnte man sich auf die Kosaken keineswegs verlassen. Aber der Sultan führte in Person ein Heer von 300,000 Mann gegen Polen, welches ihm nur 70,000 entgegenstellen konnte, und so mußte man gern oder ungern 40,000 Saparogen ausheben. Diese Horden begannen sofort Freund und Feind zu plündern und zu brandschatzen;

ihrem Fanatismus verdankt Matthias, der Erzpriester von Szarogrod, die Marterpalme. Es war ein Glück für Polen, daß der Sultan den Krieg ohne alle Energie führte, denn kein Mensch konnte im entscheidenden Augenblicke für die Treue der Saparogen und ihres Führers bürgen; so ließ sich aber der junge Osman von dem unter den Mauern von Chocin in festen Stellungen gelagerten Polenheere hinhalten, bis er endlich, durch Krankheiten geschwächt und des Feldzuges müde, den Frieden anbot.

Jetzt konnte man an die Beilegung der religiösen Wirren in der Ukraine denken; aber die Saparogen stellten als unerläßliche Bedingung ihrer Treue: Anerkennung der schismatischen Hierarchie und Auslieferung des Kirchengutes an ihre neuen Wladiken. Davon wollte zwar der König noch nichts wissen, obschon viele seiner Räthe, darunter sogar Sapieha, sich geneigt zeigten, die Union wenigstens in den südlichen Provinzen der Politik zu opfern. Letzterer schrieb daher unter dem Eindrucke der immer mehr sich steigernden Schwierigkeiten an seinen Freund, den hl. Josaphat, er möge seinen Eifer um des Friedens willen mäßigen und den Schismatikern verschiedene Kirchen, namentlich die in Mohilew, herausgeben. Josaphat antwortete mit großer Festigkeit: man dürfe die Rechte der Kirche nicht der Staatspolitik opfern, und als der Kanzler, etwas gereizt ob des ungewohnten Widerspruchs, in heftiger Sprache dieselben Forderungen wiederholte, stellte ihm der Erzbischof die Frage: ob man denn in der That die Unirten den Kosaken opfern wolle? die treuesten Glieder des Staates seinen geschworenen Feinden, offenen Empörern? Die Gründe des hl. Josaphat scheinen Sapieha überzeugt zu haben; daß aber sogar Männer wie der Kanzler an der Union irre werden konnten, zeigt, wie sehr damals die öffentliche Meinung in Polen gegen Rutski und das Häuflein seiner Getreuen eingenommen war.

Inzwischen entbrannte der Kampf in Weißrußland mit neuer Heftigkeit, da Smotrycki in einem seiner zahlreichen Pamphlete die Lüge ausgesprengt hatte, die Unirten wollten den Gregorianischen Kalender einführen. In Polock, das fast ganz durch des Heiligen Eifer bekehrt war, errichteten die Schismatiker außerhalb der Stadt Nothkapellen und feierten in ihnen mit einigen übelbeleumundeten Popen die heiligen Geheimnisse. Der Skandal war zu arg; Josaphat wandte sich an den Palatin und dieser ließ die hölzernen Bethäuser niederreißen und die rebellischen Popen theils einsperren, theils vertreiben. Das wirkte, bald waren nur mehr sehr wenige Schismatiker in der Stadt, die sich freilich um so

verbissener zeigten. Ihr Fanatismus ging so weit, daß sie ihre Kinder nicht mehr taufen ließen und das Sterbebett der Ihrigen mit Wachen umstellten, damit kein unirter Priester Zutritt habe. Das Haupt dieser Verblendeten, der Bürgermeister Peter Wasilewicz, maßte sich endlich die Befugniß an, sein kleines Häufchen zu pastoriren, indem er, seiner Frechheit und ihrer Thorheit die Krone aufsetzend, sogar die Beichten der Schismatiker hörte. In den anderen Städten seines Erzsprengels traf Josaphat einen immer entschiedeneren Widerstand und laut forderte man seinen Tod. In Orscha wollte man ihn in den Dnjepr werfen; zu Micislaw hatte ein Edelmann Alles zu seiner Ermordung vorbereitet; in Witebsk erbaute man unter seinen Fenstern Holzhütten, um ihm zum Ärger von schismatischen Popen daselbst Gottesdienst halten zu lassen; um Pfingsten (1621) hielt der Commandant der Garnison die Procession auf der Dwinabrücke auf und drohte den Erzbischof in den Strom zu stürzen; am Feste Christi Verklärung stürmten die Schismatiker seine Kirche, schlugen den Diakon halb todt und wollten schon die Ikonostase, das hohe, mit Bildern geschmückte Gitter, welches in griechischen Kirchen den Altar umschließt, erbrechen und sich auf den celebrirenden Erzbischof stürzen, als einige Edelleute und Lateiner zu seinem Schutze herbeieilten. Man sollte meinen, der edle Muth, den der Heilige bei all' diesen Anlässen bewies, hätte, namentlich bei der naheliegenden Zusammenstellung mit dem feigen Benehmen Smotrycki's, der von dem sicheren Wilna aus den Brand schürte, vortheilhaft auf seine Feinde wirken und ihnen zeigen müssen, wo der gute Hirte und wo der Miethling zu finden sei. Aber das ist nun einmal die Macht der Leidenschaft, daß sie einem Hohlspiegel ähnlich die Schönheit verzerrt. Doch war die Tugend des Heiligen so tadellos, daß sie auch von seinen Feinden nicht ganz verkannt werden konnte. „Es ist ein Heiliger," rief die schismatische Menge, gerührt von seiner Milde und Sanftmuth; „von dem Tage an, wo er der Union entsagt, werden wir ihn wie einen Engel verehren." Eines Tages baten ihn viele Schismatiker, er möge doch nur den Patriarchen von Konstantinopel anerkennen und ganz Weißrußland werde auf seine Seite treten. „Der Patriarch möge nur seinerseits den Papst anerkennen," antwortete der hl. Josaphat milde, „und sofort werde auch ich mich demselben unterwerfen," und als man ihn noch mehr drängte, sagte er: „Gebt euch keine Mühe, ich bin bereit, mein Leben für die katholische Einheit zu opfern."

Daß bald sein Blut von dem fortwährend sich steigernden In-

grimm der Schismatiker gefordert werden würde, mußte ihm immer mehr zur Überzeugung werden. Von allen Seiten kam die Kunde von neuen schismatischen Gewaltthätigkeiten. In Kiew stürmten die Saparogen die Kathedrale und schleppten die unirten Mönche nach der festen Kosakenstadt Trechtemyrow, wo sie in schmählicher Gefangenschaft gehalten wurden. Rutski that Alles, um ihre Befreiung zu erwirken, konnte aber erst nach mehreren Monaten dieselbe durch die Regierung erlangen und mußte sich der Bedingung fügen, seine Leute aus der Ukraine zurückzuziehen, da man fürder keinen unirten Mönch in Kiew dulden würde. Diese Vorgänge im Süden fanden dann wieder ihr Echo im Norden und steigerten die Aufregung im Polocker Erzsprengel. Josaphat sah zu Anfang des Jahres 1623 immer klarer, daß all' sein Arbeiten und Lehren von keinem durchgreifenden Erfolge gekrönt werde; desto mehr drängte es ihn, sein Blut für die irregeleitete Heerde zu vergießen, um sie sterbend der Umarmung des Schisma's zu entreißen. Der Gedanke, daß er eines der ihm anvertrauten Schäflein in den Klauen des Feindes lassen sollte, preßte ihm oft die bittersten Thränen aus.

Als er einst auf der Kanzel die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes und von dem Primate des hl. Petrus auseinandersetzte, überwältigte ihn dieser Gedanke so, daß er mit von Thränen erstickter Stimme ausrief: „Ja, das ist der wahre Glaube; für ihn würde ich gerne sterben, würde ich mich glücklich preisen, den Tod zu erdulden!" „Ihr verfolget mich mit tödtlichem Hasse," rief er den Schismatikern zu, „und wollt mir das Leben rauben, und ich trage euch Alle in meinem Herzen und bin freudig bereit, für euer Wohl zu sterben." Seine Gespräche, seine Briefe, seine Predigten aus dieser Zeit wiederholen alle denselben Wunsch des Martyriums. „O daß ich doch mein Leben hingeben könnte für meinen Heiland, für den katholischen Glauben, für die heilige Union!"

Zu Anfang des verhängnißvollen Jahres 1623 rüsteten sich die Parteien zu einem neuen Kampfe in dem nach Warschau berufenen Landtage. Siegesgewiß und mit reichen, durch die Bruderschaften zusammengebrachten Geldmitteln ausgerüstet, zogen die Schismatiker dahin; mit schwerem Herzen folgte ihnen Rutski, um dießmal, noch mehr vereinsamt als früher, die Vertheidigung der Union zu übernehmen. Der hl. Josaphat konnte ihn nicht begleiten, da ihm die Wirren seines Sprengels die weite Reise nicht gestatteten. Die einzige kräftige Stütze

des Metropoliten waren wiederum die päpstlichen Nuntien, wie sich überhaupt der heilige Stuhl mit wandelloser Treue der Unirten annahm. Nach den Gewaltthätigkeiten von Kiew hatte Gregor XV. sogar einen eigenen Gesandten an Sigismund III. abgeordnet und schickte abermals vor der Eröffnung des Landtages einen solchen an ihn und Briefe an den Erzbischof von Gnesen, der sich leider den Unirten feindlich gegenüberstellte, und an andere einflußreiche Personen. Der apostolische Nuntius Lancelotti sollte sich energisch des ruthenischen Metropoliten annehmen.

Wie voraussichtlich, kam die Union sofort auf die Tagesordnung. Man wählte eine Commission aus geistlichen und weltlichen Senatoren und Boten, welche die Klagen der Parteien prüfen und eine definitive Regelung vorschlagen sollten; an ihrer Spitze stand als Präsident der eben erwähnte Erzbischof von Gnesen, Laurentius Gembicki. Gleichwohl erklärte sich Rutski, auf die Gerechtigkeit seiner Sache vertrauend, mit diesem Tribunale zufrieden. Vor seinen Schranken widerlegte er Punkt für Punkt alle einzelnen Klagen der langen Liste von „Vergewaltigungen", welche die Schismatiker eingereicht hatten, und seine Vertheidigung war so schlagend, daß Borecki und Smotrycki, welche man gleichfalls vorgeladen hatte, keinen einzigen stichhaltigen Grund gegen dieselbe vorbringen konnten, sich aber dafür um so eifriger in Gemeinplätzen und Schmähungen ergingen. Den Commissären mußte es auch nur bei etwas gutem Willen klar sein, auf welcher Seite das Recht stehe. Dennoch verlegte man sich abermals auf's Paktiren; man wollte es eben um Alles wegen dieser paar ruthenischen Wladiken nicht mit den gefürchteten Saparogen verderben. So lautete denn das classische Schlußurtheil: „Die unirten Bischöfe seien freilich die vom Staate anerkannten, während man die Schismatiker als Unruhestifter und Rebellen betrachten müsse", und endet mit der sonderbaren Folge: „so solle man sich denn um des lieben Friedens willen vertragen"! Das hieß die Schismatiker praktisch im Angesichte des ganzen Landes den Unirten gleichstellen und die Union preisgeben.

Rutski war von gerechtem Schmerze überwältigt; es blieb ihm nur mehr eine Hoffnung — Rom. So schrieb er denn unmittelbar nach dem Landtage seine berühmte Denkschrift: Informatio Episcoporum Ruthenorum an die Oberen der Propaganda, welche Harasiewicz in seinen Annalen[1] unverkürzt mittheilt. Aber auch in Rom wurde

[1] S. 254—293.

in den Congregationen die Frage aufgeworfen, ob es denn nicht klüger sei, die so allseitig angegriffene und nach menschlicher Beurtheilung verlorene Union aufzugeben? Ob der lateinische Ritus, dem sich der ruthenische Adel so gerne anschloß, nicht im Stande sein würde, die ganze ruthenische Nation zu gewinnen? Cardinal Ludovisi, der Neffe Gregor' XV., legte diese Gedanken dem polnischen Nuntius Lancelotti zur Begutachtung vor und das schien der erste Schritt zur definitiven Hinopferung der Union.

Und um den Schmerz und die Trauer Rutski's voll zu machen, brach mitten in diesen Kämpfen auch noch ein Sturm im Basilianer-Orden aus und drohte dieses letzte Bollwerk der Union niederzuwerfen. Der Gedanke an den Übertritt zum lateinischen Ritus hatte auch in den Klostermauern sein Echo gefunden; mehrere laue und unzuverlässige Mitglieder gebrauchten ihn als Vorwand, um aus dem Orden auszuscheiden; schon hatten sie mit den Franziskaner-Conventualen sich verständigt, die ihnen in Rom die nöthigen Dispensen auszuwirken versprachen, und warben nun offen in allen Klöstern Nachahmer ihres Beginnens. Rutski bot Alles auf, um die Pläne dieser Heuchler zu durchkreuzen. Ein Generalkapitel wurde auf das Schloß Ruta berufen, wo sich sechs Jahre früher der Orden seine erste Constitution gegeben hatte. Auch der hl. Josaphat eilte, trotz der bedrängten Lage seines Sprengels, herbei, um die große Gefahr, die in dem Unterfangen dieser Ueberläufer lag, wo möglich zu beseitigen. Strenge Strafen wurden über die Schuldigen verhängt, und eine feierliche Gelübdeerneuerung aller Mitglieder des Ordens sollte ähnlichen Vorfällen für die Zukunft vorbeugen, denn wenn etwas geeignet war, der Union den Todesstoß zu geben, so war es dieser Übertritt der Basilianer zum lateinischen Ritus. Die Unirten mußten darin eine Bestätigung der alten Beschuldigung der Schismatiker sehen, daß das ganze Streben dieser Mönche nur darauf gerichtet sei, die Ruthenen allmählich ihrem angestammten Ritus zu entfremden. Briefe an den Cardinal Ludovisi und an den General der unbeschuhten Karmeliten baten und flehten um Unterstützung in dieser Lebensfrage der ruthenischen unirten Kirche.

Allein in Rom selbst schien man die Lage Rutski's für eine hoffnungslose zu halten, und schon dachte man daran, aus dem Schiffbruche, der unvermeidlich schien, zu retten, was noch gerettet werden konnte, als ein Ereigniß eintrat, das die hochgehenden Wogen wunderbar besänftigte — das Martyrium des hl. Josaphat Kuncewicz.

5. Der Märtyrer der Union.

Das Jahr 1623 neigte sich bereits seinem Ende zu und die Schwierigkeiten der unirten Kirche mehrten sich mit jedem Tage. Von Kiew kam die Kunde von der grausamen Ermordung des Bürgermeisters Batila, den der hl. Josaphat um das Jahr 1615 zur Annahme der Union bewogen hatte, und zweier unirter Weltpriester; unter den Säbelhieben der Kosaken hatten diese Blutzeugen ihr Leben ausgehaucht. Die Nachricht von diesem Martyrium erreichte den hl. Josaphat auf dem Schlosse von Witebsk, da brach er in die Worte aus: „O daß mich doch meine Oberen der bischöflichen Würde entledigten und nach Kiew sendeten! Wie gerne wollte ich dem Tode entgegeneilen, um mit meinem Blute diesen unfruchtbaren Weinberg zu begießen und ihm so hundertfältige Frucht zu verleihen."

Der heilige Erzbischof sollte nicht nothwendig haben, den Martertod in der Ferne zu suchen. Ende October kamen neue traurige Nachrichten von Witebsk nach Polock; man wollte nun mit dem letzten Reste der Union in dieser Stadt aufräumen. Sofort war Josaphat bereit hinzueilen und keine Bitten konnten ihn von seinem Entschlusse abwendig machen. Noch einmal besuchte er seine Kathedrale und sagte daselbst im Kreise seiner Priester, wie er wohl wisse, daß ihn zu Witebsk der Tod erwarte. „Aber," fügte er bei, „ich gehe ihm mit Freuden entgegen," und als er die Thränen seiner Getreuen sah, tröstete er sie weissagend: „Seid ruhig, meine Kinder! Wenn eine Trauerkunde von Witebsk kömmt, so wird sie nur mich betreffen; kein Anderer wird den Tod zu leiden haben."

Bei seiner Ankunft in Witebsk war die sonst ruhige Stadt in der größten Aufregung. In den Gassen drängten sich schreiende und lärmende Volkshaufen, welche den Namen des verhaßten Erzbischofs ohne Ende wiederholten und immer lauter seinen Tod forderten. Die Stadtwachen standen zwar den Bürgermeistern und Schöffen zur Verfügung, aber anstatt irgend etwas zum Schutze des bedrohten Erzbischofs zu thun, hetzten sie vielmehr unter der Hand die fanatischen Schaaren zu offener Gewalt. Namentlich zwei Mitglieder des Rathes, die Bürgermeister Nahum Wolk und Simeon Niesza, zeichneten sich aus durch ihren glühenden Haß gegen die Union. Sie hatten Rath und Stadt auf die Seite des Schisma gebracht und beherrschten ihre schwachen Collegen im Rathssaale wie die Volkshaufen auf den Gassen. Zudem waren

in den letzten Tagen Boten mit Geld und Briefen von der Wilnaer Bruderschaft angekommen; auch der fanatische Bürgermeister von Polock, der Todfeind des hl. Josaphat, war eingetroffen: das Alles trieb die Wuth der Menge noch höher und drängte zu einem blutigen Abschluß.

Inzwischen wirkte der Heilige inmitten der aufgeregten Menge mit seinem altgewohnten milden Eifer, als ob er von der Gefahr, die sich an seine Fersen heftete, gar keine Ahnung hätte. Es gelang ihm, mehrere Feindschaften beizulegen, und am 26. October, am Feste des hl. Demetrius, den die griechische Kirche hoch verehrt und mit dem Titel „Erzmärtyrer" auszeichnet, hielt er eine Anrede, die einen großen Eindruck auf alle Anwesenden hervorbrachte. Das Evangelium enthielt die Worte: „Es wird eine Stunde kommen, wo jeder, der euch tödtet, Gott einen Dienst zu leisten wähnt." „Ihr sucht mich zu tödten, Bewohner von Witebsk!" rief er in mildem Ernste seinen verwirrten Zuhörern zu; „ihr stellt mir nach auf dem Flusse, auf den Brücken, auf den Wegen, in der Stadt. Wohlan, hier bin ich, freiwillig bin ich zu euch gekommen. Wisset, daß ich euer Hirte bin und daß ich mit Freuden für euch sterben will. Möge es Gott gefallen, mir die Gnade zu geben, daß ich für die heilige Union, für den Primat des hl. Petrus und seines Nachfolgers, des Papstes, sterben könne! Ja ich bin bereit, unter euern Streichen für die Wahrheit zu sterben."

Diese Worte blieben nicht ohne Eindruck; die Feinde Josaphats wagten es für den Augenblick nicht, ihn unmittelbar anzugreifen. So hetzten sie das Volk gegen seine Diener, welche mit aller erdenklichen Schmach behandelt wurden; die geheimen Leiter des Dramas hofften, diese Leute zu einem unvorsichtigen Widerstande zu reizen; sobald einer derselben den Degen ziehen würde, sollte — so war es geplant — der allgemeine Ruf erschallen: „Der Erzbischof mordet die Bürger" und er sammt den Seinen von der wüthenden Masse erdrückt werden. Die Falle war aber zu plump und Josaphat warnte seine Leute. Etwa vierzehn Tage vergingen, ohne daß sich den Schismatikern eine passende Gelegenheit zu der geplanten Blutthat bieten wollte. Die Zeit wurde den Rädelsführern endlich zu lang; sie versammelten sich am 8. und 10. November nochmals auf dem Stadthause und beschlossen in öffentlicher Sitzung den Mord. Ein herumstreichender Pope, Namens Elias, der sich damals in den Straßen von Witebsk, in gemeinster Weise auf die Unirten schimpfend, herumtrieb, erhielt die Weisung, den Erzbischof auf offenem

Platze in's Gesicht hinein zu beschimpfen. „Das werden seine Diener nicht dulden," berechneten die Mörder, „sie werden den Popen entweder züchtigen oder in der Wohnung des Erzbischofs einsperren. In beiden Fällen werden wir die erzbischöfliche Wohnung stürmen und der unirte Wladike fällt als Störer des öffentlichen Friedens. So waren die Rollen vertheilt, und die Anstifter des Mordes dachten nur noch daran, sich im Falle einer folgenden Untersuchung Straflosigkeit zu sichern, indem sie für den festgesetzten Tag aus Witebsk verreisten. Noch gaben sie die Weisung, auf ein Zeichen vom Rathhause sollten alle Glocken der Stadt Sturm läuten und die Popen das Volk zur Rache des gefangenen oder mißhandelten Elias herbeiführen, und dann suchten sie feige das Weite.

Der Letztere spielte seine Rolle vorzüglich. Während des ganzen Samstags, 11. November, schmähte er vor der erzbischöflichen Wohnung auf die Unirten, höhnte Josaphats Diener und lästerte gegen den Heiligen. Josaphat selber war den Tag über in Geschäften bei einem Edelmann außerhalb der Stadt. Bei seiner Rückkehr hörte er von den ärgerlichen Auftritten und gab auf die Bitten seiner Umgebung, um dem Skandal ein Ende zu machen, den Befehl, des folgenden Tages den rasenden Menschen festzunehmen. Da kam der Rathsherr Peter Iwanowicz zum Erzbischof und beschwor ihn, sofort die Flucht zu ergreifen: sein Tod sei beschlossen, und die Volkswuth erwarte nur noch das Zeichen vom Rathhause. Iwanowicz hatte im Rathe gegen die Stimme seiner Collegen nichts vermocht; vielleicht mangelte es ihm auch an Energie, um gegen Nahum Wolk und seine Sippe anzukämpfen, aber im Herzen war er unirt, und die Todesgefahr seines verehrten Hirten ließ ihn den Muth finden, sich im entscheidenden Augenblicke muthig auf seine Seite zu stellen. Aber der hl. Josaphat wollte nichts von feiger Flucht wissen, die ihm unter diesen Umständen ein Verrath an der Sache der Union schien. So bestand der Rathsherr wenigstens darauf, daß man das Haus verrammle und die wenigen Diener bewaffne; er holte seine eigenen Diener herbei und brachte Pulver. Auch davon wollte der Erzbischof nichts wissen. Doch verstand er sich endlich dazu, dem Palatin von Witebsk, der die Besatzung des Schlosses befehligte, brieflich die Lage mitzutheilen und ihn um Schutz gegen die Aufrührer zu bitten, allein der Palatin hielt es nicht für angezeigt, irgend welche Schritte zu Gunsten der bedrohten Unirten zu thun.

Der hl. Josaphat nahm in voller Ruhe im Kreise der Seinen die letzte Mahlzeit, dann zog er sich in sein Zimmer zurück, um die Nacht

unter Thränen und Gebet hinzubringen. Der Heilige hatte einen greisen Bettler, Namens Tiphon, der in den Straßen von Witebsk sein Brod sammelte, in sein Haus aufgenommen und theilte mit ihm sein Zimmer und beinahe seine Lagerstätte, wie ihm dieß seine zarte Liebe zu den Armen Jesu Christi eingab. Dieser Greis war Zeuge seiner letzten Gebete und Bußübungen, mit denen er sich auf das Opfer seines Lebens vorbereitete; er hörte sein brünstiges Flehen, Gott möge doch sein Blut als eine Sühne für das Wohl der unirten ruthenischen Kirche annehmen.

Beim Morgengrauen begab er sich zur Matutin in die Kirche; der Pope Elias war schon auf seinem Posten und verfolgte ihn mit seinen Schmähreden. Als die Diener das wüste Geschrei des Rasenden hörten, eilten sie herbei und nahmen ihn gefangen. Darauf hatten die Verschworenen nur gewartet; einer von ihnen eilte auf das Rathhaus und zog die Lärmglocke, der alsbald alle Glocken der Stadt, mit Ausnahme der Kathedrale, antworteten. Sofort füllten sich die Gassen mit lärmenden Schaaren. „Der Papist hat einen unserer Popen vergewaltigt," hieß es, und im Handumdrehen stürmten Tausende von Bewaffneten nach der Wohnung des Erzbischofs. Die Menge warf die wenigen Diener, welche das Hofthor besetzten, über den Haufen und jagte sie in einen Winkel des Hofraumes.

Einzelne Schüsse und das Wuthgeschrei der Menge hatten dem Erzbischof schon während der Matutin verkündet, daß die Stunde seines Todes herannahe. Gleichwohl bestand er darauf, nach Schluß der Feier in seine Wohnung zurückzukehren. Er fand den Kirchhof, der das Haus von der Kathedrale trennte, von dem Pöbel dicht besetzt, aber seine ruhige und feste Haltung entwaffnete noch einmal die Feinde, so daß er unbehelligt mitten durch sie hindurch seine Wohnung erreichte. Sobald er hörte, daß die Gefangennahme des Popen Elias den Aufruhr verursacht habe, gab er Befehl, ihn zu entlassen, um durch diesen Act der Milde womöglich das beschlossene Verbrechen zu verhüten. Aber umsonst; einige Popen hetzten das bereits schwankende Volk von Neuem auf: es gelte den Kampf um die heilige Orthodoxie, die ehrwürdige Religion der Väter, schrieen sie, und nur der Tod des papistischen Verräthers könne sie schützen.

Das Alles ging in der langen Dämmerung des Wintermorgens vor sich; jetzt endlich stieg die Sonne empor und beleuchtete die rasende Menge, welche von den Popen zum Sturme gegen die Wohnung des

Erzbischofs geführt wurde. Die Diener hatten inzwischen die inneren Thore verrammelt und wollten ihre Flinten laden, um mit ihrem Leibe das Leben des geliebten Herrn zu decken. Aber der Heilige verbot es ihnen und zog sich dann, da schon das Wuthgeschrei des Pöbels rundum erscholl, in sein Zimmer zum Gebete zurück. Bald stürzten die nur schlecht bewehrten Thüren unter den Axthieben der Schismatiker, und ohne ernstlichen Widerstand zu finden, den der heilige Josaphat seinen Dienern ja verboten hatte, stürmten sie in das Innere des Hauses. Noch wollten drei der treuesten Diener das Gemach ihres Herrn vertheidigen. Aber der hl. Josaphat entriß die Seinen weiterer Mißhandlung, indem er selber die Thüre mit den Worten öffnete: „Was wollt ihr meine Diener schlagen? Wenn ich euch etwas zu Leide that, hier bin ich, schlagt mich!“ So sie anredend, erhob er seine Hand, um seine Henker zu segnen. Noch einmal scheint sein Anblick voll Milde und Würde die Wuth seiner Feinde zu besänftigen; schon weichen sie zurück, da stürzen zwei Schismatiker, wüthender als die Übrigen, aus einem Seitengemache hervor und werfen sich mit dem Schrei: „Schlagt ihn nieder! Tod dem Lateiner, dem Papisten!“ auf den Erzbischof, der mit gefalteten Händen ihre Streiche erwartet. Fast im selben Augenblicke empfängt er eine doppelte Wunde: von dem Knittel des Einen und von der Axt des Anderen schwer getroffen, bricht er zusammen. Das Blut, das aus der klaffenden Stirnwunde niederläuft, scheint erst recht die Wuth der Mörder zu entflammen; alle stürzen sich auf den Märtyrer, bedecken ihn mit Schlägen und Wunden und zerstampfen ihn förmlich unter ihren Füßen. Sein ganzer Leib, namentlich das Haupt, behielt kaum noch menschliche Gestalt. Und bei all' dem entwand sich kein Laut der Klage den Lippen des Märtyrers, so daß seine Mörder ihn schon für todt wollten liegen lassen, um sich auf die Diener zu werfen; da öffnet der Sterbende, um die Wütheriche von den Seinen abzuziehen, nochmals seinen Mund, ein letztes Gebet zum Himmel sendend. Wirklich wenden sich die Mörder sofort wieder ihm zu, schleifen ihn in den Hofraum und jagen ihm daselbst zwei Musketenkugeln durch den Kopf.

Das blutige Opfer war vollendet, und die Seele des Märtyrers schwang sich dem Himmel zu. Aber die fanatische Wuth der Schismatiker war noch keineswegs befriedigt. Die heiligen Überreste wurden in einer Weise verhöhnt, die man kaum zu beschreiben wagt, die wir aber nicht ganz übergehen dürfen, weil sie uns zeigen, bis zu welchem

Grade es den Schismatikern gelungen war, den Haß gegen die Union zu steigern. Zunächst tödteten sie einen Hund, zerlegten das Thier und befestigten seine einzelnen Glieder auf den entsprechenden Theilen des Leichnams, um so das Blut des Erzbischofs mit dem Blute dieses in Polen so verachteten Thieres zu mischen. Dann ließ man vorläufig den so entehrten Leib im Vorhofe liegen und begann die Wohnung des Gemordeten zu plündern, um den Sieg des orthodoxen Glaubens in wüstem Rausche zu feiern. Betrunken kamen dann die Unmenschen wieder und trieben mit den heiligen Überresten ihr freches Gespötte. Männer, schamlose Weiber und sogar Kinder vergriffen sich an dem blutbedeckten Leibe, traten ihn mit Füßen, rissen ihm Bart und Hauptthaare aus und bedeckten ihn mit Speichel und Koth. Dann hoben sie den Todten in die Höhe und schrieen: „Erzbischof, es ist ja heute Sonntag! predige doch, predige; siehe, dein Volk hört dich!" Selbst Wunder der strafenden Gerechtigkeit, so die plötzliche Erblindung eines Weibes, das den Bart des Blutzeugen gerauft hatte, blieben ohne Eindruck auf den rasenden Pöbel. Nun rissen sie dem Leichname die Kleider ab; da fanden sie das rauhe Bußhemd, das der Heilige ohne Unterlaß getragen hatte. Dieser Anblick brachte sie anfangs außer sich; „das ist nicht Josaphat," schrieen sie, „der trug ein besseres und feineres Hemd!" und lange meinten sie, der verhaßte Erzbischof sei ihnen entronnen, und sie hätten an seiner Statt einen seiner Diener erschlagen. Als es sich aber doch herausstellte, daß der Todte Josaphat sei, brachen sie in ein scheußliches Triumphgeheul aus, banden einen Strick um die Füße des Leichnams und schleiften ihn, von Blut und Wein trunken, durch die Gassen der Stadt auf die Höhe des Hügels, der die Kathedrale beherrscht, um ihn von da über den jähen Felsenabhang in die unten vorbeiströmende Dwina zu werfen. Am Halse befestigten sie das Bußhemd des Heiligen, füllten es mit Steinen und stießen ihn hohnlachend hinab mit dem Geschrei: „Halte dich fest, Wladike, halte dich fest!" Natürlicher Weise hätte der Leib an den Felsen zerschellen müssen; aber Gott beschützte ihn wunderbar, daß auch nicht ein Glied verletzt wurde. Da der Fluß unter dem Felsen zu seicht schien, bestiegen einige der Mörder eine Barke und fuhren die Überreste flußaufwärts bis zu einer tiefen Stelle des Flusses, fast eine Meile oberhalb Witebsk. Da versenkten sie dieselben in die fast grundlose Tiefe, und schwere Steine sollten verhüten, daß er jemals von den Unirten gefunden würde.

So war das Saatkorn zermalmt und begraben; aber bald werden wir sehen, wie dem alten, von Christus gegebenen Gesetze zufolge aus dem Opfertode des Märtyrers neues und kräftiges Leben emporkeimt und Segen über die ganze unirte Kirche ausschüttet.

(Schluß folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Die kirchliche Sendung (Missio canonica).

Eine kirchenrechtliche Abhandlung.

III.

Wie ausgedehnt auch immer die Ansprüche sein mögen, welche der Staat auf den Unterricht im Allgemeinen erhebt: bezüglich des religiösen Unterrichts wurde bisher der Auffassung der katholischen Kirche, von welcher sie nicht abgehen kann, von allen Regierungen Rechnung getragen, sofern sie gewillt waren, den Katholiken religiöse Freiheit in irgend einem wahren Sinne des Wortes zu gestatten. Interessant ist, was zur Restaurationszeit, als die europäischen Höfe, um die Angelegenheiten der katholischen Kirche in ihren Staaten zu ordnen, mit dem heiligen Stuhle in Unterhandlung traten, der damalige preußische Gesandte Niebuhr in einer Note vom 23. Januar 1819 bekannte: „Der päpstliche Hof stipulirt für die Bischöfe und Kirche, was er nicht aufgeben kann, ohne die Kirche aufzugeben: die Gewalt, welche im Begriff der bischöflichen Würde liegt. Als Haupt der katholischen Kirche kann der Papst hievon nichts opfern und wird nie den Regierungen eine Einmischung in den geistlichen Unterricht und in die Angelegenheiten der Kirche gestatten." So also urtheilte noch seiner Zeit der der katholischen Kirche nicht allzu sehr zugethane preußische Gesandte. Erst später hat man geglaubt, die Sache weiter treiben zu dürfen. Allein man mußte sich auch dann durch die Erfahrung davon überzeugen, daß die Kirche in der That den Regierungen nie eine solche Einmischung in den geistlichen Unterricht gestattet, welche die kirchliche Mission unterbindet oder vernichtet, und zwar daß sie es deßhalb nie gestattet, weil sie nicht zur feigen Verrätherin am göttlichen Rechte ihres Stifters werden kann.

Daß durch ein derartiges Beginnen von Seiten der Staaten ein Bruch mit den bisher giltigen Vereinbarungen zwischen den Regierungen und dem heiligen Stuhle und den bischöflichen Behörden vollzogen werde, zeigt ein flüchtiger Einblick in die im Verlaufe unseres Jahrhunderts geschlossenen Verträge und Übereinkünfte. Doch gegnerischerseits wird das ja nicht in Abrede gestellt; und so überheben wir uns der Mühe, diese Behauptung näher zu belegen. Aber läßt sich denn ein solcher Bruch rechtlich vollziehen?

Möglich, daß die Regierungen solch' getroffene Übereinkommen als Zugeständnisse und vornehme Geschenke ansehen, welche ihre Freigebigkeit der katholischen Kirche gemacht habe; wir indessen müssen eine solche Auffassung bestreiten und als grundfalsch verwerfen. Ob Regierungen und Staatsbehörden in solcher Anschauung befangen bleiben wollen, ist ihre Sache: die Kirche kann ihr heiliges Recht nicht so herabwürdigen, daß sie als ein erbetteltes Almosen aus der Hand mächtiger Minister dasjenige hinnehme, was sie aus den Händen ihres göttlichen Königs und Herrn als königliche Aussteuer erhalten hat.

Wie diese Ausstattung durch Christi Willen vollzogen ward, haben wir in den vorhergehenden Abschnitten dargelegt. Um jedoch die Ansprüche des modernen Staates desto entschiedener abzuweisen, wollen wir nun bei dem Nachweis verweilen, daß der Staat auf die religiöse Erziehung und Belehrung nicht nur kein höheres Recht als die Kirche habe, sondern daß ihm auch jedes, der Kirche etwa coordinirtes Recht abgehe, daß somit diese aus sich das ausschließliche Recht besitze.

Wir sprechen zunächst von dem Rechte der religiösen Belehrung auf dem Boden der faktisch bestehenden christlichen Offenbarung. So wie die Offenbarung selber ihrem Begriffe nach etwas positiv von Gott Gegebenes ist, ebenso ist, wie wir schon früher sahen, zugleich mit ihr eine positiv von Gott geschaffene lehramtliche Auctorität in der Kirche in's Leben getreten. Das schließt aber an sich schon jede concurrirende Competenz aus. Die lehramtliche Thätigkeit nämlich, welche Christus in der universellsten Weise der Kirche übertrug, ist für sie ein wahrer Rechtsgegenstand. Im Begriffe eines jeden Rechts liegt aber eine gewisse Ausschließlichkeit. Und wenn auch eine geistige Machtbefugniß einem sachlichen Besitze nicht in Allem gleichgestellt werden kann, so ist doch die höchste oder oberste Machtbefugniß auf irgend welchem Gebiete ebenso unverträglich mit der Gleichberechtigung eines Andern, wie das volle Eigenthumsrecht eines Einzelnen an eine hinterlassene Erbschaft mit der

Theilung unter Zweien. Doch weil die christliche Religion dem Gebiete des rein Natürlichen entrückt ist, den Menschen vielmehr als übernatürliche Gabe von Gott gebracht wurde, so muß in Betreff ihrer jede, nicht bloß die oberste, Lehrbefugniß auf Grund eines positiv von Gott übertragenen Titels nachgewiesen werden. Nun liegt aber für Niemand, außer für die Kirche und die von ihr Gesendeten, eine erweisbare Rechtsübertragung von Seiten Gottes vor. Ein Jeder also, welcher anders als durch die Kirche in dieß heilige und übernatürliche Amt eingreifen wollte, würde unbefugt eindringen, nicht durch die rechte Thüre, nicht in der rechten Absicht.

Alles Recht, auch das des Staates, besteht nur nach und durch göttlichen Willen; das Recht des Staates durch den stillschweigend in der Schöpfung und der Anlage der menschlichen Natur kundgegebenen Gotteswillen, das Recht der Kirche durch den in positiver und ausdrücklicher Offenbarung erklärten Willen. Das Recht des Staates beschränkt sich auf das, was Gott wollen mußte, um nicht einer mangelhaften Fürsorge für das sociale Wohl des Menschen geziehen zu werden; das Recht der Kirche reicht so weit, als Gott die freigebige Hand seiner Güte und Erbarmung hat öffnen wollen, sei es zur Hebung eines wahren Bedürfnisses, sei es über das Bedürfniß hinaus. Sobald also Gott die Sorge für ein sociales Gut der menschlichen Gesellschaft positiv Jemandem übertragen oder zu diesem Zweck eine positive Anstalt geschaffen hat, hört damit von selbst jede Einmischung irgend einer anderen, auch der staatlichen, Auctorität in dieß Gebiet auf, sogar für den Fall, daß ohne dieses göttliche Eingreifen der Staat auf jenem Gebiete competent gewesen wäre. Von nun ab hätte der Staat keinen legitimen Titel mehr, ein Bedürfniß läge nicht mehr vor; das Bedürfniß ist aber der einzige Titel, worauf hin der Staat sein Recht zur Besorgung eines öffentlichen Gutes begründet, welche mit Beschränkung individueller Freiheit oder mit einer Pflichtauflage verbunden ist. Oder sollte der Staat meinen, besser für ein Gemeingut sorgen zu können, als unser Herrgott? — Eine staatliche Einmischung wäre gegenstandslos und überflüssig, bestände darum nicht mehr zu Recht, sie wäre gotteswidrig und zweckwidrig, also kein Recht mehr, sondern Rechtsverkehrung. Darum muß die Kirche es nicht bloß abweisen, wenn der Staat sich den höchsten Schiedsrichter in religiösen Dingen nennt, sondern sie muß auch energisch die Lehrthätigkeit derjenigen abwehren, welche im Namen eines staatlich erhaltenen Amtes den Religionsunterricht ertheilen wollten.

Jeder Religionsunterricht, welchen Jemand vermöge irgend welcher amtlichen Stellung ertheilt, sei es als Katechet, Lehrer oder Professor, tritt nothwendig mit dem Charakter bekleidet auf, den das betreffende Amt verleiht. Dieser Charakter liegt theils in einer Gewalt, welche über Andern geübt werden kann, dieselben pflichtmäßig heranzuziehen, an ihnen und über sie die Amtsthätigkeit auszuüben, theils in einer gewissen Garantie, welche für Andere geboten wird, für diejenigen, die jene Amtsthätigkeit in Anspruch nehmen. Ohne jene beiden Momente oder wenigstens ohne irgend eines dieser beiden Momente läßt sich ein Amt, eine öffentliche Stellung in keinem Zweige denken. Ein staatlich angestellter Richter zieht die streitigen Sachen, welche in seinen Bereich fallen, so vor sein Forum, daß die betreffenden Parteien oder die Angeschuldigten vor ihm erscheinen müssen. Ein staatlich angestellter Arzt zwingt zwar die Kranken nicht, sich von ihm behandeln zu lassen; er soll aber gerade durch den Charakter seiner Anstellung seitens höherer Behörde den Bürgern eine Garantie und sichere Bürgschaft geben, daß er zur Ausübung seines Amtes hinlänglich befähigt sei. In ähnlicher Weise tritt ein öffentlicher Lehrer, der vermöge seines Amtes Unterricht ertheilt, den Bürgern gegenüber. Er hält, je nach Maßgabe seiner Stellung, in seiner Hand zunächst gleichsam einen Rechtstitel, nach welchem er einen Rechtsanspruch erhebt, nöthigenfalls selbst zwangsweise die Zöglinge, z. B. die sogenannten schulpflichtigen Kinder, zu requiriren; jedenfalls aber führt er seine Stellung selbst als ein feierliches Beglaubigungsdocument vor, das seiner Versicherung genügender Leistungsfähigkeit das Siegel höherer Wahrhaftigkeit aufdrücken und den Zöglingen eine furchtlose Sicherheit gewähren soll. Würde nun aber ein solches Document gefälscht, dann würde damit ein Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft begangen, weil derjenige, welcher sich auf dieses gefälschte Document stützen wollte, sich ein höchst wichtiges Recht, oder eine für das allgemeine Wohl höchst wichtige Beglaubigung fälschlich zueignete. Einem gefälschten Documente kommt aber die Anstellung und die Beglaubigung gleich, welche von einem Aussteller ausgeht, der in der betreffenden Sache zu einer Beglaubigung weder berechtigt, noch befähigt ist.

Wenden wir das Gesagte nun auf diejenigen an, welche in irgend welcher öffentlichen Stellung das Recht, den Unterricht in der katholischen Religion zu ertheilen, beanspruchen. Können sie anderswoher ihre Beglaubigung empfangen, als von den zuständigen kirchlichen Obern?

Wenn Niemand anders sie genügend beglaubigen und den katholischen Eltern eine hinlängliche Sicherheit gewähren kann: dann kann auch Niemand anders als die zuständigen kirchlichen Obern das Amt zum Religionsunterricht ertheilen; dann halten diejenigen, welche anderswoher ihre amtliche Stellung zu solchem Unterrichte empfangen haben, ein gefälschtes Document in Händen. Wie will Jemand anders, wie will ein Staat, gar ein unchristlicher, ein atheistischer Staat, über die Befähigung zum Unterricht in der katholischen Religion urtheilen und zu diesem Unterrichte Jemand entsenden? Wie kann ein Staat, wie können selbst kirchenfeindliche Staatsbeamte den katholischen Vätern und Müttern eine Garantie bieten, daß die von ihnen bestellten Lehrer die Kinder in katholischer Lehre unterweisen und nach katholischen Grundsätzen erziehen? Die Kirche allein bietet hierin den Katholiken die Garantie der Wahrheit; und nur diejenigen Lehrer, welche an die Kirche und die von ihr erhaltene Mission sich anlehnen, bieten den Eltern die genügende Sicherheit, daß sie denselben ihre Kinder zur Hut und zum Unterricht in der katholischen Wahrheit anvertrauen können. Wer also anderswoher seine Sendung und Beglaubigung nimmt, der versucht es, eine falsche Beglaubigung statt der wahren und echten zu unterschieben, und vergreift sich um so mehr an den heiligsten Gütern der katholischen Eltern und Kinder, je weniger diese einen etwaigen Zwangsunterricht wirksam zurückzuweisen im Stande sind. Das vermeintliche Recht des Staates wird zum größten Unrechte gegen seine katholischen Unterthanen.

Wir Katholiken sind manchmal zu sehr geneigt, den Gegnern zu lieb uns ganz auf ihren Standpunkt zu stellen, und glauben dann des Guten reichlich genug gethan zu haben, wenn wir sie von ihrem falschen Standpunkte aus widerlegen. Ein solches Verfahren mag als untergeordnetes Hilfsmittel gut sein; dasselbe aber als das Hauptmittel zur Widerlegung der Gegner ansehen, heißt der Unwahrheit auf Kosten des Gott schuldigen Ansehens zu viel Ehre anthun. Wollen die Gegner Gott zumuthen, daß er um jeden Preis die Menschen in der von Natur aus ihnen anklebenden Hilfsbedürftigkeit belasse, wollen sie vornehm jedes höhere göttliche Gnadengeschenk abweisen, aus Furcht, es möchte sie stören in der liebgewonnenen Maulwurfsarbeit der sich selbst überlassenen menschlichen Natur: dann ist dieß ihre Sache. Das Nächste und Wichtigste aber, was solchen Gegnern beständig vorzuhalten ist, besteht darin, daß man sie der maßlosen Sünde überführt, deren sie sich durch ihr freiwilliges

Abschließen gegen das Glaubenslicht schuldig machen, und daß man die freiwillig und unheilbar Blinden ihrem Schicksale überläßt.

Zur Klarstellung der uns beschäftigenden Frage mußte hervorgehoben werden, daß die ausschließliche Berechtigung der Kirche bezüglich des religiösen Unterrichts gar nicht von der Frage abhängt, ob der Staat von rein natürlichem Standpunkte aus auf dem berührten Gebiete competent sei, oder nicht. Zum Überflusse wollen wir jedoch auch hierauf näher eingehen. Der etwaige Übergriff der Träger der öffentlichen Gewalt erscheint dadurch nur in einem um so grelleren Lichte.

IV.

Unmöglich kann der Staat berufen sein, alle natürlichen Verhältnisse in erster Linie zu ordnen, noch auch kann er in der Weise die Krone der natürlichen Rechtsordnung sein, daß von ihm aus alles Recht an die niedrigen Organe der menschlichen Gesellschaft sich mittheilte. Vor ihm bestanden und bestehen naturnothwendig gesellschaftliche Rechte und Einigungen unter den Menschen. Die Ehe und die Familie geht dem Staate nothwendig voran; freie Verbindungen zur Erreichung specieller Zwecke erleichtern von selbst die Erstrebung und Wahrung mancher socialer Güter, welche von den einzelnen Individuen oder den Familien nicht erreicht werden könnten. Was vor dem Staate nothwendiger Weise besteht, muß außerhalb des Rechtsgebietes des Staates bleiben; was durch Vereinigungen untergeordneter Art in freiwilliger Entwickelung und Anspannung der individuellen Kräfte erlangt werden kann, dafür liegt ein Bedürfniß des Eingreifens höherer, öffentlicher Macht nicht vor. Der Grund der Existenz einer öffentlichen, staatlichen Gewalt, ihrer Ausdehnung und ihrer Begrenzung liegt, wie oben gesagt wurde, im Bedürfniß hinsichtlich der würdigen Erstrebung und Sicherung der menschlichen Güter. Die Sicherung des Einzelnen gegen einen unberechtigten Angriff geschieht durchgängig besser durch die öffentliche Gewalt, und kann oft nur durch sie geschehen; die Erstrebung und Erwerbung aber kann ohne unwürdige Verkümmerung der menschlichen Freiheit nur in sehr beschränktem Maße von Oben herab in die Hand genommen werden. Der Rechtsschutz ist daher eine der hauptsächlichsten Aufgaben des Staates; wir sagen nicht, die alleinige Aufgabe. Jedenfalls fällt in den Bereich seines Zweckes auch die Herbeischaffung von Mitteln, welche seinen Gliedern die Möglichkeit eines reichlicheren Besitzes irdischen Wohlseins in allseitiger Weise bieten, also Alles, was

den Verkehr, die Industrie und den Handel befördert, sowie auch in gewisser Weise, was den Unterricht und die Bildung ermöglicht und erleichtert. Aber etwas Anderes ist es, die Güter, welche zum allseitigen zeitlichen Wohlsein gehören, ermöglichen und deren Erwerbung den Einzelnen erleichtern; etwas Anderes, den Einzelnen ein von Staatswegen zugemessenes Maß derselben aufdrängen. Die zeitlichen Güter insgesammt sind für den Einzelnen nur Mittel zur Erreichung seines ewigen Zieles. Nothwendig ist darum für den Einzelnen nur ein bescheidenes Maß. Ob ein Mehr ersprießlich sei, bleibt eines Jeden eigener Beurtheilung überlassen, sobald es sich nicht um solche Mittel handelt, welche direct auf das von Gott gewollte übernatürliche Ziel gerichtet und in ihrer Handhabung einer höhern Auctorität unterstellt sind. Der Freiheit der Individuen in jenem Punkte Zwang anthun, ist nicht minder eine Verletzung der Pflicht von Seiten des Trägers der staatlichen Auctorität, als durch Sorglosigkeit und Unthätigkeit die Mittel zur Erreichung größeren Wohlstandes und geförderter Cultur nicht bieten.

Gehen wir nach dieser Fixirung der Aufgabe des Staates auf die religiöse Bildung und Unterweisung über, so vermögen wir selbst vom rein natürlichen Standpunkte aus in dieser Hinsicht beim Staate keine Auctorität im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes zu entdecken. Er hat die Principien und die Forderungen der Religion als eine Pflicht anzunehmen, nicht aber mit zuständiger Gewalt darüber abzuurtheilen. Er hat abwehrend und negativ gegen die unnatürlichen Auswüchse religiös scheinender Manie und gegen die Verletzung des natürlichen Sittengesetzes seine Macht und Auctorität in die Wagschale zu werfen, aber was hinsichtlich positiver Verordnung für Cult und religiöse Lehre in sein Ressort fallen würde, das reducirt sich jedenfalls auf einen kleinen Bruchtheil, selbst für den Fall, daß nicht anderweitig dafür gesorgt wäre. Das Maß könnte ihm ja nur die Pflicht bestimmen, gegen die Schädigung des socialen Wohles rücksichtlich des diesseitigen Lebens Vorkehrung zu treffen, und die Pflicht, auch als socialer Körper Gott dem Herrn den schuldigen Tribut äußerer Verehrung zu zollen. Im Übrigen identificirt sich das Gut, welches die Religion ihrem innersten Wesen zufolge anstrebt, keineswegs mit dem Zwecke des Staates, es steht vielmehr hoch über demselben. Die Erreichung des Staatszweckes ist zwar von der Religion und ihrer praktischen Durchführung nicht unabhängig; der Staatszweck beherrscht sie aber nicht. Dem Staate als solchem die eigentliche Sorge für die Religion in der Weise in die Hand

zu geben, wie diese der Kirche zukommt, ginge schon deßhalb nicht an, weil in den Händen der Staatsgewalt das religiöse Wohl in Wirklichkeit nur stiefmütterlich würde besorgt werden. Die Religion ist etwas zu Innerliches, sie liegt zu sehr in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Individuum, als daß die staatliche Auctorität viel beschaffen könnte; sie ruht zu sehr auf der sicher erfaßten Wahrheit, als daß die staatliche Gewalt hiefür hinlängliche Garantie bieten, als daß dem Einzelnen mit der Unsicherheit und Wandelbarkeit der Staatsmaxime wahre Beihilfe geleistet werden könnte. Auf rein natürlicher Basis bliebe die Religion weit mehr Sache des Individuums, als sie es jetzt in ihrer übernatürlichen Gestaltung ist. Und wenn auch die Eigenschaft des Menschen als eines socialen Wesens sich auf religiösem Boden ebenfalls äußern müßte, so bliebe doch, die Befähigung zu selbsteigenem Urtheile vorausgesetzt, die nach eigenem Ermessen gewählte freie Vereinbarung als das erste und daher vom Staate zu respectirende Mittel übrig, wodurch gemeinsame Religion in angemessener Weise geregelt würde. Die Rechte der individuellen Freiheit und die Rechte der Familie hätten daher in dem, was die religiöse Seite der menschlichen Gesellschaft betrifft, so sehr Alles vorweggenommen, daß die öffentliche Macht des Staates auf diesem Gebiete fast gegenstandslos bliebe. Einige öffentliche Acte der Gottesverehrung möchten freilich innerhalb seiner Competenz fallen.

Doch hören wir auch die Gründe, welche für die Allgewalt des Staates gegnerischerseits beigebracht werden, und welche einer staatlichen Mission zur Ertheilung des Unterrichts, unter welchen dann der religiöse sich wenigstens beugen muß, das Wort reden sollen. Der Leser wird es uns zu Gute halten, wenn wir bloß Einen Gegner speciell anführen. Wesentlich Neues liefern doch auch Andere nicht. Dr. Ulrici, den wir wohl unter die achtbarsten und wissenschaftlichsten Gegner dieser Art zählen dürfen, ergeht sich in seinen Deductionen in folgender Weise: „Der Rechtsstaat hängt nicht bloß seiner Macht und Wohlfahrt, sondern seiner Existenz nach von der intellectuellen und ethischen Bildung seiner Bürger dergestalt ab, daß er mit dem Sinken derselben unter ein gewisses Maß nothwendig verfällt und unmöglich wird." Das ist der Grund, weßhalb „den Bedürfnissen des Unterrichts und der Erziehung unter allen Umständen genügt werden muß". „Die Fürsorge für Erziehung und Unterricht ist somit ein Staatsrecht, weil eine erste fundamentale Staatspflicht, ein Recht von höchster Bedeutung, das sich

der Staat auf keine Weise und von keiner Seite verkümmern lassen darf." [1]

Was werden wir auf diese speciösen Sätze antworten? Daß den wahren Bedürfnissen des Unterrichts und der Erziehung genügt werden müsse, das zu läugnen sind wir gewiß die Letzten. Daß aber den vermeintlichen Staatsbedürfnissen nach Unterricht unter allen Umständen genügt werden müsse, das unterstellt einige unerwiesene und unerweisbare Behauptungen. Ausdrücklich oder stillschweigend hält der citirte Autor folgende Grundsätze aufrecht: 1) Der Staat ist unbedingt und absolut nothwendig. 2) Der Staat ist unmöglich ohne ein bestimmtes Maß von Unterricht. 3) Dieser Unterricht muß vom Staate beschafft werden.

Die Nothwendigkeit des Staates, welche unterstellt wird, können wir nicht als die Nothwendigkeit des concreten Staates verstehen, insofern darunter das bestimmte Ländergebiet, die Einigung bestimmter Gemeinden oder gar Volksstämme, die bestimmte Verfassungs- und Regierungsform fallen. Alles das kann nicht unbedingt nothwendig sein; factisch unterliegt es ja mit der Zeit zahllosen Veränderungen. Also die Nothwendigkeit, welche betont wird, muß sich darauf beschränken, daß irgend welches gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen unter einem gemeinsamen Bande, irgend welche Staatenbildung nöthig sei. Nur diese Nothwendigkeit ist in der Natur des Menschen begründet; sie wird aber auch immer ihre Verwirklichung finden. Entweder unter dieser oder jener Form wird, so lange Menschen auf Erden leben, eine sociale Vereinigung sich bilden. Die mehr oder weniger vollkommene Form dieser Einigung ist nicht unbedingt nothwendig. Selbst also angenommen, der moderne Staat sei eine vollkommenere Form der öffentlichen Gesellschaft, als diejenigen, welche vor ihm waren; so läge das Zurückgreifen auf eine unvollkommenere Form gar nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit, und zwar in dem Sinne, daß solches Unvollkommenere als das geringere Gute, mit dem aber zugleich ein weit geringeres Übel verbunden wäre, je nach Umständen sogar ersprießlich würde. Das folgt mit unabweisbarer Nothwendigkeit aus dem unantastbaren Satze, daß der Zweck des Staates kein absoluter ist. Den Zweck des Staates zu einem absoluten machen, den Staat selber zu einem absoluten Wesen umformen, welches seinen Zweck in sich selber trage und welchem das individuelle

[1] Grundzüge der praktischen Philosophie, Naturrecht. 1873. S. 478.

Wohl ohne Ausnahme und vollständig unterstehe, das hieße nichts Anderes, als den Staat in der absolutesten Weise vergöttern. Die Wahrheit ist nur, daß der Staat für die Individuen da ist, daß aber das zeitliche Wohl eines einzelnen Individuums für ein weit größeres und nothwendigeres Gut der Gesammtheit zuweilen zum Opfer fallen muß, nie jedoch das ewige Wohl, bei welchem ein solcher Conflict entweder nicht eintreten kann, oder zu Ungunsten des Vergänglichen und Zeitlichen entschieden werden muß.

Aus diesen Bemerkungen geht bereits hervor, daß die von Dr. Ulrici präsumirte Nothwendigkeit des Staates eine unrichtige Stellung in seinen Deductionen einnimmt. Ihm ist diese Nothwendigkeit der feste Punkt, der außer und über den individuellen Rechten steht, nach welchem alles Übrige zu beurtheilen ist. Das ist aber unrichtig. Jene Nothwendigkeit ist nur eine nachträgliche, abhängig von den existirenden Menschen und ihren Bedürfnissen. Der Staat hat sich nach den Bedürfnissen und Rechten der Menschen zu richten, nicht umgekehrt. Daher ist auch die Folgerung, daß unter allen Umständen seinen Bedürfnissen genügt werden müsse, nur mit Vorsicht und mit mehrfacher Beschränkung anzunehmen. Es liegt auf der Hand, daß die Auflösung eines concreten Staatsverbandes je nach Umständen ruhig hingenommen werden dürfte. Wenn z. B. ein Staat nicht mehr bestehen könnte, ohne daß die Mitglieder 80 Procent ihrer Habe daran gäben, oder ohne daß die Hälfte der Staatsbürger dem Tode überliefert würden: dann dürfte doch wohl ein starker Zweifel aufsteigen, ob es noch nöthig sei, mit solchen Opfern den Fortbestand dieses Staates zu erkaufen. Es gibt aber noch weit heiligere Güter, als diesen irdischen Besitz. Wenn der Staat seine Existenz an die Vernichtung solcher höchst heiligen Güter seiner Unterthanen knüpfte, dann wäre er gewiß des Mitleides nicht werth, daß seinem etwaigen Untergange eine Thräne nachgeweint würde.

Der zweite Satz unseres Gegners, daß nämlich zur Existenz des Staates ein gewisses Maß der Bildung erforderlich sei, hat durch das Gesagte seine Erledigung gefunden. Wir gehen zu einer kurzen Beleuchtung des dritten Satzes über, daß aus der Nothwendigkeit eines gewissen Maßes von Bildung das Recht des Staates folge, für dieses Maß zu sorgen und deßhalb den Unterricht in die Hand zu nehmen. Diese Folgerung ist verfrüht. Selbst bei der Annahme der unbedingten Nothwendigkeit des Staates und der Nothwendigkeit eines bestimmten Quantums von Bildung und Kenntnissen könnte noch nicht

geschlossen werden, daß dem Staat sofort die positive Leitung des Unterrichts zustehe. Er hätte höchstens ergänzend da einzugreifen, wo die Familie oder andere Organe ihrer Pflicht nicht genügten, nicht aber dürfte er von vorneherein Alles normiren wollen. Besonders da nicht jedem einzelnen Individuum ein bestimmtes Maß von Kenntniß nothwendig sein kann, damit der Staat bestehe, so wäre die nächste Aufgabe des Staates darauf beschränkt, Sorge zu tragen, daß die nach freier Wahl erstrebte Bildung nicht unter das nothwendige Niveau herabsinke. Das kann aber durch ganz andere Mittel bewerkstelligt werden, als durch staatliche Oberleitung und Allregiererei. Das zwangsweise Eingreifen höbe erst an, wo augenscheinliche Gefahr wäre, daß das Nothwendige nicht mehr beschafft und erreicht würde. Also selbst bei der über das wahre Maß hinausgeschraubten Nothwendigkeit des Staates müßte die beabsichtigte Folgerung des unbedingten staatlichen Hoheitsrechtes auf Erziehung und Unterricht geläugnet oder doch sehr beschränkt werden; eine „gewisse“ Fürsorge, welche aber einer höheren Norm unterliegt, nehmen wir gerne als Staatsrecht und Staatspflicht an.

Dr. Ulrici fährt a. a. O. S. 480 fort, dem Schulzwang das Wort zu reden. Der Gedanke ist dem wesentlichen Inhalte nach folgender: So wie der Staat die Pflicht und das Recht hat, für äußere Wohlfahrt zu sorgen, so gewiß hat er auch die Pflicht und das Recht, für die innere Macht und Wohlfahrt, d. h. für die Hebung der Rechtlichkeit und Sittlichkeit Sorge zu tragen; also hat er auch das Recht auf die dazu nothwendigen Mittel. — „Also“ — schließt der Verfasser sofort weiter — „so gewiß der Staat das Eigenthum jedes Bürgers zu schützen hat und daher berechtigt ist, den Dieb zur Herausgabe des gestohlenen Gutes zu zwingen, so gewiß hat er das Recht des Kindes auf Erziehung und Unterricht zu wahren, und ist mithin berechtigt, den Schulbesuch der Kinder durch Zwangsmittel zu sichern. Wer das Eine zugibt, kann das Andere nicht bestreiten.“ [1]

Trotz der so zuversichtlichen Behauptung wagen wir es dennoch, das Letztere zu bestreiten und jenes Erstere zuzugeben. Wir wollen zuvörderst den hinkenden Vergleich durch einen andern Vergleich zu ersetzen versuchen. Passender würde so gesagt: Also wie zu dem Zwecke, daß die Eltern ihren Kindern ein gewisses Quantum von Vermögen hinterlassen, der Staat die Eltern oder deren Kinder in eine

---

[1] Die hervorgehobenen Worte sind von uns unterstrichen.

Zwangsarbeitsanstalt schicken kann, so kann er auch zu dem Zwecke, daß die Eltern ihren Kindern ein bestimmtes Quantum von Kenntnissen sicher verschaffen, die Kinder in die Zwangsschule schicken. Der Vergleich würde besser passen, als die Gleichstellung säumiger Eltern mit Dieben. Wer bei dem so gestellten Satze das Vorderglied zugibt, der mag meinetwegen auch das zweite Glied hinnehmen.

Nicht minder möchten wir es eine zu große Zuversichtlichkeit nennen, wenn der citirte Autor die Ansprüche der Kirche auf Erziehung und Unterricht den Ansprüchen des Staates gegenüber als grundlos aufzudecken bemüht ist. Als „die besten Gründe, welche man für den Anspruch der Kirche auf die Volkserziehung und den Volksunterricht zwar nicht vorgebracht hat, aber doch hätte vorbringen können", gilt ihm der Einwurf: der Rechtsstaat als solcher wisse nicht, was sittlich sei und was das Sittengesetz fordere, Volks-Erziehung und -Unterricht ruhe aber auf sittlicher Basis, mithin könne sie dem Staate nicht überantwortet werden; im Gegentheil wurzele alle Sittlichkeit in der Religion und Gottesfurcht, daher gebühre der Kirche die Leitung des Unterrichts, dem Staate nur noch eine Mitbetheiligung an der Lösung dieser Aufgabe.

Was sollen wir zu dieser Argumentation sagen? Es ist schwer, eine kurze Antwort darauf zu geben, so viel Unrichtiges ist da zusammengemengt. Zuerst wagen wir's, zur Ehre des Rechtsstaates oder vielmehr seiner Lenker — denn von denen muß man doch am Ende reden, wenn man von der Pflicht oder der Befähigung des Staates spricht — weder die Unkenntniß des Sittengesetzes zu betonen, noch auch die Ämter im Staate so zu degradiren, daß zur Führung derselben der Mensch sich spalten dürfe in eine sittliche und in eine um Sittlichkeit unbekümmerte Hälfte, um diese letzte unwerthe und schale Hälfte dem Staate hinzuwerfen. Dann scheint der Verfasser sich die „besten" Gründe freilich aus der eigenen Rüstkammer geholt zu haben, unbekümmert um die wahren Gründe, die er in katholischen Schriften leicht hätte auffinden können [1]. Wir wollen nicht reden vom historischen Verlauf der Schulengründung, nicht von den Opfern, welche Kirche und Gläubige für die kirchliche Erziehung gebracht, nicht von den mannigfachen positiven, menschlichen Rechtstiteln, welche zu Gunsten der Kirche sprechen, und welche am allerwenigsten ein Rechtsstaat verletzen darf; wir machen

[1] Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. II. S. 40 f., und: v. Hammerstein, Die Schulfrage. Freiburg, Herder, 1877.

nur noch einmal aufmerksam auf diejenige Befugniß der Kirche, welche auf dem positiv göttlichen Auftrage und unbedingten göttlichen Willen beruht. Diese Gründe bleiben, sie bleiben fester und in besserer Hut, als alle Weltweisheit, sie bleiben so lange, als Christus der Eckstein bleibt, den die Bauleute zwar in Selbstüberhebung verworfen, den Gott aber erwählt hat zur unwandelbaren Grundlage des Gottesreiches für die Dauer aller künftigen Zeiten.

Kläglicher jedoch, als der eben erwähnte Rechtsanspruch selbst, ist das Geständniß, mit welchem dieser Anspruch auf die Oberleitung des Sittlichkeitsgefühls für den Staat inaugurirt wird. Es wird der Staat, d. h. es werden seine Leiter angewiesen, sich „an die Normen des sittlichen Urtheils zunächst zu halten, welche in der öffentlichen Meinung zu Tage treten“ (S. 482). Diese sind „allerdings in den meisten Fällen schwankend, unklar und unsicher“, aber da gewährt dem Staate „sein eigener Begriff, der Begriff des Rechtsstaates, ein untrügliches Kriterium des Wahren und Falschen“; nämlich das wird untrüglich als die wahre Sittlichkeit gepriesen, was den Gehorsam und die Achtung vor dem Gesetze, die Vaterlandsliebe . . . belebt und stärkt. „Weit schwieriger ist es, von der religiösen Idee, vom Wesen und Begriff Gottes aus den sittlichen Normativbegriffen eine sichere Begründung zu geben“ (ebendaselbst). Wir müssen wahrlich danken für die Offenherzigkeit, mit welcher die Grundlage aufgedeckt wird, die nöthig ist, um die Ansprüche des Staates auf die Oberleitung des Unterrichts und der Erziehung zu wahren. Also der Staatsbegriff an die Stelle des Gottesbegriffs gesetzt, das ist der Eckstein, auf dem diese Theorie ruht! Die wandelbaren Begriffe der öffentlichen Meinung mit dem Begriffe des Rechtsstaates zersetzt und gut durchknetet, das gibt den festen Kitt zur Aufführung des modernen Baues der Staatsomnipotenz! Arme Hände, die sich selbst verurtheilen, Frohndienste zu leisten bei solchem Bau; armes Volk, das in solchem Hause sein Obdach finden soll! Eine solche Behausung wollen wir Katholiken freilich nicht. Wir bedauern es tief, daß ein Mann, wie Dr. Ulrici, zu solch' trostlosem Resultat kommen konnte; aber wir finden es in etwa begreiflich, da er im Protestantismus nur eine „in verschiedene Religionsgesellschaften (Confessionen, Sekten) aufgelöste Kirche“ sah, oder nur sogenannte „subjective religiöse Überzeugung“, wo aber nur „Zersplitterung, Schwanken und Wanken, Zweifel und Zwiespalt“ herrscht. So ist es in der That. Die Abkehr von der geoffenbarten Wahrheit trägt den Fluch in sich,

daß sie selbst die natürlichen Wahrheiten und Grundsätze verdunkelt. Aber aus dieser Zersplitterung heraus gibt es einen besseren Weg, als den, die Forderungen des natürlichen Rechts- und Sittengesetzes zu verläugnen; dieser Weg ist eine rückhaltlose Anerkennung der katholischen Wahrheit. So lange ihre unwandelbaren Grundsätze nicht anerkannt und nicht auch für den Staat zu den leitenden Maximen gemacht werden, ist an ein Aufhören der trostlosesten Zerfahrenheit in Beurtheilung der allerwichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens nicht zu denken, noch auch wird die Befeindung der Kirche vorher ihr Ende finden. Sie ist daran gewöhnt, sie hat die Verheißung des Sieges, feilschen kann sie nicht mit der Wahrheit. Ihre Gegner werden sich daher nur zu ihrem eigenen Verderben abmühen.

Fassen wir die Ansprüche des Staates gegenüber der Kirche im Punkte der Erziehung und des Unterrichtes, zumal des religiösen Unterrichtes, nochmal kurz in's Auge, so sind wir in der Alternative: entweder stellt sich der Staat der katholischen Kirche gegenüber als bewußten Apostaten und Läugner der göttlichen Offenbarung, oder diese Läugnung beruht auf Unkenntniß und schuldloser Verkennung der göttlichen Rechte. In beiden Fällen muß sich sein vermeintliches Recht in Dunst auflösen. Im besten Falle begeht er wenigstens dann eine schreiende Ungerechtigkeit, wenn er der Kirche dasjenige verweigert, was er auf rein natürlichem Standpunkte den religiösen Vereinen zugestehen müßte. Dieses Unrecht wird um so größer, je offener die Lenker des Staates sich für incompetent erklären, über unsichere Meinungen hinaus zur sichern Wahrheit zu kommen.

V.

Zum Schluß bleibt uns noch das Verhältniß der elterlichen zur kirchlichen Auctorität in unserer Frage zu beleuchten. Läuft jene etwa wie eine zweite unabhängige Gewalt, der die Sorge für religiöse Erziehung und Unterricht der ihr unterstehenden Kinder obliegt, neben dieser her?

Eine oberflächliche Betrachtung der Dinge könnte sich in dieser Auffassung gefallen; sie würde dann auch nur consequenter Weise über die eigenen noch unmündigen Kinder den Eltern die erste und unantastbarste Gewalt zuerkennen; sie würde dann zu dem fernern Schlusse kommen, die Eltern können vor der Kirche und ohne die Kirche auf Andere, auf Lehrer ihrer Wahl oder Billigung, die elterliche Befugniß zur religiösen Unterweisung ihrer Kinder übertragen. Zunächst ließe

man dieses im bloßen Privatkreise der häuslichen Mauern sich abspielen; doch die Grenzen eines strengsten Privatissimum wären leicht durchbrochen. Man braucht bloß die freie Vereinbarung der Eltern eines Ortes zur Aufstellung oder Annahme eines gemeinschaftlichen Lehrers: den privaten Charakter des Unterrichts läßt man sich in der Theorie gefallen, hat es aber der Sache und der Bedeutung nach zu einer öffentlichen Schule gebracht, und zwar zum Religionsunterricht ohne Sendung der Kirche!

Wirklich hat diese Theorie einen verführerischen Schein, und zwar um so mehr, weil diese Construction derjenigen nachgebildet wäre, welche in der rein natürlichen Ordnung das richtige Verhältniß der elterlichen zur staatlichen Gewalt angibt. Wo nämlich diese beiden Gewalten, die elterliche und die staatliche, denselben Gegenstand haben, kann die letztere die erstere weder in sich noch in ihrer freien Ausübung so absorbiren, daß dieselbe nur unter der Voraussetzung des thatsächlich bestehenden Einflusses höherer Controle in's Leben treten dürfte. Doch es ist auch bloßer Schein, was man in obigen Deductionen für legitim halten möchte. Um so mehr ist es eitel Schein und Trug, wenn Lehrer, welche nur auf eine staatliche Sendung sich berufen können, ihre Stellung zum religiösen Schulunterricht damit rechtfertigen wollen, daß sie auch ohne kirchliche Sendung im Namen der Eltern, welche ihnen — ob gezwungen oder nicht — factisch wenigstens ihre Kinder anvertrauen, den religiösen Unterricht ertheilen könnten. Dagegen bemerken wir:

1. Gerade der Zwang oder die Verpflichtung, welche man den Eltern und Kindern auflegen will, um den Besuch der Schule, einschließlich des religiösen Unterrichts, zu erreichen, läßt nicht zu, daß man dem Unterrichte noch den Privatcharakter beilegen könnte; man übt, beansprucht also thatsächlich L e h r a u c t o r i t ä t. Die einzige Lehrauctorität aber für den christlichen Unterricht ist, wie oben sattsam bewiesen wurde, die Kirche Christi.

2. Die Kirche kann in Dingen, welche zu ihrem Gebiete gehören, auch der Privatthätigkeit Einschränkungen auferlegen. (Von den Eltern selbst sehen wir für den Augenblick ab.) Das könnte sie, selbst wenn ihre Stellung auf dem ihr zufallenden Gebiete keine andere wäre, als die Stellung des Staates auf seinem Gebiete. Aus Gründen des allgemeinen Wohles kann beispielsweise der Staat die Ausübung ärztlicher Praxis einem Jeden untersagen, welcher nicht von einer dazu rerichteten Commission berechtigt worden ist. Würde in dem Falle ein

unberufener Quacksalber das Gesetz dadurch umgehen können, daß er erklärte, er träte in der Ausübung seiner Praxis nur im Namen der Eltern oder Verwandten der Patienten auf; denen sei es ja unbenommen, den Kranken zu besorgen? Mit mehr Grund kann die Kirche selbst den religiösen Privatunterricht beschränken oder verbieten, insofern sie es für das Wohl und die Reinerhaltung des heiligen Glaubens für zuträglich erachtet. Also selbst wenn man die unzulässige Hypothese hinnähme, daß je nach der inneren Absicht der Lehrer der Schulunterricht zum Privatunterricht gemacht werden könnte: so wäre damit factisch gar nichts gewonnen. Die Forderung der kirchlichen Obern auf kanonische Sendung liegt vor — zu dieser Forderung haben sie allen Grund — also darf Keiner ohne die Erfüllung dieser kirchlichen Vorschrift eine Lehrthätigkeit bezüglich der Religion antreten. Daß aber die Kirche nicht bloß für den religiösen Unterricht, der nur eingebildeter Weise als Privatunterricht betrachtet werden kann, sondern für wirklichen Privatunterricht Vorschriften zu erlassen befugt ist, erhellt hinlänglich aus der Pflicht, mit der sie über das geistige Wohl all' ihrer Kinder zu wachen hat. Wenn sie schon durch Vorschriften über Fasten und Abstinenz in den häuslichen Kreis eindringen kann, um wie viel mehr in dem fraglichen Punkte. Es ist das auch keineswegs bloße Theorie geblieben. Wer sich die Mühe nehmen will, die kirchlichen Verordnungen, welche der Vergangenheit angehören, nachzuschlagen, der wird in den päpstlichen Verordnungen eines Pius IV. und Pius V. über die kirchlich geforderte Qualificirung jeden Lehrers Belege für die aufgestellte Behauptung finden. Wollte man für all' die Handlungen, für welche eine Elternpflicht und ein Elternrecht vorliegt, sofort einem Jeden das Recht zugestehen, unbekümmert um kirchliche Vorschriften im Namen der Eltern aufzutreten, so würde die größte Verwirrung angerichtet werden. Auch die Taufe der Kinder zu besorgen, haben die Eltern Pflicht und Recht. Können sie es nach Belieben durch Jeden thun? Nein; sie müssen sich an die von der Kirche festgesetzte und vorgeschriebene Ordnung halten und zu dem für sie zuständigen Priester sich begeben. Nur im Nothfalle, wenn sonst das Kind Gefahr liefe, ohne den Empfang der heiligen Taufe dahinzusterben, kann und muß selbst Jeder, der eben im Stande dazu ist, jene heilige Handlung vornehmen. Ein solcher Nothfall kann in ähnlicher Weise auch für die Unterweisung in den nothwendigen Heilswahrheiten eintreten. Wo derselbe wirklich Platz griffe, da wäre freilich für einen Jeden die Pflicht vorhanden, auch ohne

weitere kirchliche Sendung die nothwendige religiöse Unterweisung seines heilsbedürftigen Mitmenschen in die Hand zu nehmen. Oder, wenn man lieber will, für den Fall läge für Jeden die kirchliche Sendung vor, weil es, wie der Wille Gottes, so auch Wille der Kirche ist, daß Jeder, der es versteht, der Noth des Nächsten abhelfe, vor Allem der größten aller Nöthen, bei welcher das ewige Heil auf dem Spiele steht. Doch solche Ausnahmsfälle beschäftigen uns hier nicht. Wir haben den gewöhnlichen Lauf der Dinge und die gewöhnlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens in's Auge zu fassen.

Gehen wir nun näher auf die Stellung der elterlichen Gewalt zum religiösen Unterricht der Kinder über, so ist es durchaus unrichtig, daß diese Stellung dieselbe sei, wie diejenige der staatlichen Gewalt zu den Gegenständen, auf welche sie ihrer Natur nach eine Oberaufsicht auszuüben befugt sein mag. Die Stellung der christlichen Eltern und ihrer Gewalt zu der religiösen Unterweisung und dem ganzen übernatürlichen Wohle ihrer Kinder ist wesentlich eine andere, als ihre Stellung zum Wohle ihrer Kinder hinsichtlich der natürlichen Güter. Der Unterschied läßt sich kurz so ausdrücken: In Bezug auf die Sorge für das übernatürliche Wohl ihrer Kinder sind die Eltern durch ihre elterliche Auctorität die natürlichen Gehilfen der Kirche; in Bezug auf deren Wohlfahrt in der natürlichen Ordnung sind die Eltern aber nicht die Gehilfen des Staates, sondern ist vielmehr der Staat dazu da, um dort nachzuhelfen, wo Eltern und Familie, kurz die unvollkommenen Gesellschaften nicht ausreichen. Erklären wir dieß weiter.

Die Güter, welche der christlichen Ordnung angehören, treten erst mit der Kirche und durch die Kirche in's Leben. Die ganze übernatürliche Wohlfahrt und die Sorge für sie darf also keinen Augenblick unabhängig von der Kirche gedacht werden. Christus der Herr hat die Kirche mit ihrer Vollgewalt als die einzig berechtigte Anstalt, als das nothwendige Heilsmittel gestiftet, um die übernatürlichen Güter der geoffenbarten Religion, des heiligen Glaubens und seiner weitern Gnaden der Menschheit zu erschließen. Außer der Kirche kein Heil. Selbst wenn außerhalb des äußern Verbandes mit der wahren Kirche die Mittheilung übernatürlicher Güter geschieht, und sogar bei fortdauerndem unverschuldetem Irrthum vereinzelt bis zum Abschluß des ewigen Heiles gedeiht: so dürfen wir dennoch solche Mittheilung nicht in Unabhängigkeit von der Kirche betrachten. Gott gibt an und für sich außerhalb der Kirche seine Gnaden, um zur Kirche zu führen; und in sich

objectiv betrachtet sind alle übernatürlichen Gaben nur eben so viele Titel, welche die Pflicht, in die Abhängigkeit von der Kirche einzutreten, immer von Neuem begründen. Nicht so mit den Gütern der natürlichen Ordnung, zu deren Verwirklichung der Staat eine von Gott gewollte Gesellschaft genannt werden muß. Bis zu der Ungereimtheit kann sich Niemand versteigen, daß er alle natürlichen Güter erst durch den Staat und in Abhängigkeit von ihm in's Leben treten ließe. Gerade deßhalb aber, weil der Staat zu seiner Existenz eine Summe von Gütern voraussetzt, weil er schon Pflichten und Rechte unvollkommener Gesellschaften, auch die Pflichten und Rechte der Eltern zur nothwendigen Unterlage hat; deßhalb kann nicht eine gleiche Abhängigkeit der Eltern vom Staate auf dem natürlichen Gebiete herrschen, wie sie wirklich auf dem übernatürlichen Gebiete der Kirche gegenüber besteht.

Die Eltern wie die Kinder unterstehen beide unmittelbar der kirchlichen Auctorität; damit ist ein doppelter Grund gegeben für die Abhängigkeit von der Kirche, sobald die Frage des religiösen Unterrichtes auftaucht. Was immer die Eltern in diesem Punkte für die Kinder zu leisten haben, die Lehre, welche sie ihnen zu übermitteln haben, ist aus der Kirche als dem Hort und Quell der geoffenbarten Wahrheiten geschöpft. Die Übermittlung selbst kann und darf nur geschehen mit Anlehnung an die Kirche als an die unfehlbare Wächterin und Richterin in Glaubenssachen. Darum kann die Kirche selbst den elterlichen Unterricht auctoritativ überwachen und durch ihre Vorschriften regeln; jener Unterricht ist, wenn auch der erste der Zeit nach, doch nur ein secundärer und abhängiger dem Range nach. Die Kirche hat aber auch ein unmittelbares Anrecht auf die Kinder. Sie hat dieselben von den Händen der Eltern in Empfang genommen; durch die heilige Taufe nahm sie dieselben in ihren Schooß auf und hat sie Gott dem Herrn zum übernatürlichen Leben wiedergeboren. Die Kinder selbst sind dadurch in höherer, geistiger Weise der Kirche unterstellt, als den Eltern; die Kirche übernimmt damit auch eine hohe Pflicht zum Schutze und zur Förderung des geistigen Wohles ihrer geistigen Kinder. Um dieser Pflicht nachzukommen, kann sie unmittelbar Hand auf sie legen, sie in höchster Instanz zur Erlernung der nothwendigen und ersprießlichen Wahrheiten der heiligen Religion nach ihrem Ermessen anhalten, von ihnen alles das entfernen, was ihrem religiösen Wohle verderblich oder nachtheilig zu werden droht.

Weil also die Kinder unmittelbar der Sorgfalt der Kirche unterstellt sind, ist die elterliche Auctorität für die religiöse Unterweisung der-

selben indirect von der kirchlichen Gewalt abhängig; weil die Eltern selbst der Kirche unterstehen, ist jene ihre Befugniß direct abhängig. Ich sage „abhängig“; heißt dieß nur von der Kirche übertragen? Mit andern Worten: haben wir uns Recht und Pflicht der Eltern hinsichtlich der religiösen Unterweisung ihrer Kinder so zu denken, daß die Eltern nur mehr als Bevollmächtigte und Delegirte der Kirche dieser Pflicht walteten? Unseres Erachtens wäre es nicht ganz richtig, die Unterordnung unter die Kirche in diesem Grade aufzufassen. Nicht die Kirche ist es, welche dieses Recht und diese Pflicht den Eltern positiv überträgt; sondern mit der Kirche und durch die Kirche wird die Bedingung verwirklicht, woraufhin die Eltern gemäß ihrer natürlichen Stellung das Recht und die Pflicht auf die christlich-religiöse Erziehung ihrer Kinder haben. Die Kirche könnte ja diese Pflicht nicht vollständig auslöschen, nur die Ausübung kann sie beschränken und normiren. Das unvertilgbare Verhältniß, welches Gott als Schöpfer der Natur zwischen Eltern und Kindern gestiftet hat, ist und bleibt die unvertilgbare Wurzel jener Elternpflicht und jenes Elternrechtes.

Vermöge dieser natürlichen unveräußerlichen Stellung der Eltern zu ihren Kindern sind die Ersteren durch das natürliche Sittengesetz verpflichtet, für die Erziehung und religiöse Bildung der Letzteren Sorge zu tragen. So wie sie eine schwere Schuld auf sich laden würden, wenn sie das leibliche Leben der ihnen von Gott anvertrauten Kinder verkümmern ließen, so wäre es eine noch größere Schuld, wenn sie das geistige und religiöse Leben in denselben nicht wecken und pflegen sollten. Durch die übernatürliche Heilsordnung, welche Gott für alle Menschen eingesetzt hat, und durch das thatsächliche Eingehen in diese übernatürliche Heilsordnung, durch den Eintritt in die Kirche, wird nun jene natürliche Pflicht der Eltern und das damit zusammenhängende Recht nicht vernichtet, sondern geadelt. Die Pflicht und das Recht der Eltern erhalten einen weit erhabeneren Gegenstand. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Übermittelung der bloß natürlichen Gotteskenntniß und der darauf fußenden Gottesverehrung, sondern um die Übermittelung derjenigen Heilswahrheiten, welche durch übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen gelangt sind. Diese Pflicht, die Kinder in der factisch bestehenden, übernatürlichen Heilsordnung zu unterweisen, haben die Eltern durch Annahme der heiligen Taufe, speciell durch Eingehen des christlichen Ehebundes von Neuem besiegelt und vor Gott gelobt, und durch das Entgegenbringen ihrer Kinder hin zum heiligen Tauf-

brunnen haben sie diese Pflicht feierlich vor Gott anerkannt, und als eine zur Wirklichkeit gewordene Pflicht vor Gott und der Kirche auf neuen Titel hin übernommen. Als ihr Kind trugen sie den unmündigen Täufling zum Wasser der Wiedergeburt; als ihr Kind, aber in noch höherer Weise als Gottes Kind und als Mitglied der heiligen Kirche, erhielten sie es zurück. Darum gingen sie von selbst die Pflicht ein, dem so wiedergeborenen Kinde jene Pflege und jene geistige Unterweisung angedeihen zu lassen, welche einem Kinde Gottes, einem Gliede der Kirche Jesu Christi gebührt. Das Bestehen der gottgestifteten Kirche und die Mitgliedschaft dieser wahren Kirche hat also die natürliche Pflicht und das natürliche Recht der Eltern von selbst auf ein höheres Gebiet hinübergetragen. Es bedurfte keiner weiteren Übertragung von Seiten der Kirche, damit dieses Recht und diese Pflicht an die Eltern herantrete. Sonst würde die Elternpflicht und das Elternrecht sich nicht unterscheiden von der Pflicht und dem Rechte der Pathen. Bei diesen nämlich können wir wirklich von einer Rechts- und Pflichtsübertragung seitens der Kirche sprechen. Es ist ja gerade ein altehrwürdiger Gebrauch, den die Kirche eingeführt hat, und der von der kirchlichen Bestimmung abhängig ist, daß die sogenannten Pathen mit dem Täufling in eine geistige Verwandtschaft eintreten und, auf diese geistige Verwandtschaft und die bei der Taufe übernommene Bürgschaft gestützt, nöthigen Falls Sorge für die religiöse Erziehung des Täuflings zu tragen haben. Diese Pflicht und dieses Recht üben sie wirklich kraft des ihnen von der Kirche gewordenen Auftrags und im Namen der Kirche. Die Eltern aber sind an erster Stelle verpflichtet und berechtigt, nicht als Stellvertreter der Kirche, oder wenn doch auch im Namen der Kirche, was wir gar nicht läugnen wollen, doch nicht bloß im Namen und im Auftrage der Kirche.

Treffend schildert der hochwürdigste Bischof von Mainz die Pflicht der Eltern hinsichtlich der religiösen Erziehung [1]. „Ihr müßt erstens wohl bedenken, daß die Eltern als Gottes Stellvertreter bei den Kindern immer an erster Stelle und vor allen andern Menschen die Pflicht haben, unter der Leitung der Kirche für die katholische Erziehung und den katholischen Unterricht ihrer Kinder zu sorgen, und daß die Schule bei dieser Aufgabe nur eine Gehilfin ist . . .

[1] Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen. 2. Aufl. S. 52 f.

„Noch weit größer als der Einfluß der Schule ist aber der Einfluß der Eltern und des elterlichen Hauses. Die Zukunft der Kinder, ihre religiös-sittliche Ausbildung hängt am meisten von ihnen ab. So hat es Gott selbst in der Natur des Menschen begründet, und dieses Gottesverhältniß mit seiner Gotteskraft vermag keine menschliche Einrichtung ganz zu zerstören. Die Schule kann daher bei der religiösen Erziehung und dem religiösen Unterrichte der Kinder eine kräftige Gehilfin der Eltern sein; sie kann der elterlichen Erziehung auch große Hindernisse in den Weg legen; sie kann aber weder den Eltern die Pflichten der Erziehung vor Gott abnehmen, noch kann sie verhindern, daß die Haupteinwirkung von ihnen ausgeht. Die auf dem Sacramente der Ehe gegründete Familie ist eine göttliche Anstalt mit übernatürlichen Gnaden, welche stärker ist, als die schädlichen Einflüsse der Welt .... Alles, was Kinder von ihren Eltern hören, soll in gewissem Sinne ein Religionsunterricht sein, soll ihren Geist, soll ihr Herz himmelwärts richten."

Und in der That, wenn wir die Pflichten der Eltern näher betrachten, so besteht in Wirklichkeit, wenn auch vielleicht nicht gekannt und nicht anerkannt, schon die Pflicht zum religiösen Unterricht in den Wahrheiten des heiligen Glaubens, d. h. in den Wahrheiten der wahren Kirche Christi, auch für diejenigen Eltern, welche in den Verband dieser Kirche nicht aufgenommen sind. Diese Pflicht resultirt nicht erst durch den factischen Eintritt in die wahre Kirche, sondern dadurch, daß sie die alleinige Hüterin der Wahrheit ist, und daß nur durch sie und in Verbindung mit ihr den Kindern die Heilsgüter zugewandt werden, auf welche, weil am nothwendigsten, die vornehmste Fürsorge der Eltern gerichtet sein muß. Der Gegenstand dieser pflichtgemäßen Fürsorge also untersteht, soweit diese Pflicht reicht, überall unmittelbar der Auctorität der wahren Kirche. Bei den Eltern aber, welche der Kirche als wahre Mitglieder angehören, untersteht auch deren pflichtgemäße Thätigkeit, oder die Person der Eltern unmittelbar dieser Auctorität; endlich unterstehen dieser auch die Kinder selbst, welche durch die heilige Taufe die Mitgliedschaft der Kirche erlangten, so daß die religiöse Erziehung und Belehrung derselben auf Grund dieser Unterwürfigkeit von ihr unmittelbar geregelt werden kann oder muß. Wo also alle diese Titel der Unterwürfigkeit einerseits, der Oberhoheit andererseits sich finden, wird das Band um so enger, welches zwischen der Kirche und ihren Gliedern bezüglich des Unterrichtes in der Religion besteht.

Nur dann erst, wenn wir uns das Verhältniß zwischen der kirchlichen und elterlichen Auctorität für den besprochenen Gegenstand klar gemacht haben, können wir die Stellung Anderer auf diesem Gebiete richtig beurtheilen. Außer der Kirche und den Eltern hat, in Sachen des religiösen Unterrichts, Keiner aus sich unmittelbar irgend welche Gewalt oder Auctorität. Er kann eine solche also nur durch Übertragung erlangen. Will Jemand sich auf eine Übertragung von Seiten der Eltern berufen, so muß nicht bloß die Thatsache der Übertragung nachweisbar sein, sondern jene Auctorität kann evidenter Maßen sich niemals über die Grenzen der elterlichen Auctorität selbst erstrecken. Sobald sie also den reinen Privatcharakter verliert, ist eine Berufung auf die Übertragung von Seiten der Eltern leerer Trug.

Doch eine derartige übertragene Gewalt muß in noch engere Grenzen eingezäunt werden. Weil die Eltern selbst betreffs des religiösen Unterrichts nur eine von der Kirche abhängige Gewalt besitzen, so kann auch die von ihnen übertragene Gewalt nur eine zu der Kirche in Abhängigkeit stehende sein. Ja die Kirche kann, wenn sie es für nöthig hält, eine derartige Übertragung sogar ungiltig und nichtig machen. Das könnte sie besonders dann, wenn die Eltern, ihrer heiligsten Pflichten uneingedenk, Solche mit ihrem deßfallsigen Zutrauen beehrten, welche, statt den Samen wahrer Gottesfurcht in das Herz ihrer Zöglinge zu streuen, das Gift des Unglaubens und der Sittenlosigkeit in dasselbe einpflanzten. Man spricht unbestrittener Maßen dem Staate das Recht zu, Druck und Zwang auf Eltern auszuüben, welche in notorischer Weise ihre Kinder verkümmern lassen und deren Leben und leibliches Wohl gefährden. Sollte die Kirche nicht ebenso das Recht haben, gegen das noch schreiendere Unrecht des religiösen Verkümmernlassens, so viel sie kann, einzuschreiten? Was der Staat für das irdische Wohl, das und mehr noch kann die Kirche für das überirdische Wohl.

So lange daher der Staat in wohlwollender Eintracht die Zwecke der Kirche, welche nur zu seinem Wohle gereichen können, nicht hindert, sondern befördert, so lange kann die Kirche ihm einen Einfluß selbst da gestatten, wo ihr eigentliches Gebiet beginnt. Wenn er aber in feindseliger Stellung als ein mit äußeren Mitteln mächtig ausgerüsteter Streiter die Zwecke der Kirche zu schädigen sich vornimmt, dann kann doch die Kirche weder die Unterstützung eines solchen Helfers fürder sorglos entgegennehmen, noch ihre heiligsten Güter der eisernen Faust eines solchen Gegners zur Beute ausliefern. Alle aber,

welche es mit der Kirche ehrlich und ernst meinen, werden von einem solchen Staate selbst gezwungen, die Pietät gegen ihn auf das pflichtschuldigste Maß zu reduciren, und seine Gaben sozusagen als Feindesgaben anzusehen, welche Keiner ohne sorgsame Prüfung zum Gebrauche zuläßt.

Aug. Lehmkuhl S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Fortsetzung.)

Kurz nach dem stückweisen Erscheinen der „Lälia" schrieb der Malgache (Néraud) an die Dichterin: „Was zum T..... ist das? Woher haben Sie das alles her? Wozu haben Sie dieses Buch gemacht? Woher kommt es, wohin geht es? Wer ist der Verfasser? Sie? Nein, das sieht Ihnen nicht gleich, die heiter sein kann, Bourrée tanzt, Schmetterlinge liebt, den Calembourg nicht verachtet, so gut Früchte einmacht und nicht übel näht. Oder kennen wir Sie nicht? Haben Sie uns Ihre Träumereien verborgen?"

Die Freunde der Frau, die „so gut Früchte einmachte und nicht übel nähte", sollten bald noch ganz andere Träumereien derselben kennen lernen, die sie sich noch weniger hätten träumen lassen.

Buloz, der nun auch verstorbene Begründer der Revue des deux Mondes, glaubte um jene Zeit seinen Mitarbeitern ein Diner bei Véfour geben zu sollen, und so war es beim geselligen Klang der Becher, wo zum ersten Male der Dichter Rolla's, Alfred de Musset, und Lälia — Sand zusammen trafen. Musset war noch jung, aber schon berühmt, und auch G. Sand hatte dem poetischen Zauber, der unzweifelhaft in den Werken des jungen Mannes webte, nicht widerstehen können. Aus dieser ersten Begegnung entspann sich bald eine innige Freundschaft, worin G. Sand die Rolle Indiana's gespielt haben will. Als dann einige Monate nachher die Dichterin sich entschloß, auf einer Reise nach Italien neue künstlerische Anregung, Erholung und Vergessen ihres häuslichen Elendes zu suchen, erhielt Musset die Erlaubniß, ihr in der Eigenschaft

eines Geheimsecretärs oder sonstwie zu folgen. Davon ist freilich in den Memoiren keine Rede, wie denn überhaupt Musset's Name nur höchst selten in den 20 Bänden der Selbstbiographie genannt wird. Den Grund dieses Schweigens müssen wir wohl in der Erklärung der Schriftstellerin suchen, „daß einige ihrer Freunde sie ersucht hatten, nicht auf eine gewisse Art über sie zu schreiben, statt sich auf ihren Tact und Geschmack zu verlassen. Da habe sie es denn vorgezogen, sie womöglich stillschweigend zu übergehen". Ob gewisse Freunde so gar Unrecht hatten, nicht allzuviel von dem Tact einer Frau zu hoffen, die gar Manches von ihnen wußte, und deren Geschmack darin bestand, sogar die Schmach der eigenen Mutter auf dem Büchermarkt öffentlich feilzubieten? — Gänzlich von den Abenteuern jener Reise zu schweigen vermochte übrigens die geschwätzige Frau doch nicht, und wir werden bei Gelegenheit noch darauf zurückkommen müssen. In Italien angekommen, wurde — seltsam genug für ein Künstlergemüth — G. Sand es bald müde, Bilder und Statuen anzuschauen, die Kälte verursachte ihr Fieber, die Hitze drückte sie und sie wurde des schönen Firmamentes satt. Nach kurzem Aufenthalt in Florenz entschieden sich die Reisenden daher nach dem Ausspruche des Looses für die Reise nach Venedig statt zu der römischen Fahrt. In der Lagunenstadt traf sie jedoch ein noch schwererer Unfall als die Langweile über dem ewigen Bilderbeschauen. — Alfred de Musset erkrankte am Typhus, und was noch trauriger war, das Geld ging den beiden Reisenden aus. Sand mußte zugleich die Krankenwärterin machen und durch Schriftstellern Geld verdienen. „Nicht bloß die Achtung, die man einem schönen Genie schuldet, sondern auch die reizenden Seiten eines Charakters und die moralischen Leiden, die ihm gewisse Kämpfe zwischen seinem Herzen und seiner Einbildung bereiteten, geboten der Dichterin, wie sie in ihren Memoiren erzählt, für den fiebernden Musset zu sorgen, und dieses Gefühl gab ihr, die selbst krank war, unerwartete Kräfte."

Siebenzehn Tage verbrachte sie an seinem Lager und schlief nur eine Stunde täglich. „Dann reiste er ab", heißt es schließlich ganz lakonisch, und doch schlummern in diesem einen Worte zwei der skandalösesten Romane, die später der skandalsüchtigen Leserwelt aufgetischt werden sollten.

Seit der italienischen Reise war es nämlich ein öffentliches Geheimniß geworden, daß die früher so innig gepflegte Freundschaft zwischen Musset und Sand einen tiefen Riß empfangen habe, wo nicht in erklärte Feindschaft umgeschlagen sei. Äußerlich jedoch wahrte man den

Anstand und es gab keine Auftritte. Die Sache wäre über hundert ähnlichen allmählich vergessen worden, wäre nicht Sand im Jahre 1859, zwei Jahre nach Musset's Tode, mit ihrem Romane „Elle et Lui“ an die Öffentlichkeit getreten. Mit einer heuchlerischen Unbefangenheit suchte sie in dieser Erzählung die Geschichte ihres Verhältnisses zu Musset, die italienische Reise und den Freundschaftsbruch zu einer Sittenstudie in ihrem Sinne zu verwerthen. Namen, Verhältnisse und Zeitumstände sind freilich erfunden, das Grundgeheimniß blickt jedoch so stark durch die Verschleierung, daß man das Werk sofort als ein Stück Selbstbiographie auffaßte. Musset hatte sich nun zwar im Leben nicht viel geschämt und seinen Ruf sozusagen jedem Pariser Gamin preisgegeben, aber von dem Doppelgänger Laurent de Fauvel hätte sich selbst ein Musset im Grabe mit Abscheu weggewendet. Elle et Lui ist nicht bloß ein unsittliches Buch, sondern auch eine ganz gemeine Verleumdung eines Todten, und es charakterisirt hinreichend den Geist und Geschmack des augenblicklich so hochgepriesenen Buloz und der Ideal-Revue des deux Mondes, daß Sand's elendes Machwerk in den Spalten jener Zeitschrift veröffentlicht wurde. Damit hatte das Ärgerniß jedoch keineswegs ein Ende. Paul de Musset, Alfreds Bruder, glaubte die Sache nicht stillschweigend hingehen lassen zu sollen.

Man glaubt nicht mit Unrecht, daß Alfred vor seinem Tode dem Bruder eine Anzahl biographischer Noten und Briefe übergeben habe, damit dieser sie im gegebenen Falle gebrauchen könne. Der Dichter kannte nämlich seine ehemalige Freundin viel zu gut, um nicht fürchten zu müssen, es werde G. Sand einfallen, sein Andenken literarisch „auszubeuten“. So glaubte denn Paul de Musset eine Pflicht der Bruderliebe zu erfüllen und veröffentlichte bereits 1860 den Gegenroman „Lui et Elle“, welcher so ziemlich die Handlung des Sand'schen Elle et Lui beibehält, aber die Einzelnheiten anders erzählt und hauptsächlich die Charaktere der Titelhelden in einer Weise vertauscht, daß dießmal alle Schuld und Schmach auf Elle kommt. In Elle et Lui soll z. B. Er Sie haben erschießen wollen, während in Lui et Elle Sie ihn auf diese Weise aus dem Wege zu schaffen versucht hätte. Solche und wo möglich noch schwerere Anklagen schleuderten sich die beiden Gegner in's Antlitz, und ohne ein endgiltiges Urtheil über die Hauptschuld zu ermöglichen, bewiesen sie Beide, wie sowohl Lui als Elle eine solche Last der Infamie auf sich geladen hatten, daß im eigenen Interesse nicht weniger als in dem des öffentlichen Anstandes die beiden Romane nie

hätten geschrieben werden sollen. Übrigens ist es interessant, im Vorbeigehen zu bemerken, mit welchen Waffen die edlen Freunde der Cultur und der reinen Humanität sich bekämpfen, und wie viel unsägliches, kaum geahntes Elend sich hinter den glänzenden Formen der berühmten literarischen Freundschaften birgt. „Non est pax impiis", mahnt der heilige Geist, und unter diesen Frieden können wir auch die Freundschaft rechnen. — Warum erschien Mussets Antwort nicht in der Revue, deren Mitarbeiter er doch war, während G. Sand um dieselbe Zeit einen Roman (La ville noire) in der Zeitschrift veröffentlichte?

Doch wir haben den Ereignissen vorgegriffen und kommen darum wieder nach Venedig zurück, wo George Sand, um das fehlende Geld für die Heimreise zu verdienen, außer der Krankenpflege auch noch der Schriftstellerei warten mußte.

André, Leone Leoni, Mattea und vor Allem einige Briefe eines Onkels wurden an die Revue des deux Mondes geschickt, aber nichtsbestoweniger kam lange Zeit von Buloz keine Geldsendung an, so daß die Autorin in der bittersten Verlegenheit und Beschränkung lebte. Endlich nach monatelangem Warten erhielt sie die nöthige Summe, und ihr Schifflein wurde wieder flott zur Heimreise. Im September 1834, nach mehr als einjähriger Abwesenheit, langte sie über die Schweiz in Paris an, zog sich für einige Wochen nach Nohant zurück und erschien im October schon wieder in der Hauptstadt.

Unter den Werken, die in der moralisch schwülen Atmosphäre von Venedig entstanden sind, verdienen die Reisebriefe mit ihrem bunten Gemisch von Zorn, Thränen, Verwünschungen, Hohn und Spott über die Vorsehung besonders deßhalb einer besonderen Erwägung, weil sie die unverschleierten Bekenntnisse eines leidenschaftlich entflammten Herzens und eines verzweifelnden, verneinenden Geistes, also ein wahres Gegenstück zu Lälia sind. Das Äußerste des Gewaltsamen aber lieferte Sand in dem gleichzeitigen Leone Leoni. Als die Erzählerin diesen Roman schreiben wollte, muß sie sich wohl Folgendes gesagt haben: „Ich greife den Auswurf der Menschheit und mache ihn zu meinem Helden, er soll Leone heißen, Alle sollen ihn bewundern. Dann werde ich das schwächste weibliche Geschöpf nehmen und werde aus ihr die interessanteste, aufopferndste Frauengestalt machen, die je ein Roman geschaffen, aber zum Paroxysmus des Heldenthums soll sie erst gelangen, nachdem sie den ganzen Abgrund der höllischen Bosheit ihres Verderbers erkannt und sich großmüthig über alle Schranken göttlicher und natürlicher Gesetze hinweggesetzt hat.

So werde ich bewiesen haben, daß die Perle nur auf dem Auskehricht und das Ideal der Menschheit nur in ihrem Auswurfe zu finden ist." — Eine einzige Tirade wird uns den eigenthümlichen Duft der sauberen Giftblume deutlich genug vorführen.

Julie war von Leone schmählich entführt; nun hat er sie halb und halb verlassen, um einer schwindsüchtigen Fürstin das Testament abzuschmeicheln; Julie weiß es, sie weiß noch viel Schrecklicheres, was Leone gegen sie geplant und gewagt hat. Diese Erfahrungen können sie wohl betrüben, aber nicht aufklären und bewegen, an das Krankenbett ihrer Mutter, das Grab ihres aus Gram verstorbenen Vaters zu eilen. Sie sieht und denkt nur Leone. Einst, als er sie besuchte, macht sie ihm Vorwürfe über sein Verhalten, aber der Venetianer versöhnt sie mit diesen unmöglichen Worten: „Mein Betragen ist gemein, mein Herz ist immer edel! Es blutet immer wegen seiner Vergehen; es hat noch immer das Gefühl des Guten und Bösen so stark und rein bewahrt, wie in der ersten Jugend; der Schauder vor dem Unrecht, das ich begehe, der Enthusiasmus für das Schöne, was ich betrachte, ist mir geblieben. Deine Geduld, deine Engelsgüte, dein Erbarmen, die unerschöpflich sind, wie jene des Himmels, all diese Tugend könntest du gegen Niemand üben, der sie besser zu verstehen wüßte, als ich. Ein Mensch mit ordentlichen Sitten und zartem Gewissen würde sie viel natürlicher finden und weniger schätzen. Mit einem solchen Manne wärest du ja übrigens auch bloß eine anständige Frau, aber mit mir bist du ein erhabenes Weib, und die Dankesschuld, die sich in meinem Herzen ansammelt, ist unermeßlich, wie deine Leiden und deine Opfer ... Ach, wenn Gott uns auf Erden dieses tiefe, gewaltige, unaussprechliche Gefühl gegeben hat, dann, Julie, dürfen wir das Paradies weder verlangen noch hoffen — denn das Paradies ist die Verschmelzung zweier Seelen ... Und was liegt daran, wenn wir es auf Erden gefunden haben, ob in den Armen eines Heiligen oder eines Verdammten! ... Nur ich bleibe dir auf der ganzen Welt, mein armes Kind! entweder folgst du dem Stern des Glücksritters, oder du stirbst vergessen in einem Kloster ... Kannst du mich aber noch lieben trotz Allem, was du von mir weißt, so wisse, daß ich für dich eine Liebe haben werde, an die ich niemals gedacht hätte, wenn ich dich aufrichtig geehlicht haben würde ... Bis jetzt hattest du mich noch nicht geliebt, wie ich bin, du hingst an einem falschen Leone, du hofftest, er werde eines Tages der Mann werden, wie du ihn anfangs geliebt hast, du glaubtest nicht

einem grundaus verlorenen Manne zu folgen, und ich sagte mir: Sie liebt mich bedingungsweise, nicht mich liebt sie, sondern die Rolle, die ich spiele; sobald ich ohne Maske vor ihr erscheine, wird sie mich fliehen... Julia gehört noch zu jener Gesellschaft, die ich hasse, sie wird meine Feindin sein, sobald sie mich kennt u. s. w."

Und was antwortet Julia? — „Was konnte ich antworten auf ähnliche Reden? Ich schaute ihn verdutzt an, ich erstaunte, ihn noch schön, noch liebenswürdig zu finden, ... noch immer dieselbe Dankbarkeit für seine Liebe zu fühlen. Seine Verworfenheit hatte keine Spur auf seiner edlen Stirne zurückgelassen ... Alle seine Schandflecken verschwanden, selbst das Blut Henryets (Julia's Bräutigam), das er vergossen. Ich vergaß Alles, um mich durch blinde Versprechen, ja sogar durch heilige Schwüre an ihn zu ketten ... Kurz ich setzte eine Art Stolz darein, mit meiner Großmuth nicht hinter seinen Erwartungen zurückzubleiben, und seine Dankbarkeit schien mir größer, als meine Opfer."

Man könnte glauben, Leone habe Julien versprochen, er werde sich bessern — aber dann wäre ja die Sand'sche These nicht bewiesen, im Gegentheil, Julia muß jetzt noch selbst dazu helfen, die Fürstin um ihr Vermögen und um ihren Ruf zu betrügen, sie muß sich von Leone an einen Engländer verkaufen, und sobald sie Widerstand zeigt, von ihrem sauberen Ideal sich durch das Fenster stürzen und schmählich verstoßen lassen. Ein Spanier nimmt sie in sein Haus auf und will das arme Geschöpf aus Mitleid zu seinem legitimen Weibe machen — aber da findet sie auf einmal ihren Leone wieder und gibt dem Spanier den Abschied, um zu dem Venetianer zurückzukehren. „Ich kann die Kette nicht zerreißen, die zwischen mir und Leone besteht; es ist freilich die Kugel, welche zwei Galeerensklaven aneinanderfesselt — aber es ist Gottes Hand, die sie genietet hat."

An einen solchen Roman ließen sich gar mancherlei Bemerkungen knüpfen, aber „George Sand ist ja die verkörperte Moralität"! —

Leone Leoni ist mehr als ein Roman für G. Sand, es liegt ein Stück Leben darin, gleichsam der Bodensatz ihres venetianischen Aufenthaltes, der noch eine Zeit lang den Grundgedanken der verschiedenen Erzählungen abgeben wird. Da sie jedoch für uns kein neues Moment enthalten und höchstens in der Form von einander verschieden sind, können wir sie hier füglich unberücksichtigt lassen.

Wie bemerkt, war G. Sand nach einigen Wochen, die sie nach ihrer Rückreise in Nohant zugebracht hatte, wieder nach Paris gekommen,

wo sie von October bis Januar lebte. Dann eilte sie abermals nach Nohant, erschien für den Februar und März in der Hauptstadt und verlebte dann den April wieder auf dem Bergschlosse. Ihr Leben ward auf diese Weise zu einer beständigen Jagd, einem ewigen Kommen und Gehen, das sie an Leib und Seele ermüden mußte. Sie fühlte sich schließlich krank. Von Neuem ergriff sie ein unsägliches Verlangen, weit wegzugehen, um Muße, Glück und Gesundheit zu finden. Dieser Ansicht waren auch ihre Freunde, und die einzige Schwierigkeit, welche G. Sand in der Trennung von ihren Kindern fand, schien diesen Freunden um so weniger einzuleuchten, als sie gerade eine Trennung der heranwachsenden Kinder von der Mutter für höchst rathsam erachteten. Von Herrn Dudevant's Ansicht oder Verlangen in dieser Reisefrage konnte füglich Abstand genommen werden. Er zählte nicht mit, oder man glaubte ihm sogar durch die Abwesenheit der Frau eine Freude zu machen. „Ihr Mann," schrieb Planet an Sand, „ist durch Ihre Gegenwart erbittert, und Sie stehen in Gefahr, Ihre physische und geistige Gesundheit zu verlieren. Sie müssen sich vom Schauplatz und den Ursachen Ihrer Leiden entfernen."

Auf das allgemeine Drängen entschloß sich dann auch die Schriftstellerin zu einer weiten Reise, sie wollte wie Lamartine in den Orient, um neue Vorwürfe und neue Stimmungen für Romane zu suchen. In aller Stille verließ sie Paris, eilte nach Nohant und ordnete ihre Angelegenheiten für den Fall, daß sie auf der Reise sterben sollte. Als Fleury von ihrem Plane hörte, widerrieth er denselben, bewog wenigstens Sand, für alle Fälle den Advokaten Michel von Bourges vorher um seine Meinung zu befragen, und reiste persönlich mit ihr zu der entscheidenden Unterredung, welche die Romanschriftstellerin mit dem agitatorischen Rechtsanwalt hatte.

Es ist bei Allen, die über G. Sand geschrieben haben, zum stehenden Grundsatz geworden, daß nach jeder neuen männlichen Bekanntschaft die Schriftstellerin auch in ihren Büchern neue Bahnen eingeschlagen habe. Me. de Girardin drückte diese Überzeugung aus, wenn sie schrieb, daß man sich in ihren Kreisen immer über eine solche neue Bekanntschaft der Dichterin freue, „denn jeder Freund sei ein Kunstvorwurf und jede neue Beziehung ein neuer Roman. G. Sand's Gemüthsleben ist ganz und gar in dem Katalog ihrer Bücher verzeichnet".

Bitterer, aber mit Recht, spricht sich St. Beuve über die männliche Beeinflussung der „starken" Frau aus. „Sie empfängt und nimmt die

Idee von Leuten auf," sagt er, „die ihr bei Weitem nicht ebenbürtig sind, und macht dann aus den langweiligen Paradoxen jener Schwätzer die herrlichsten Gemeinplätze."

Wenn wir nun auch keineswegs behaupten wollen, G. Sand verdanke ihrer Umgebung das Künstlerische ihrer Romane, die Fabel, die herrliche Sprache, die Charakteristik u. s. w., so läßt sich doch andererseits nicht verkennen, daß die Schriftstellerin mit dem Umgang ihre Erzählungsstoffe und das Feld ihrer Tendenzen wechselte. Man könnte es füglich die Sand'schen Sagenkreise nennen.

So hatten wir bis jetzt die Sandeau-Musset-Periode der Herzensehen, mit einer steigenden Temperatur, die in den venetianischen Werken ihren Höhepunkt erreichte und auch in späteren Jahren noch nachwirkt. Mit Michel von Bourges beginnt die politisch-socialistische Ära.

Michel von Bourges, der Everard in den Sand'schen Briefen, zählte um jene Zeit kaum vierzig Jahre, aber er sah viel älter aus, er war schmächtig, gebeugt und kahl wie ein Sechziger. Er litt an Brust, Magen und Leber zugleich. Um so blühender aber fand Sand seine geistige Jugend; sein Verstand, seine Begeisterung, sein tiefes Gemüth waren für sie eben so anziehend, als seine Freundschaft, seine Häuslichkeit und sein Muth. Während der Rede leuchtete sein Auge in wunderbarem Glanze, sein bleiches Gesicht röthete sich, er schien nicht mehr krank. Er war ein Mann, wie Sand ihn brauchen konnte, weil er voller Widersprüche war, tyrannisch im Reden trotz seiner Sanftmuth, gebieterisch bei aller Zartheit. „Er war gütig in seiner Zärtlichkeit, so lange man nicht seinen Theorien absoluter Auctorität entgegentrat."

Die erste Zusammenkunft in Bourges dauerte volle neun Stunden, und doch war über die eigentliche Reisefrage kein Wort gesprochen worden, Lälia bildete das Hauptthema dieser literarisch-juristischen Consultation. Everard hatte Lälia gelesen, bewundert und verdammt zugleich, war davon „verrückt", er hatte geglaubt, die glühenden Krater zu kennen, aus denen diese wild versengende Lava geströmt war, und nun kam die Verfasserin jenes Buches, um von ihm, dem Advocaten, zu erfahren, wie sie das verzehrende Feuer ihres Herzens löschen könnte. Alles, was Everard der Dichterin über ihr Werk und die Ideen desselben sagte, setzte sie in Erstaunen und erfüllte sie für den Augenblick mit einer tiefen Verehrung vor diesem gewaltigen Propheten. Sie wird nicht müde im Lobe seiner wunderbaren Beredsamkeit, seiner Würde und Hoheit; ihre Gefühle erreichen den Grad eines religiösen Enthusiasmus,

wenn sie erzählt, wie Everard einmal während einer ganzen Nacht mit seinen gläubigen Jüngern in begeisterten Gesprächen lustwandelte und alle an seinem Munde hingen. Die damalige politische Lage Frankreichs bot übrigens dem mystischen Volkstribun einen trefflichen Resonanzboden für seine tollen Auslassungen. Es war gerade um die Zeit, als nach Niederschlagung der republikanischen Aufstände von Lyon, St. Etienne u. s. w. das Bürgerkönigthum seine unglücklichen Gewaltmaßregeln vorbereitete. Die erste Bewegung hatte im Februar (1834) stattgefunden, und keine Behörde hatte sich darein gemischt. Erst, nachdem Alles wieder ruhig geworden und die Arbeit im Gange war, wurden sechs Arbeiter wegen Aufruhrs eingefangen. Das gab böses Blut, und die Arbeiterbevölkerung wurde sehr unruhig. Am 9. April, als die Gefangenen verurtheilt werden sollten, rückten zum Schutz des Gerichtshofes in Lyon 10,000 Mann mit zahlreicher Artillerie vor, und nun erst wurde das Volk recht gereizt und ein leicht zu vermeidendes Blutbad wurde angerichtet. Ähnliches geschah in Paris bei dem Gemetzel der Straße Trans-Nonain. Aber trotzdem waren die ursprünglichen Gefangenen noch immer nicht gerichtet. Thiers, als Mitglied des neuen Ministeriums, verlangte von der Kammer Geld zum Bau eines ungeheuren Saales, in welchem die Aprilgefangenen gerichtet werden sollten. Eine verfassungswidrige Ordonnanz übergab, unter Zustimmung der Kammermajorität, die sämmtlichen Angeklagten der letzten Aufstände dem Pairshof und entzog sie so ihren natürlichen Richtern. Dieser Umstand wurde sofort zu aufregenden Volksreden benutzt, und aus allen Theilen Frankreichs eilten die republikanischen Sachwalter nach Paris, predigten in allen Tonarten ihre Lehren und suchten den Muth der Angeklagten zu ausdauerndem Widerstande zu entflammen. Diese politische Strömung brachte viele Köpfe und Herzen, die ohnedem nicht zu fest waren, vollständig in Unordnung, und die alte antimonarchische Hefe kam überall in Gährung. George Sand, die nie eine Stütze des Thrones gewesen war, fühlte sich bald vom republikanischen Zauber umsponnen. Sie macht sogar kein Hehl daraus, die eigentliche Verfasserin des bekannten, von Michel und Trélat an die Gefangenen gerichteten herausfordernden Briefes zu sein, und bedauert nur, daß Everard den anfänglichen Text in seiner überschwänglichen Manier geändert habe.

Unter solchen Umständen konnte Everard einer Reise in den Orient nicht günstig sein, er war zu erfreut, in der Schriftstellerin ein herrliches

Werkzeug zur Verbreitung seiner Ansichten gewonnen zu haben. Sand ging also wieder nach Paris zurück und unterhielt mit ihrem neuen Apollo einen lebhaften Briefwechsel, bis Everard zuletzt selbst nach der Hauptstadt kam und durch beinahe tägliche Unterredungen den begonnenen politischen Unterricht fortsetzte. Bisweilen graute es aber doch der Frau, wenn sie den exaltirten Reformator das Babeuf'sche Socialsystem entwickeln und zu den praktischen Folgerungen desselben vordringen sah. Einmal sogar war sie auf dem Punkte, mit Everard und dem Socialismus überhaupt zu brechen und doch nach Ägypten zu gehen und Blumen und Schmetterlinge zu suchen. Es war dieß auf einem nächtlichen Spaziergang, den sie mit Fleury und Michel machte, als dieser plötzlich vor dem Louvre stehen blieb, um das Königshaus, die Stadt und die gesammte Cultur feierlich der Vernichtung zu Gunsten seiner Theorien zu weihen. Ein solcher Vandalismus war für ihre Künstlernatur doch etwas zu stark. Da mußte denn nothgezwungen der Volkstribun sich mäßigen, er wurde wieder „vernünftig und wahr" und damit auch wieder der Freund der Dichterin.

Übrigens ward er kurz nachher in einen politischen Proceß verwickelt, und da er zur Abbüßung seiner einmonatlichen Haft Aufschub bis November erlangte, zog er sich nach Bourges, George Sand aber in das traurige Nohant zurück, das ihr aber schließlich positivement gênant wurde.

Um die Abwesenheit des Meisters, dessen Unterredungen für sie eine „ideenvolle Musik" waren, zu vergessen, schrieb sie ihm Briefe, in denen ihr Bestreben dahin geht, den Lyrismus des Tribunen zu erreichen. „Republik, Morgenröthe der Gerechtigkeit und Gleichheit, göttliche Utopie, Sonne einer vielleicht chimärischen Zukunft, ich grüße dich! Strahl am Himmel, du Gestirn, das die Erde besitzen möchte! Steigst du nieder über uns vor der Erfüllung der geschauten Zeiten, so wirst du mich zu deinem Empfange bereit finden, ganz gekleidet nach deinen Luxusgesetzen (!). Meine Freunde, meine Meister, meine Brüder, ich grüße euch! Mein Blut und mein Brod gehört euch von jetzt an, in Erwartung, daß die Republik seiner bedürfe . . ." Die Begeisterung der Frau für die geheimen Gesellschaften ging „bis zum Dolch ausschließlich", aber, so sagte man, wenn es sich um Könige handelte, so konnte auch diese letzte Grenze wohl überschritten werden, wenigstens scheint ihr Alibaud zur Zeit der öfters wiederholten Mordversuche auf Louis Philipp „der einzige herzhafte Mann in ganz Frankreich".

Aber für den Augenblick traten die Fragen der Socialrepublikaner nothwendig in den Hintergrund gegen die inneren Hausangelegenheiten. Sie hatte leicht den Meistern, Freunden und sogar der chimärischen Zukunft Blut und Brod anbieten, die erste Frage war noch nicht erledigt, ob sie selbst überhaupt Brod haben sollte. Herr Dudevant gab ihr damals außer ihren 1500 Francs eine gleiche Rente für die heranwachsende Solange, aber diese Summe hätte mit dem Ertrag ihrer Schriftstellerei doch nicht hingereicht, um das ganze Jahr in Paris zu leben, wie sie es endlich gewollt hatte, um den erdrückenden Aufenthalt bei ihrem Manne zu vermeiden. Es wurde also Herrn Dudevant vorgeschlagen, die Pension zu verdoppeln; er sagte zu, aber statt der Zahlung überreichte er seiner Frau verschiedene Papiere zur Unterschrift, welche den drohenden Ruin des ganzen, durch falsche Spekulationen gefährdeten Vermögens hindern sollten. Als jedoch auf die Dauer dieses äußerste Mittel nicht fruchten wollte, schlug Dudevant seiner Frau vor, das Gut Nohant zu verkaufen und sich dann in den Süden Frankreichs zurückzuziehen. Sand ging auch darauf ein, eine dießbezügliche Urkunde wurde aufgesetzt, aber am folgenden Tage schon von dem wankelmüthigen Manne zerrissen. Hierauf ging die Frau nach Paris und beschloß nach einem kurzen, aber ebenso erfolglosen Besuch auf Nohant, fortan auf gut Glück in der Hauptstadt zu leben. — Sie arbeitete fleißig für die Revue des deux Mondes, in welcher seit 1833 außer den bereits genannten Novellen noch erschienen: Le poème de Myrza, André, Mattéa, Simon, Mauprat, weitere Briefe an Everard, an Liszt rc., die Komödie Aldo, der Reimer, und einzelne Besprechungen künstlerischer Novitäten. Auf den leitenden Gedanken dieser Arbeiten wollen wir später zurückkommen und hier gleich die biographischen Einzelheiten der Frau verfolgen.

Neue Freundschaften erwarteten sie in Paris. Hier waren es wieder Pierre Leroux und der berüchtigte Lamennais, die einen besonders starken Einfluß auf die Ideen Sands gewannen. Man hat Pierre Leroux mit Recht den Mystiker des Socialismus, die republikanische Turteltaube und den Philosophen der Liebe genannt. Er vollendete das Werk Everards und füllte der Frau den Kopf und das Herz mit seinem schwärmerischen, unverdaulichen Socialismus, gegen dessen praktische Anwendung G. Sand sich aber immer wieder sträubte. Nichtsdestoweniger nennt sie ihn ihren Freund und Bruder durch das Alter, ihren Vater und Lehrer durch Tugend und Wissenschaft. Als

Leroux seine bekannte Übersetzung der „Leiden Werthers" herausgab, schrieb sie eine Vorrede voll enthusiastischer Salbaderei über Buch und Dichter. Dem Freunde Pierre Leroux widmete sie auch ihr Werk „Spiridion", ihr neues Evangelium, welches sie von dem Apostel oder Apostaten Lamennais gelernt hatte.

Im Jahre 1832 war die Zeitschrift L'Avenir eingegangen, und die Gründer derselben, Lacordaire, Montalembert, Gerbert und selbst Lamennais, hatten sich unterworfen, Letzterer wenigstens äußerlich. Stolz und Eigensinn ließen jedoch den unglücklichen Mann nicht lange ruhen, und bereits 1834, kaum ein Jahr nach seiner Unterwerfung, veröffentlichte er das politisch und religiös radikale Buch der „Worte eines Gläubigen", durch welches er sich thatsächlich von der Kirche trennte. Der arme verblendete Mann sank nun von seiner Höhe als gläubiger, wenn auch ein wenig exaltirter Priester immer tiefer hinab in die Abgründe des skeptischen Nihilismus, bis er schließlich bei der Demokratie und dem hirnverbrannten Socialismus anlangte. Seine erste nähere Bekanntschaft mit G. Sand fällt gerade in die Zeit seines Abfalles. Sie empfand für ihn die größte Hochachtung und Sympathie, „denn er war voll Glauben (!) und bekannte diesen Glauben klar und warm in beredten Worten, lebhaften Schlüssen und glänzenden Metaphern". Man fühlt in diesen Beweggründen ihrer Zuneigung immer das Weib, das mit dem Gefühle denkt, und wir wundern uns nicht, wenn wir als Hauptgrund dieser Liebe die physische Schwäche und Kränklichkeit Lamennais erfahren. Dieser sah nämlich um jene Zeit halb wie ein Sterbender aus, und wenn auch die Flamme seiner Seele bisweilen aus dem halberloschenen Auge hervorbrach, „so zeigte doch seine Magerkeit, wie sehr er litt".

Lamennais hatte den „Monde" gegründet und G. Sand veröffentlichte in dieser bald eingegangenen Zeitung ihre „Briefe an Marcia" (1837). Marcia ist ein junges Mädchen, welches sich zu den Lehren des St. Simonismus hinneigt und deßhalb von G. Sand die prachtvollsten Ermahnungen empfängt, von seinen männlichen Tendenzen abzulassen! In der That eine seltsame Predigerin, und fast sollte man an eine Bekehrung der Schriftstellerin durch ihren Apostel glauben, wenn man die folgende Erwägung eines der Briefe liest. „Seltsames Heilmittel für die Verderbtheit der Gesellschaft, der Zügellosigkeit Thür und Thor zu erschließen! Nur das Ausharren im Bereich der Moralität erhöht den Menschen . . . Alles, was darauf ausgeht, die Wünsche und Begierden

festzustellen, zu fixiren, die Zuneigungen und Verlangen einzudämmen, geht darauf aus, ein Paradies auf Erden zu schaffen . . . Die von einigen St. Simonistischen Weibern angestellten Versuche, in der Freiheit Vergnügen zu finden, sind gefährlich." Aus diesen Briefen wollen in der That einige Kritiker die Unschuld Sands an all' den schlimmen Folgen beweisen, zu welchen ihre anderen Romane hindrängen. Dem gegenüber gibt wohl Frau de Girardin die beste Antwort, wenn sie schreibt: „Die Verbindung Lamennais' mit G. Sand macht viel von sich reden; . . . der Held des neuen Romans (die Briefe an Marcia) ist ein ehrwürdiger Priester, wie ehemals jener Valentine's ein Sänger und derjenige Lälia's ein Dichter war."

Die Verbindung der Dichterin mit dem Apostaten war mehr als oberflächlich, sie scheute sich nicht, auch öffentlich eine Lanze für ihn einzulegen. Als Lamennais das „Buch des Volkes" veröffentlicht hatte, glaubte ein Mitarbeiter der Revue des deux Mondes dieses Pamphlet von seinem Standpunkte aus verurtheilen zu sollen; er nannte es mit seinem wahren Namen „eine Seite des Katechismus, an ein Stück des Rousseau'schen Socialcontractes gekleistert", und glaubte außer dieser monströsen Verbindung nichts Bemerkenswerthes in dem Programm des evangelischen Radikalismus gefunden zu haben. Das war der Unehrerbietigkeit gegen den Meister zu viel, und die Schülerin wirft dem kritischen Professor großartig den Fehdehandschuh hin, indem sie in derselben Zeitschrift zwei „Briefe an Herrn Lerminier" über seine Besprechung des Lamennais'schen Buches veröffentlicht. In dasselbe Jahr 1838 fällt auch die Hauptfrucht des Umganges mit dem abtrünnigen Priester — der mehrmals genannte „Spiridion". In diesem langweiligen Machwerk Sand'scher Nebelphantastereien soll nach Dr. Johannes Scherr's Bemerkung die Dichterin Folgendes geleistet haben. „Auf wundersam ergreifende Weise wird gezeigt, wie ein hoher Geist und ein edles Herz durch alle Pein, durch allen Jammer des Durstes nach Wissen, des Zweifels, des Unglaubens, der Verzweiflung und der Gleichgiltigkeit zu einer geläuterten Überzeugung, zu einer freudigen Gewißheit, zu einer zugleich vernünftigen und christlich-moralischen Weltanschauung hindurchbringt, durch deren Bethätigung, sei es als Religion, sei es als Politik, die sociale Reform vollbracht werden kann." [1] Nach diesem pathetischen Posaunenstoß sollte man sich Wunder von diesem „wundersam ergreifenden"

[1] Allgemeine Literaturgeschichte. I. S. 267. 5. Aufl. 1875.

Buche versprechen — oder aber glauben, der vielgerühmte Universal-Literaturhistoriker habe den Roman gar nicht gelesen. Dagegen meint L. Katscher [1], der Beginn von Spiridion habe das Verdienst, Neugier zu erwecken, die zu befriedigen der Rest jedoch nicht im Stande sei. „Offenbar hat G. Sand," sagt er, „am Anfang den lebhaften und aufrichtigen Wunsch, sich und ihren Lesern neue Regionen zu eröffnen; sie strebt Außerordentliches und Großartiges an. Aber die Resultate bleiben hinter den Anstrengungen zurück, weder Angel noch Alexis, weder Fulgence noch Spiridion führen uns so recht ein in diese unbekannte Welt, in der wir die Wahrheit von Angesicht zu sehen erwarten. Als Kunstwerk hat Spiridion wenig Reiz, als philosophisches Werk ist es ohne Kraft . . . Den Ideen . . . mangelt es an Solidität und Greifbarkeit. Das Buch rührt und bewegt nicht wie Lälia, aber es unterhält und belehrt auch nicht und klärt nicht auf. Der Grund liegt wahrscheinlich darin, daß die Verfasserin, wohl auf ihr glänzendes Talent bauend, es unterlassen hat, über die neue religiöse Richtung, in die sie hineingezogen worden, reiflich nachzudenken; oft merkt man, daß sie in ihrem Gegenstand noch ein halber Neuling ist." Wie dem Leser bekannt, ist Katscher kein Feind der Sand'schen Romane, und so wird Spiridion sicherlich sehr starke Gebrechen haben müssen, wenn er so hart von einem Bewunderer der Dichterin verurtheilt wird.

Was ist Spiridion?

Nachdem G. Sand in einer stattlichen Reihe von Romanen ihre Lehre über die Gesellschaft auseinander gesetzt hatte, war sie auch genöthigt, ihre Meinung über das Fundament jeder irdischen Gesellschaft, die Religion, zu geben. G. Sand kannte den Vorwurf, den man den Gegnern des Christenthums zu machen pflegt, daß sie wohl niederzureißen, aber nicht aufzubauen wissen, und darum sollte Spiridion diesem Vorwurf gegenüber ein positives neuchristliches System aufführen. Spiridion ist der Phädon der Dichterin. Wie Rousseau sein Glaubensbekenntniß in den Mund eines Priesters, des savoyardischen Vicars, legte, so suchte die Schülerin des Genfer Schwärmers einen alten Mönch aus dem Kirchenstaat zum Träger ihres neuen Glaubens zu machen. In Folge seiner Studien, Nachtwachen und sonstigen Kasteiungen ist der gute alte Pater Alexis ein wenig Visionär geworden und hat nicht selten Unterredungen mit dem Geist des verstorbenen Hebronius oder

[1] Unsere Zeit. Jahrg. 1876. Zweite Hälfte S. 421.

Spiridion, des Gründers seines Klosters. Dieser spukende Spiridion ist nun der eigentliche Urheber der Sand'schen Offenbarung.

Jude von Geburt, war Spiridion während seiner Studien in Deutschland Protestant geworden, und um einen ganz neuen Menschen anzuziehen, nannte er sich nicht mehr Samuel, sondern Petrus. Bald aber las Petrus die Werke Bossuet's, wurde Katholik und nahm zu dem Namen Petrus auch noch die Benennung Spiridion an, weil er zweimal vom Geiste war erleuchtet worden. Er ging dann nach Italien, gründete ein Kloster und vernachlässigte über seinen Studien die Sorge und Überwachung seiner Brüder, welche in Folge dessen in Trägheit und Laster verfielen. Da er nun ihre Verderbtheit sah, wollte er sich Rechenschaft geben, in wieferne die Religion an dem Bösen Schuld sei, er forderte den Katholicismus vor seine Schranken, aber trotz des abgründlichen Wissens, das ihm zu Gebote steht, vermag er bald nicht mehr zu unterscheiden, wo die Unschuld des Glaubens aufhöre und die Schuld des Gläubigen beginne — es dämmert in seinem Herzen ein furchtbares Licht, wie von „schlimmen Möglichkeiten des Katholicismus", die Zweifel wachsen; „verpflichtet, persönlich (!?) zu streiten gegen die unfehlbare Lehre, hörte er auf, die Auctorität des persönlichen Verstandes zu läugnen; bald machte er von dieser Auctorität bereits einen ausgedehnteren Gebrauch, als alle seine Vorgänger. Am Anfang hatte er gezagt, aber als er einmal seinen Flug genommen, hielt er nicht mehr inne. Von Folgerung zu Folgerung kam er zur Offenbarung selbst, griff sie mit derselben Logik wie alles Andere an und zwang sie, auf die Erde niederzusteigen, diese Religion, die ihr Haupt in den Himmeln bergen wollte". Da er nun nach Vernichtung des Katholicismus keine neue Religion mehr kennt, die er hätte annehmen sollen, so lebte er äußerlich in seinem Kloster als Mönch fort, aber in der Stille faßt er ein Manuscript ab, das seine religiösen Gedanken enthält, aber bis auf Weiteres mit ihm begraben werden soll. Dieses Manuscript hat 200 Jahre unter Spiridions Grabstein gelegen; Alexis, den der Geist erkoren, soll es auffinden. Auch er ist von der Höhe eines Gläubigen zum Atheisten herabgesunken, aber äußerlich Mönch geblieben, steht also auf derselben Stufe mit Spiridion. Da er aber nicht Gefühl genug besitzt, kann er den geheimnißvollen Stein nicht heben, er erzählt daher seine eigene und Spiridions Geschichte einem jungen Novizen, den er in die Geheimnisse des Unglaubens eingeweiht hat, und dieser gemüthvolle Jüngling öffnet das Grab und findet sogar statt der einen Rolle deren

drei. Die Welt ist gespannt auf den Inhalt dieser Schriften. Die erste enthält das Evangelium des hl. Johannes; die zweite „die Einleitung in das ewige Evangelium“. — Das Johannes-Evangelium ist schon seit 1800 Jahren bekannt, denn das elende Machwerk des Joachimitischen Ketzers wurde bereits 1260 im Concil von Arles verdammt, ist also auch keine solche Neuigkeit mehr, die als weltrettende Offenbarung angekündigt zu werden verdiente. Aber vielleicht wird das dritte Schriftstück Alles enthalten? Dieses ist denn auch wirklich das Werk Spiridions und erzählt uns, daß Jesus Christus dem gelehrten Abte erschienen ist einzig und allein, um ihm zu sagen, daß das Christenthum drei Epochen haben mußte, und daß die drei Epochen vorüber sind; nun beginne eine neue Religion. — — Der Leser erwartet vielleicht, welches diese neue Religion sei? Aber wie sollte sich ein Genie, wie G. Sand, so tief erniedrigen, uns eine so landläufige Sache zu schreiben! Die Wahrheit in der ganzen Spiridion-Offenbarung ist die, daß es bisher noch keinem Sterblichen gelungen ist, einen klaren Blick in den Nebelfleck von Unsinn, Blasphemie und unverdauten Wahrheiten zu thun, welche diesen religiösen Roman füllen. Auf Einzelnheiten einzugehen, würde zu weit führen, da wir sonst alle philosophischen Systeme bis zum Darwinismus [1] zu durchlaufen und in ihr Licht zu stellen hätten. Übrigens trifft ja diesen Roman, den freilich die Dichterin für einen der besten hält, die niederschlagendste Kritik, die ein Kunstwerk nur erfahren kann — Langweile und Unverständlichkeit.

Und doch gibt wieder in anderer Beziehung dieses elende Machwerk Stoff zu ernstem Nachdenken. Hier seien nur zwei Punkte angedeutet: die Bekehrungsmotive Spiridions vom Protestantismus zum Katholicismus und der Gang, wie der eifrige Mönch Alexis zum Atheisten ward. Beides hätte man bei G. Sand zu finden nicht erwartet.

Neben anderen Vorzügen, welche Spiridion bei einem Vergleich des Lutherthums mit der katholischen Kirche auf Seiten der letzteren entdeckt, ist es besonders die Unfehlbarkeit derselben, von der er sich angezogen fühlt. „Der Katholicismus schien ihm außerdem noch den Vortheil einer

---

[1] „Ich sehe wohl, wie die Menschheit fortschreitet, aber ich sehe weder ihre Wiege, noch ihre Apotheose. Mir scheint, daß der Mensch bloß eine Übergangsrasse bildet zwischen dem Thier und dem Engel; aber ich weiß nicht, wie viel Jahrhunderte er brauchte, um vom Thierzustand zum Menschen zu werden, und ebenfalls entgeht es mir, wie vieler Jahrhunderte er bedarf, um sich zur Engelschaft hinaufzuschwingen.“ So im Manuscript des Abtes Spiridion.

umfassenderen Formel und einer viel kräftigeren Einheit zu besitzen. Der Lutheranismus hatte freilich seinerseits die Freiheit der Forschung, welche eine Forderung der menschlichen Natur(?) ist, für sich erobert, er hatte die Auctorität des persönlichen Verstandes ausgerufen — aber eben dadurch auf das Princip der Unfehlbarkeit verzichtet, welches die nothwendige Grundlage und die Lebensbedingung jeder geoffenbarten Religion ist, weil man eine Sache nur in Kraft jener Gesetze erhalten kann, welche bei ihrem Entstehen obwalteten, weil man mithin eine Offenbarung nur durch eine Offenbarung kräftigen und fortsetzen kann. Die Unfehlbarkeit aber ist nichts Anderes als die Fortdauer der Offenbarung, durch Gott selbst oder sein Wort in der Person seiner Stellvertreter. Der Protestantismus wollte den Ursprung der römischen Kirche theilen und sich auf dieselbe Offenbarung stützen; da er aber die Kette der Tradition zerbrach, welche das ganze Christenthum mit der ursprünglichen Offenbarung verband, so untergrub er mit eigenen Händen das Fundament seines Baues. Indem er die Fortsetzung der geoffenbarten Religion der freien Discussion preisgab, überlieferte er das Dogma seiner eigenen Entstehung einem gleichen Loose, vergriff sich selbst mithin zuerst an der Unantastbarkeit seines Ursprungs . . ." Die Schriftstellerin hatte diese Stelle wohl schon vergessen, als sie einige Blätter weiter Spiridion gerade wegen dieser Unfehlbarkeit von der katholischen Kirche abfallen läßt; es ist dieß übrigens nur ein kleiner Fehler gegen die Logik in dem ganzen unlogischen Buch, und ohne alles Darangeben der Logik kann man nicht wohl zu der hohen Stellung Spiridions gelangen, „der mit Ekel sich abwendet von Allem, und sein künftighin einsames Haupt gegen Himmel gerichtet hat", um zu bedenken, „wie es in eines gesunden Menschen Verstand eingehen kann, daß man Nichts aus Etwas und Etwas aus Nichts mache"?

Interessanter noch ist der rückschreitende Bildungsgang des frommen Pater Alexis. Auch für ihn „ist der Glaube vor der Vernunft geflohen, wie der Gehorsam vor dem Stolze flieht". Aber wie ist er zur Vernunft gekommen? — Er hat sich in eine verbotene Bibliothek eingeschlossen, er hat dort die Werke aller Häretiker durchforscht, natürlich um die Wahrheit mit dem Irrthum zu vergleichen, aber der Grund seines Studiums war der Stolz, und höhnend las er über der Thür jener Bibliothek das tiefe Wort des Dante:

„Per me si va nell' eterno dolore."

Ohne genügend in der Wahrheit unterrichtet zu sein, hielt er sich für scharfsinnig genug, den Fallstricken der Lüge auszuweichen und gefahrlos auf den Schwingen eines Genies über die Abgründe und Moräste hinwegzukommen. Sein Elend beginnt denn auch bald, erst langsam, unmerklich; das Gebet wird ihm zur Last, sein Herz bleibt leer und kalt; das Christenthum wirft er über Bord, behält aber aus Menschenfurcht die Kutte; da er sich langweilt, studirt er Naturwissenschaft und gelangt so glücklich zum Atheismus, „diesem Höhepunkt seiner philosophischen Kraft". Nach einer Krankheit versucht er dann die Poesie, die Naturbetrachtung und Musik, damit, wie der Verstand in der eigenen Philosophie, so auch das Herz in der Kunst seine Gottheit finde. — So abgeschmackt fadenscheinig der ganze Gedankengang in einer Analyse sich ausnimmt, so entsetzlich lebenstreu ist er in der Wirklichkeit der Schilderung. Wie Viele könnten ihre Geschichte nicht mit des unglücklichen Alexis Worten erzählen, und wenn G. Sand überhaupt in der Darstellung dieser Persönlichkeit so psychologisch wahr ist, so kommt es wohl einzig daher, daß sie ihre eigene Herzenslegende niederschreibt. Oder hatte ihr vielleicht Alexis-Lamennais die dunkeln Pfade erzählt, auf denen er durch dasselbe Thor der verbotenen Bücher in die Schmerzensstadt des Zweifels, des Abfalls und der Rebellion eingetreten war? G. Sand ist mithin wieder gegen ihren Willen ein Apologet der Wahrheit und dießmal sogar der Nützlichkeit des geschmähten Index geworden.

Als G. Sand Spiridion schrieb, war in ihrem Privatleben ein bedeutender Wendepunkt eingetreten. Als sie das letzte Mal von Nohant nach Paris gekommen war, reifte in ihr der Plan, nach Bourges zu Freund Everard zu ziehen, und sie verweilte auch wirklich eine Zeit lang in jener Stadt. Aber die Liebe zu ihren Kindern veranlaßte sie, bald wieder nach Paris zu gehen, wo sie einen Brief ihres Halbbruders Hippolyt erhielt, welcher ihr eine Auseinandersetzung mit Herrn Dudevant in Aussicht stellte. Der Vorschlag kam nicht zur Ausführung und diente nur dazu, den bestehenden Riß tiefer und unheilbarer zu machen. Nach einigen ärgerlichen Auftritten im Herbste des Jahres 1835 eilte dann G. Sand zu Rollinat und mit diesem zu Everard, der gerade seine Gefängnißstrafe abbüßte, um über die Schritte zu einer gerichtlichen Ehescheidung zu berathen. Der Proceß wurde eingeleitet, und die Schriftstellerin, welche seines Ausganges nicht sicher war, hatte sich für den schlimmsten Fall tausend Francs von ihren Freunden geliehen, um mit ihren Kindern nach Amerika zu ziehen. Was in den Verhand-

lungen allerlei Erbauliches über die beiden Gatten zu Tage gefördert wurde, gehört einzig in die Protokolle der menschlichen Gerechtigkeit und in das Schuldbuch des ewigen Richters. Es war jedenfalls übergenug, um die Scheidung zu verhängen. Der Mutter wurden die Kinder zugesprochen, und als eine zweimalige Appellation des Gatten erfolglos geblieben war, blieb G. Sand auch in dem ruhigen Besitze von Nohant. Einmal freilich noch versuchte Herr Dudevant die Kinder zu entführen, aber als ihm 50,000 Francs ausbezahlt wurden, ließ er das Bergschloß und seine Bewohner so vollständig in Ruhe, daß künftighin von ihm keinerlei Erwähnung weder im Leben noch in den Büchern der geschiedenen Frau zu geschehen brauchte. Diese konnte nun mit ihrer Person, ihrer Zeit und ihrer Feder walten, wie es ihr eben beliebte.

(Schluß folgt.)

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Tomus II.: Theologiae specialis pars prior complectens disputationes tres. Edidit *H. Hurter* S. J. Innsbruck, Wagner, 1877. 8⁰. 450 S. Preis: *M.* 6.80.

Noch ist kein halbes Jahr verflossen, seit der erste Band der trefflichen Dogmatik P. Hurters in diesen Blättern besprochen wurde[1], und bereits können wir den zweiten Band dieses Werkes der katholischen Gelehrtenwelt empfehlen. Eine katholische Dogmatik! Obendrein vollständig in scholastischem Geiste! Und dazu in lateinischer Sprache! Das ist der „modernen Wissenschaft" freilich ein arger Anachronismus! In der That, es ist kaum ein schrofferer Gegensatz denkbar, als zwischen jener Wissenschaft, welche das Dasein Gottes als eine längst abgethane Sache betrachtet, welche nichts kennt, als die Welt, und in der Welt wiederum nichts als die Materie; und zwischen einer katholischen Dogmatik und den hier behandelten Lehren: von Gott, dem dreieinigen, von Gott, dem Schöpfer, von Gott, dem menschgewordenen!

Gleich im ersten dieser drei Tractate, in der Lehre von Gott, dem Einen in der Natur und dem dreifachen in den Personen, erfreut die ungemein klare, bündige und faßliche Behandlung dieses erhabensten und schwierigsten Theiles der ganzen Theologie. Wir erwähnen in dieser Beziehung die Erörterungen von der Seinsverschiedenheit zwischen Gott und den Geschöpfen (S. 28), von den vier Arten des Begriffes Ewigkeit (S. 37), von dem Erkennen des bedingt Zukünftigen (S. 44, 45), von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Unveränderlichkeit Gottes (S. 55) und von dem Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und dem Sohne (S. 116). Ein interessantes Schlaglicht auf die moderne atheistische Wissenschaft werfen die Wahrheiten: „Die menschliche Vernunft kann mit solcher Leichtigkeit zur Erkenntniß Gottes gelangen, daß eine unüberwindliche Unkenntniß des Daseins Gottes sich nicht annehmen läßt; . . . man kann zugeben, daß vermöge der Verderbtheit und Verkehrtheit des Herzens praktische Atheisten vorkommen, keineswegs aber läßt sich annehmen, daß es theoretische Atheisten geben kann, deren Atheismus auf wirklicher Überzeugung beruhte" (S. 5, 6).

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 345.

Die theoretisch so schwierige und praktisch so wichtige Frage von der Gnadenwahl kommt in diesem Tractate zur Sprache. In Betreff der Kinder, welche ohne Taufe sterben, folgt der Verfasser jener Ansicht, daß Gott ihr Heil unter der doppelten Bedingung wollte, daß die Menschen, also namentlich die Eltern, ihre Schuldigkeit thun, und daß auch keine physischen Hindernisse dazwischen treten; der Verfasser verwirft somit jene Meinung, welche die Schuld ausschließlich den Menschen beimißt, sei es, daß größere Nachlässigkeit vorlag, sei es, daß eifrigeres Gebet das Unglück hätte abwenden können. In Betreff der Erwachsenen entscheidet sich der Verfasser zu unserer Freude mit Molina und Lessius gegen Suarez für die praedestinatio post praevisa merita, nach welcher die bedingte Vorherbestimmung für den Himmel, welche sich auf Alle erstreckt, zur unbedingten wird durch die Rücksichtnahme auf das moralische Verhalten des Menschen, und nicht unabhängig von diesem.

Der zweite Tractat, von Gott dem Schöpfer, bringt zunächst das Allgemeinere über die Schöpfung, dann die Schöpfung des Menschen mit dem Sündenfall, und endlich die Lehre von den Engeln, den guten sowohl wie den gefallenen, bei welchem Anlaß auch der Spiritismus besprochen wird (S. 278). Beim Sechstagewerk werden uns die verschiedenen Lösungen der scheinbaren Widersprüche zwischen Natur und Offenbarung vorgeführt (S. 172—179), und bei der Abhandlung vom Menschen erhält die Darwin'sche Descendenzlehre, auch mit Anführung der Quellen, welche dieselbe vom rein naturwissenschaftlichen und namentlich vom geologischen Standpunkte aus widerlegen, ihre verdiente Abfertigung (S. 180, 181). Treffend zeigt der Verfasser die Tendenz der modernen Wissenschaft, à tout prix der Offenbarung zu widersprechen, indem dieselbe früher die Verschiedenheit der Menschenrassen so stark betonte, daß sie die Abstammung von Einem Paare für unmöglich erklärte, und indem sie jetzt in's andere Extrem fällt und Thiere und Menschen für Blutsverwandte erklärt; weßhalb? Weil man erstens glaubt, die Bibel hierdurch zu widerlegen; weil man zweitens im Interesse des Materialismus das Bestehen einer geistigen, von der Materie wesentlich verschiedenen Ordnung beseitigen möchte, und vor Allem, weil man drittens sich einbildet, durch den Darwinismus den zwingendsten und deßhalb unbequemsten Beweis für das Dasein unseres Schöpfers und Herrn zu entkräften, jenen Beweis, um deßwillen die heilige Schrift den Menschen unentschuldbar nennt, wenn er nicht zur Erkenntniß seines Gottes gelangt[1].

---

[1] Diese Behauptung, daß die moderne Wissenschaft den Darwinismus deßhalb zu ihrem Schooßkinde erkor, weil sie damit den schlagendsten Beweis für das Dasein Gottes zu beseitigen hoffte, steht nicht in der Luft; wir können sie mit Thatsachen belegen. „Das Ausland", eine Zeitschrift, welche in der deutschen Gelehrtenwelt ziemlich verbreitet ist und einiges Ansehen genießt, kündigt in ihrer Nummer vom 26. Februar 1877 eine neue Zeitschrift, den „Kosmos", an, welcher es sich zur Aufgabe setzt, die Gottlosigkeit populär zu machen, indem er derselben den Namen einer monistischen, d. h. nur an das Dasein der Welt glaubenden Weltanschauung, gibt, und in dieser Weise der dualistischen, welche außer der Welt auch noch einen

Wenn P. Hurter den Gang der modernen Wissenschaft stets im Auge behält — ein Punkt, welcher seiner Dogmatik, namentlich für den Schul-

---

Weltschöpfer annimmt, entgegensetzt. Doch hören wir die Worte, mit denen Fr. von Hellwald, der Redacteur des „Ausland", den „Kosmos" bei seinen Lesern einführt. Wir bemerken, daß die gesperrten Worte im Original gesperrt sind.

„Selten haben wir ein lebhafteres Vergnügen, ja eine größere und aufrichtigere Freude empfunden, als in dem Augenblicke, wo wir das Programm einer neuen populär-wissenschaftlichen Zeitschrift erhielten, deren erstes Monatsheft in wenigen Tagen erscheinen wird. Endlich, endlich! durften wir ausrufen, denn das genannte Organ stellt sich offen und ehrlich die Vertheidigung und Ausbildung der Darwin'schen Lehre, sowie in logischer Folge die Vertretung einer monistischen Weltanschauung zur Aufgabe. Eine solche Zeitschrift, nach welcher sich längst alle Anhänger des wissenschaftlichen Fortschrittes (?) tief gesehnt, hat bis zur Stunde gefehlt, nicht bloß in Deutschland, sondern in ganz Europa, und entspricht wie gar keine andere den Anforderungen unseres Zeitalters, ja ihr Erscheinen möchten wir sogar eine dringende Nothwendigkeit nennen in dem Kampfe, welchen die neue Lehre auszufechten hat. Zwei mächtige Parteien sind es bekanntlich, die heute heftiger wie jemals einander sich bekämpfend gegenüberstehen. Die eine hält in starrster Weise fest an den Überlieferungen des Mythos" (und des gesunden Menschenverstandes), „wie er in geheiligten Schriften der Völker, durch uralte Sagen aus der Kindheitsperiode der Menschheit befestigt, niedergelegt wurde. Die Denkweise dieser Partei ist die mystische. Die Schöpfung schaut sie an wie ein Gefäß, das von heiliger Hand gearbeitet ward, der Bildner dieses Gefäßes aber ist die Urkraft, welche sie allwaltend und göttlich nennt. Diese Urkraft aber stellt sie als eine Gotteskraft dem passiven Gefäße der Schöpfung klustartig und dualistisch getrennt gegenüber. So wird diese Kraft zu einer außerweltlichen ... Indem die neue Zeitschrift in diesem mächtigen Kampfe Partei ergreift, wendet sie sich ... ab von jenem Dualismus der mystischen Denkweise. Jene Urkraft, die das All durchwebt und beherrscht, sucht sie nicht außerhalb, sondern innerhalb des Universums selbst." Die Wissenschaften sind „gezwungen, zu einer allgemeinen einheitlich-causalen Welt- und Lebensanschauung hinzustreben" (freilich, aber zur theistischen, nicht zur materialistischen), „die wir Monismus nennen", die man aber bisher nur Atheismus, zu deutsch Gottlosigkeit genannt hat! Das „Ausland" rühmt sich, den gleichen Standpunkt schon seit Jahren verfochten zu haben, und schließt mit den Worten: „In diesem Kampfe gegen die Hydra der wissenschaftlichen Reaction wollen wir unsererseits den ‚Kosmos' mit der Phalanx seiner Koryphäen als willkommenen Bundesgenossen begrüßen."

Wenn der Atheismus es sich zur Aufgabe macht, vermittelst des Darwinismus die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift oder die Geistigkeit der Seele bei Seite zu schaffen, so sehen wir hierin, bei aller wissenschaftlichen Haltlosigkeit der Sache, noch einen gewissen vernünftigen Sinn. Wenn derselbe aber die mißliebige „dualistische Weltanschauung" dadurch zu beseitigen wähnt, daß er den Menschen vom Thier, das Thier von der Pflanze abstammen läßt, so scheint uns, ein collegium logicum wäre bei den Herren nicht übel am Platze. Gesetzt, man wäre im Darwin'schen Stammbaum glücklich bis zu den Algen und Moosen gelangt, man spränge gar vermittelst des verunglückten Bathybiusschleims aus dem Bereiche der organischen Wesen hinüber in das anorganische Mineralreich: was wäre für die „monistische Weltanschauung"

gebrauch, den Vorzug vor ähnlichen Werken älteren Datums einräumt —, so bilden doch selbstverständlich die bekannten Fragen der alten scholastischen Theologie den hauptsächlichsten Bestandtheil seines Buches. Zu diesen Fragen rechnen wir die Erörterung über das Wesen der Erbsünde (S. 245 bis 254). Der Verfasser widerlegt hier zunächst die Irrthümer Luthers, Zwingli's, Bajus' und Hermes', und schreitet dann zur Besprechung jenes Punktes, welcher unter den katholischen Theologen eine offene Frage bildet, zu der Frage nämlich, in welchem Sinne die Beraubung der heiligmachenden Gnade zum Wesen der Erbsünde gehört. Für ausgemacht halten wir mit dem Verfasser (S. 250) zunächst, daß die Erbsünde in der Sünde Adams besteht, welche, moralisch genommen, in gewisser Hinsicht auch unsere Sünde war, indem Adam, um mit dem hl. Thomas zu reden, als princeps collegii, als Haupt des ganzen Menschengeschlechtes, dastand, und durch seinen Gehorsam oder Ungehorsam das ganze Geschlecht auf dem Gebiete der Moral vertreten konnte, ähnlich wie auf dem Gebiete des Rechts noch gegenwärtig das Haupt eines Gemeinwesens im Namen aller Mitglieder zu handeln berufen ist. Allerdings hat eine solche Vertretung auf dem Gebiete der Moral auf den ersten Blick etwas Befremdendes; allein wir dürfen nicht übersehen, einerseits, daß die Erbsünde zu den Mysterien des Christenthums gehört, andererseits, daß die Strafe der Erbsünde nach der Ansicht bewährter Theologen keine weitergehende ist, als die Vorenthaltung nicht geschuldeter Gnaden. Für ausgemacht halten wir ferner, daß auch die Beraubung der heiligmachenden Gnade nicht bloß eine Folge, eine Strafe der Erbsünde ausmacht, sondern irgendwie auch zum Wesen der Erbsünde gehört. Aber in welcher Weise? Etwa dadurch, daß die heiligmachende Gnade nach dem Plane Gottes im Menschen wohnen sollte, aber solange derselbe im Stande der Sünde verharrt, nicht in ihm wohnt? Hier müssen wir unterscheiden! Das bloße Nichtvorhandensein einer Sache, auch wenn sie nach dem Plane Gottes vorhanden sein sollte, ist keine Sünde; denn sonst wäre das Fehlen eines Körpergliedes Sünde, was es augenscheinlich nicht ist, selbst dann nicht, wenn es durch sündhafte Verstümmelung herbeigeführt wurde; denn nur jener Act der Verstümmelung war alsdann eine Sünde, aber das Körperglied bleibt gegen die ursprüngliche Absicht Gottes fehlend, auch wenn die Sünde der Verstümmelung längst durch Reue getilgt war. Dagegen läßt sich das Fehlen der heiligmachenden Gnade in dem negativen Sinne allerdings als Bestandtheil der Erbsünde auffassen, daß Gott in der gegenwärtigen Ordnung die Erbsünde nur vermittelst der Wiedereingießung der heiligmachenden Gnade verzeiht; der Umstand also, daß dieselbe nicht wiederhergestellt wurde, ist gleichbedeutend mit der nicht geschehenen Verzeihung, also mit dem Fortbestehen

---

gewonnen? Würden wir nicht beim chaldäischen Urschlamm so gut wie bei Adam und Eva die Frage wiederholen: wer hat ihn geschaffen? Oder habe ich etwa bewiesen, daß Darwin keinen Urgroßvater hatte, wenn ich mit Aufwand eines großen wissenschaftlichen Apparates den Nachweis liefere, daß er sich eines Vaters und eines Großvaters erfreut?

der Erbsünde. Dieß ist die zweite vom Verfasser vorgetragene Erklärungsweise, über welche er das Urtheil fällt: „obgleich nach dieser Ansicht Mehreres sich leichter erklärt, so scheint sie doch nicht so leicht mit der Rede- und Auffassungsweise des Trienter Concils sich vereinigen zu lassen", als die erstere Erklärungsweise, welche das Fehlen der heiligmachenden Gnade deßhalb zum Wesen der Erbsünde rechnet, weil dasselbe die Seele Gott verhaßt macht. Doch die Sache ist, wie erwähnt, eine offene Frage, und als solche stellt sie der Verfasser hin.

Der dritte Tractat, von der Menschwerdung Gottes, läßt einen schätzenswerthen Vorzug unseres Werkes, nämlich die Rücksicht auf die ascetische Verwerthung des Dogmas, besonders hervortreten. Über den Kämpfen, welchen der Glaube gegenwärtig nach allen Seiten hin ausgesetzt ist, können wir nur allzu leicht den inneren Ausbau der Kirche, die Selbstvervollkommnung der Gläubigen vergessen; und doch ruht in dieser, und nicht in der äußeren Machtstellung, der letzte Zweck des ganzen Kirchenthums; in der Ascese liegt der ganze Schwerpunkt der Theologie; der Ascese zu dienen, ist die höchste Aufgabe des Dogmas. Leider hat man zur Zeit der sogen. Aufklärung sich vielfach mit einer Ascese begnügt, der es an einer rationellen wissenschaftlichen Begründung, am dogmatischen Fundament gebrach, und die auf eine krankhafte, gehaltlose Sentimentalität hinauslief. In Wahrheit ist die Ascese ohne dogmatische Grundlage ein Unding, und je mehr der angehende Theologe sich in das Dogma vertieft, um so mehr wird er später im Stande sein, auf der Kanzel und im Beichtstuhl mit Erfolg zu wirken und dem Katholicismus dort inneres Leben einzuhauchen, wo derselbe in Folge der Staatsknebelung verknöchert war. Gerade weil die vorliegende Dogmatik als Handbuch für Vorlesungen zu dienen bestimmt ist, erkennen wir es als einen besondern Vorzug derselben, daß sie derartige Materien recht hervorhebt, welche für die ascetische Verwerthung sich in hervorstechender Weise eignen; wir nennen in dieser Beziehung den Rathschluß der Menschwerdung (S. 285 ff.), die Andacht zum Herzen Jesu (S. 368), die Würde der Mutter Gottes (S. 373 ff.) und das Priesterthum Christi (S. 422 ff.). Rühmend möchten wir auch erwähnen, daß zahlreiche Stellen der heiligen Schrift und der Väter nicht bloß citirt, sondern abgedruckt sind. Denn während die ausführlichere Entwicklung und rationelle Begründung dem mündlichen Vortrage überlassen werden kann, ist es für den Zuhörer Bedürfniß, den Wortlaut der Texte vor sich zu haben; findet er dieselben im Handbuche, so ist die geisttödtende Arbeit des Dictirens oder Abschreibens erspart.

Zum Schluß noch ein Wort über die Anwendung der lateinischen Sprache. Soll die Kirche in ihrer Wissenschaft wahrhaft einheitlich dastehen, sollen die theologischen Erzeugnisse Einer Nation das Gemeingut Aller bilden, soll die katholische Wissenschaft der vergangenen achtzehn Jahrhunderte einheitlich mit der Theologie unserer Tage verknüpft werden, soll endlich auf den allgemeinen Concilien die Mannigfaltigkeit der Sprachen nicht lähmend auf die Verhandlungen einwirken, so ist es von höchster Bedeutung, daß die theologische Ausbildung in lateinischer Sprache erfolgt. Die Sekten, welche kaum über die

Grenzen Einer Nationalität hinausreichen, mögen die Sprache dieser Nation zu ihrer Fachsprache erwählen: für die Menge von Nationen, in denen die katholische Kirche ihre Zweige zählt, ist eine universellere Sprache erforderlich. Hat man es doch neuerdings selbst in der Astronomie und der vergleichenden Sprachwissenschaft schmerzlich empfunden, daß nicht mehr, wie früher, eine allgemeine Gelehrtensprache die Gemeinsamkeit der Arbeiten fördert! In der Theologie sollten wir jedenfalls, den beschränkt nationalen Standpunkt, welchen uns der Protestantismus aufdrängte, verlassend, zur Sprache der katholischen Vorzeit zurückkehren.

Fassen wir unser Urtheil über das Buch P. Hurter's in wenigen Worten zusammen. Die Gediegenheit der Lehre, welche, frei von subjectiven Liebhabereien, den bewährtesten Autoritäten sich anschließt, die gedrungene Klarheit der Darstellung, die umfassende Berücksichtigung der verschiedensten Fragen, die reichliche Benutzung, sowohl der Concilien, der Kirchenväter und der älteren Schriftsteller, sowie auch der neueren Literatur, machen das Werk entschieden zu einem vortrefflichen und zweckmäßigen Handbuch der Theologie. Würden wir theologische Vorlesungen zu halten und frei die Wahl des Lehrbuches zu treffen haben, unbedingt würden wir uns für das vorliegende Werk entscheiden.

L. v. Hammerstein S. J.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten, als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benützung für Prediger. Von **Dr. Johann Nepomuk Brischar.** Schaffhausen, Hurter, 1867—71. 5 Bände. 8⁰.

Während verschiedene Nationen längst mit großartigen Sammelwerken ihrer älteren Prediger hervorgetreten sind und auch die Protestanten Deutschlands nicht ermangelt haben, wiederholt Ausgaben der Predigten ihrer Väter und Lehrer des Abfalles zu veranstalten, geschah katholischerseits in Deutschland so gut wie nichts, bis vor mehreren Jahren Dr. Brischar mit dem vorstehend verzeichneten Werke den ehrwürdigen Vorkämpfern unseres heiligen Glaubens den verdienten Tribut der Ehre und Dankbarkeit abzustatten begann. Indessen ist dieses nicht die einzige Bedeutung der vorliegenden Predigtsammlung; vielmehr verspricht eine aufmerksame Lectüre und fleißige Benützung derselben die lohnendsten Früchte. Und zwar werden diese, wie auch der Titel schon andeutet, doppelter Art sein. Sowohl der Natur der Sache, als auch den persönlichen Verhältnissen des Herausgebers entsprechend, wird nämlich die Aufgabe des Werkes als eine literarhistorische und zu gleicher Zeit als eine praktisch-homiletische bezeichnet.

Gestaltet sich schon eine derartige Sammlung von Geistesproducten eines bestimmten Literaturzweiges naturgemäß zu einer Art Geschichte dieses Faches, so können wir die ausdrückliche Hervorhebung dieser Beziehung um so mehr mit besonderem Danke entgegennehmen, als es nicht jedem Leser sofort in die Augen springen dürfte, daß auch in literarhistorischer Beziehung eine reiche

Belehrung aus dem Werke zu schöpfen ist. Außerdem scheint auch eben der Zeitpunkt, in welchem das Werk erscheint, einen Hinweis auf das historische Element noch besonders zu empfehlen. Man könnte fast sagen, die sogen. Reformationsperiode gehe sichtlich ihrem Abschlusse entgegen. Nun ladet aber eine dem Ende zuneigende Entwicklungsperiode von selbst dazu ein, den Proceß vom Anfang bis zum Schlusse durch alle Stadien aufmerksamen Blickes zu verfolgen, gleichsam den Gang des Allerhöchsten durch die Geschichte zu studiren. Hier in diesen apostolischen Männern begrüßen wir aber die Rüstzeuge der Vorsehung, welche dieselben dem Andrange der feindlichen Wogen wie eben so viele undurchdringliche Bollwerke entgegenstellte. In langen Reihen werden die tapfern Helden und Vorkämpfer der Kirche, welche mit dem Schwerte ihres Wortes und ihres apostolischen Eifers Häresie und Laster besiegten, an unsern Augen vorübergeführt. Und obwohl sich eine Menge der ungünstigsten Umstände vereinigte, um eine erfreuliche Blüthe sämmtlicher Literaturzweige schon im Keime zu ersticken, stoßen wir in diesem Werke doch auf zahlreiche Geisteserzeugnisse von überraschender Klarheit und Tiefe des Gedankens, Wärme des Gemüthes, von harmonischer Abrundung und Fülle des Ausdrucks. Es ließe sich selbst für literarhistorische Mustersammlungen eine große Anzahl passender Stücke auswählen. Wer das kirchliche Leben jener Zeiten nur in etwa kennt, wird sich darüber nicht im Geringsten wundern. Denn, um mit dem geehrten Verfasser zu reden (Vorrede zum 1. Band, S. VII), „die lange Vorbereitung auf den Predigerberuf, die gründliche classische Bildung, besonders bei den Jesuiten und Benedictinern, das eifrige Studium der alten Classiker und der Kirchenväter erhielt den Geist frisch und bewahrte vor Rohheit und Geschmacklosigkeit. Die Prediger waren von der Wichtigkeit ihres Amtes tief durchdrungen und oft nicht bloß tüchtige Theologen, sondern auch echte Geistesmänner, welche ihre ganze Lebenskraft, all' ihr Meditiren, Studiren, ihre Lebenserfahrungen u. s. w. auf ihren Beruf hinwandten, und nicht selten erst am Abend ihres Lebens, als ihre physische Kraft erschöpft war, sich mit der Herausgabe ihrer Predigten beschäftigten, wenn sie nicht darüber von dem Tode überrascht wurden. Viele Prediger zeichnen sich aus durch gründliche Kenntniß und fruchtbare Anwendung der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter, durch treffenden Gebrauch der Sprüchwörter, Veranschaulichung des Gegenstandes durch Beispiele aus der Profan-, Kirchen- und Heiligengeschichte, durch eine sinnige Naturbetrachtung, durch Beibringung von schönen Vergleichungen, Symbolen und Allegorien, für welche freilich unsere Zeit Sinn und Interesse fast verloren hat, während sie früher eine wichtige Stelle einnahmen."

Für alle diese Aufstellungen lassen sich in jedem Bande eine Menge der schönsten Belege und Beispiele auffinden. Das ganze Sammelwerk, soweit es bis jetzt erschienen ist, bringt auf beinahe 5000 Seiten ungefähr 557 Predigten oder theologisch-ascetische Abhandlungen von 79 verschiedenen Autoren. Mehrere derselben machen uns gelegentlich in treuherziger, anschaulicher Weise mit den Grundsätzen bekannt, nach welchen sie das Wort Gottes den Gläubigen verkündigten. So der Weltpriester Georg Witzel († 1573, I. S.

34 ff.), der Benedictiner Wolfgang Sebelius (I. 190), Jakob Feucht, Weihbischof zu Bamberg (I. 548), dann die Jesuiten Georg Scherer (II. 3—11), Wolfgang Rauscher (III. 162), Balthasar Knellinger (III. 672) u. A.

Die Auswahl der einzelnen Predigten anlangend, finden sich alle Gattungen der geistlichen Beredsamkeit vertreten, und allen Bedürfnissen, sowohl der Belehrung und Erbauung, als auch des Wechsels der kirchlichen Festcyclen, ist gebührende Rechnung getragen. Der erste Band (XIV u. 914 S.) enthält sämmtliche Prediger des 16. Jahrhunderts mit Ausnahme der wenigen Jesuiten, die zum ersten Bande der Jesuitenprediger gezogen wurden. Es treten der Reihe nach 21 jener geistlichen Streiter auf, welche den ersten Andrang der Reformation auszuhalten hatten.

Die vier folgenden Bände enthalten als ein in sich abgeschlossenes Ganzes nur Jesuitenprediger; es sind deren im Ganzen 58, von denen die Meisten in das 17. und 18. Jahrhundert fallen. Merkwürdig sind im dritten Bande einige Predigten von mehr politischer Natur; so zwei Türkenpredigten des P. Wolfgang Rauscher aus Anlaß der Belagerung Wiens im Jahre 1683, dann die Dankpredigt des P. Konrad Purselt für den Frieden von Ryswik 1697. Mit Recht äußert darüber der Herausgeber: „Es erweckt ein wohlthuendes Gefühl, diese Ordensmänner in so patriotischer Weise sich aussprechen zu hören.“ Die 17 Prediger des letzten der bisher erschienenen Bände führen uns bis zu jenen politischen Stürmen, denen schließlich der Orden erlag. Leider scheint dieses Werk selbst fast von einem ähnlichen Schicksal betroffen worden zu sein. Denn nach den Wirren des deutsch-französischen Krieges von 1870—71 vermochte die Verlagshandlung den Druck nicht weiter fortzusetzen. Möchte dieses beabsichtigte „Ehrendenkmal“ der katholischen Kirche Deutschlands bald zu einem glücklichen Abschlusse gelangen und recht Vieles zur Wiederbelebung der katholischen Kanzelberedsamkeit beitragen. C. B.

Miscellen.

Belletristisches. II. Preisgekrönte Gedichte. Es ist bereits so landläufig und gewöhnlich geworden, nur von Sachen zu reden oder zu schreiben, die „brennend“, „zeitgemäß“ sind, daß es unzweifelhaft den Reiz der Neuheit und des Pikanten gewinnt, wenn zur Abwechslung auch einmal ganz Unzeitgemäßes zur Sprache gebracht wird. Und da fiel uns jüngst durch Zufall ein Stoff unter die Hände, der in dieser Beziehung das Menschenmögliche leisten kann. Wir fanden nämlich bei einem Freunde eine ganze Sammlung dünner Heftchen, fast alle um ein Jahr an Alter von einander unterschieden. Ihr Inhalt besteht in lauter langen Gedichten und noch dazu, wie das jedesmalige

Titelblatt besagt, in preisgekrönter Poesie, der langweiligsten Art von allen Arten der Poesie. Aber, was das Schlimmste ist, diese Gedichte sind in hellem Latein geschrieben und zwar von einem anerkannten ultramontanen Schweizer, der das unglaubliche Glück hatte, in sieben Jahren fünfmal vor den gestrengen Professoren der Alma mater in Amsterdam Gnade zu finden und als Preis die goldene Medaille der Stiftung Hoeufft davonzutragen! Nachgerade wurde die ganze Sache vor lauter Absonderlichkeiten so anziehend, daß wir aus reiner Neugierde an das Studium dieser Hefte gehen mußten.

Als wir damit fertig waren, fiel uns der gelehrte Martianus Capella ein mit seinem lustigen Buche von der freudenreichen Hochzeit der wohlehrbaren Jungfrau Philologia mit dem Herrn Mercurius[1]. Dieser ideale Roman scheint sich wirklich bei unserem handeltreibenden Nachbarvolke und in dem reichen Amsterdam bis in die neueste Zeit fortgespielt zu haben, da in der That die vorliegenden preisgekrönten Gedichte den unumstößlichsten Beweis des besten Einverständnisses, wie des gesegnetsten Bundes zwischen Philologia mit Mercurius an den Ufern der Amstel zu liefern im Stande sind. Als dort vor einigen Jahrzehnten der reiche Jak. Heinrich Hoeufft starb, hinterließ er in seinem Testamente eine bedeutende Summe Geldes, welche die Kosten eines alljährlichen Wettstreites in lateinischer Poesie bestreiten sollte. Keinerlei Bewerber war ausgeschlossen, sogar die Wahl und Form der Dichtung blieb freigestellt, der innere Werth des Gebotenen sollte allein entscheiden. Aber lange Jahre hindurch wollte sich das bekannte „honos alit artes" nicht bestätigen; die Preisrichter selbst klagen im Jahre 1876, daß von 1845—1868 nur wenige Gedichte gekrönt werden konnten und, mit Ausnahme eines einzigen, keines der eingereichten Stücke sich durch Inhalt und Form ausgezeichnet habe. „Aber seit im Jahre 1870 die prächtige ‚Urania' gekrönt wurde, erschien beinahe in jedem neuen Jahr eine Dichtung, welche die Untersuchung der schärfsten Kritik aushalten kann. Die Satiren ‚Ad juvenem' und ‚Ad procum', die ‚Musa' und vor Allem die ‚Gaudia domestica' sind Elegien, welche wir ohne das mindeste Bedenken neben die besten lateinischen Poesien des 17. und 18. Jahrhunderts stellen."[2]

Nun waren aber die genannten Gedichte alle die Arbeit eines und desselben Mannes, und dieser Umstand machte mit Recht den Preisrichtern auf die Dauer einige Verlegenheit, besonders da dieser Gekrönte ein Fremder war. Nichtsdestoweniger wußten die Kritiker in ihrem feinen Geschmacke und unbestechlichen Gerechtigkeitssinne das unbestreitbare Verdienst jedes neue Mal wieder richtig zu würdigen und dem inneren Werthe den Preis zuzuerkennen.

Die Werke, welche sich eines so unzweideutigen Erfolges zu freuen haben, verdienen es wohl, daß man einen Augenblick bei ihnen anhalte und die Aufmerksamkeit aller Freunde lateinischer Muse, die hoffentlich noch nicht ausgestorben sind in unserem philologischen Vaterlande, auf sie lenke.

---

[1] De Nuptiis Philologiae et Mercurii.

[2] Bericht over de Wedstryd in latijnsche Poëzie. Amsterdam, van der Post, 1876. S. 1.

Über den Dichter selbst wissen wir nichts weiter anzugeben, als seinen Namen Peter Esseiva und den Ort seines Aufenthaltes Freiburg in der Schweiz.

Bei Besprechung der einzelnen Werke, die, so viel uns bekannt, nur in der officiellen akademischen Ausgabe erschienen sind, müssen wir uns natürlich auf kurze Andeutungen beschränken, welche ein mehr reales als formales Interesse erwecken.

So liegt gleich in dem ersten, „Urania" betitelten Gedicht (1870) der Hauptnachdruck auf der wahrhaft vollendeten Abrundung der Sprache, die feiner und durchsichtiger kaum bei irgend einem neulateinischen Dichter zu finden sein dürfte. Eine moderne Sternwarte mit ihren verschiedenen Instrumenten und deren Gebrauch in virgilianischem Stile zu beschreiben, war in der That keine kleine Aufgabe, doch wer daran zweifelte, ob der Dichter sie glücklich gelöst habe, den könnte man kühn auf die (S. 12) gebotene Schilderung des von P. Secchi erfundenen Meteorographen verweisen, welche Ovid nicht eleganter und lateinischer hätte geben können. Ein herrliches Beispiel sprachlicher Geschicklichkeit bildet gleich der Eingang des Gedichtes, der uns die Verwunderung eines Kindes malt, welchem der Vater die innere Wunderwelt einer Taschenuhr zu erklären versucht; „der Knabe aber steht da, aufrecht mit angehaltenem Athem und staunt, kaum vermag sein Händchen von der verbotenen Berührung zu lassen". Dieser letzte feine Zug verräth uns den Dichter in seinem eigensten Wesen als aufmerksamen Beobachter des Kleinen und humoristischen Darsteller des gewöhnlichen Lebens. Die Liebe zum Gemüthvollen hindert ihn freilich nicht, als Satiriker keck und scharf die Geißel über mancherlei Gebrechen zu schwingen oder auch bisweilen mit unbestreitbarem Glück in die epische Posaune zu stoßen; aber nach Lesung aller vorliegenden Stücke bleibt in Summa ein liebenswürdiger Humor und ein heimisches Behagen im christlich geordneten Stillleben als allgemeiner Eindruck in der Seele zurück. Man wird über dem Lesen unvermerkt des Dichters Freund und gibt sich ihm ungetheilt und sorglos hin, denn bald genug hat man aus diesen anscheinend so kalten lateinischen Versen herausgefühlt, daß ein Leben in ihnen fluthet warm und wahr, voll tiefer Innigkeit des Gemüthes und biderber Ehrlichkeit des Sinnes.

Im folgenden Jahre (1871) reichte der Dichter seine Arbeit zur Preisbewerbung nicht ein, weil er wohl mit Recht befürchtete, daß der zu ausschließlich confessionell gewählte Stoff bei den andersgläubigen Preisrichtern einiges Bedenken erregen würde. Er zog es daher vor, das Gedicht selbstständig herauszugeben und dem heiligen Vater zu widmen, der, wie in der Einleitung bemerkt wird, mit huldvoller Theilnahme den früheren poetischen Arbeiten[1] des Dichters gefolgt war.

„Te nostrae, quamvis tenui, Pie maxime, Musae
Subrisisse ferunt."

---

[1] Aus dieser Andeutung scheint hervorzugehen, daß Herr Esseiva sich auch mit anderen als den uns vorliegenden Dichtungen beschäftigt hat.

Das Gedicht selbst enthält ein kräftig entworfenes Geschichtsbild Roms in Form einer Prophezeiung, welche der cumäischen Sibylle in den Mund gelegt wird. Aber gerade durch diesen vorwiegend prophetischen Ton verliert das Stück viel von seinem künstlerischen Werthe, indem die letzten Ereignisse nothwendig zu weitläufig und detaillirt gegeben werden, wo hingegen andere ganz wichtige Übergangsperioden selbst des christlichen Roms kaum angedeutet oder gar nicht erwähnt werden. So trägt die ganze Fiction mehr den Schein des Conventionellen, wo nicht gar des Schulmäßigen im edleren Sinne. Trotz der herrlichen Sprache und der zahlreichen Einzelschönheiten läßt die „Sibylle" daher den Leser auch ziemlich kalt.

Um so stimmungsvoller dagegen ist die folgende, wiederum preisgekrönte Satire „**Ad juvenem**" (1872), die in ihren anschaulichen Einzelbildern ein prächtiges Zeitgemälde liefert.

Der Jüngling hat seine Studien vollendet, es fehlt ihm weder an großem Talent, noch an den verschiedensten Kenntnissen, noch an Redefertigkeiten, noch an Arbeitsmuth — er hofft und verspricht sich großen Erfolg; alle Wüsten, meint er, winkten ihm voll Palmen und alle Berge ständen für ihn voller Lorbeeren.

„Armer, einfältiger Tropf, du wüßtest also nicht einmal,
Wie so ferne von uns entschwanden die Tage des Flaccus!
Nicht wer duldet und schafft, und in Eis und Hitze sich abmüht,
Trägt die Palme davon, o mein Sohn! Nein, diese kann heute
Nur erschleichen der Schlaue, wenn sie der Verweg'ne nicht fortraubt."

Nur wer unter Schimpfen und Fluchen sich Platz macht mit den Ellenbogen, oder wer mit Schlangenglattheit sich hindurchschleicht durch die Menge, der tritt sicher in das Haus Fortuna's ein. Darum will der Dichter dem unerfahrenen Jüngling auch einige Rathschläge geben, wie er es anzustellen habe, um aus der Menge aufzutauchen. Da heißt es vor Allem die Bescheidenheit ablegen, denn wer sich selbst nicht überschätzt, den wird ganz sicher die Menge unterschätzen. Ferner soll er nur recht viel schwätzen, viele Bücher haben mit glänzenden Titeln, nicht um sie zu studiren, bewahre! sondern um bisweilen hineinzuschauen und dieses oder jenes kräftige Schlagwort zu stehlen, das er dann in Reden unter das Volk wirft; aber diese Sätze müssen nur ja unverständlich sein u. s. w. Kennt ihn auf diese Weise die nächste Nachbarschaft, so muß er sorgen, daß auch über die Mauern des Vaterstädtchens hinaus sein Name bekannt werde. Dafür sind die Zeitungen da. Können sie ihn nicht immer loben, so sollen sie ihn zuwenigst tadeln, auch das hilft; übrigens: **pejus, mihi crede, tacebunt!** Vor Allem aber richte er sein Augenmerk darauf, daß kein Anderer auf seine Kosten gelobt werde, z. B.:

Nehmen wir an, es habe sich in virgilischen Versen
Quintus versucht, und traun! ihm waren die Musen nicht spröde.
Bald erscheinet das Werk, gleich setze dich hin und laß von
Allen Seiten des Buches auch ungerupfet nicht Eine.
Table Alles, die Form, den Sinn, die barbarischen Wörter. —

Zornig wird der Dichter vielleicht, zu beweisen dein Unrecht,
Zeigen, wie einst sich Ovid und Horaz und der göttliche Maro
Ähnlichen Ausdrucks bedient. — Gleich nutze den Vortheil und schreib' du,
Wie sein Gedicht so recht ein zusammengestoppeltes Machwerk.
Fürchte nur nicht, dir klatschet gewiß die bavische Menge
Beifall, und zischet voll Hohn dem kritikgeächteten Dichter. —
So auch bellt wohl den Wand'rer aus Zufall irgend ein Hund an,
Gleich ist Leben im Dorf, aus allen Gehöften und Hütten
Springt auf den Armen das Heer der zähnefletschenden Rüden. —
Sollte jedoch, was immer ja möglich, der Name des Quintus
Trotzdem herrlich erblüh'n, so daß all' dein Tadel so unnütz
Als der Viper Gebiß am Stahl der gehärteten Feile,
Darfst du darob nicht zagen, versuche nur andere Tonart:
„Herzlich erfreuet es uns," so schreibe, „daß treulich Herr Quintus
Unserem Rathe gefolgt, denn wissen sollt ihr, o Leser,
Wir, wir gaben den Plan und Hauptgedanken des Buches,
Wir haben dieses verkürzt und jenes gefeilt und verbessert,
Wenn auch der Dichter aus Stolz es nicht einzugestehen für gut hält" u. s. w.

Sobald nun auf diese Weise der Name des jungen Strebers einen ziemlich bedeutenden Klang erworben, heißt es sich an Höheres wagen, besonders die Freundschaft und Gunst der Reichen und Mächtigen gewinnen. Freche Lügen, anmaßendes Schwadroniren, ein paar Duelle, oder, wenn das nicht verfängt, niedrige Schmeichelei und feiner Frohndienst werden vielleicht helfen. Reißen schließlich alle Stricke und ist an kein solches Emporkommen durch Begünstigung mehr zu denken, so wird das Blatt gewendet, der Fürstenknecht wird zum Agitator:

„Was die Hohen versagt, das gewährt nicht selten die Volksgunst,
Wende zu ihr dich d'rum, schenk' ihr dein Sehnen und Werben,
Bete, zum Staube gebeugt, des Pöbels hochheilige Macht an.
Singe, der Tag sei gekommen, an dem sich ändern von Grund aus
Müsse der Dinge Gestalt, und die letzte Spur des Betruges
Endlich schwinden, es seien ja gleich die Menschen geboren.
Gleich ja erschuf uns Natur, und gab ja zu gleicher Vertheilung
All' ihre Schätze uns hin, wozu drum länger noch dulden,
Daß in vergeblicher Arbeit die Hälfte der Menschen sich abmüht,
Während die and're an Nichts als Muße denkt und Gelage?
Traun, es sollte dazu der Eine den Acker bestellen,
Daß der And're im Schlaf mit Frucht die Scheunen sich fülle?
Soll denn in ärmlicher Hütte den eisigen Winter durchhungern,
Wer das prunkende Schloß dem Reichen im Sommer erbaut hat?
Auf! es werde das Volk sich bewußt und lerne doch endlich
Sich selbsteigen regieren; was zaudert es länger, zu brechen
Altverrostete Ketten, zu zeigen den Muth, der ihm inwohnt?" u. s. w.

Es kommt wirklich zur Revolution, zu den Straßenkämpfen. Sei vorsichtig, mahnt der Dichter, vorerst halte dich versteckt und beachte den Ausgang. Siegt die Ordnung, so hast du nichts zu fürchten, „non bene perspecto solvat te crimine judex"; behält aber das Volk die Überhand, so

verlasse dein Versteck, stelle dich an die Spitze der Wüthenden und suche so die Früchte zu ernten, die Andere in Schweiß und Blut gesäet haben. Sei nur nicht furchtsam; hast du einmal die Zügel der Herrschaft in deiner Hand, so trete streng und hart auf, denn das Volk, das eben noch murrte, als man es einfach geschoren hat, wird dir nicht allein seine Wolle, sondern auch seine Haut geben, wenn du ihm nur die rechten Worte zu bieten verstehst. Da aber das Glück nicht beständig ist, so sieh' dich bei Zeiten vor, bringe ein schönes Sümmchen bei Seite für die Tage der Noth; scheue dich nicht:

„Denn was könntest du wohl so Schmachvolles immer beginnen,
Das der Nutzen nicht heiligt, nicht ehrenvoll der Erfolg macht?"

Das sind so recht die Lehren des Tages, auch wendet sich der Jüngling mit Abscheu von einem Manne, der ihm so niedrige Gesinnung zugetraut hat. Aber es war ja auch nicht schlimm vom Dichter gemeint, er wollte ja gerade abschrecken und gibt daher in trefflichem Gegensatz einige Winke, wie Treue, Wahrheit und Willenskraft gepaart mit ständiger Arbeit wo nicht zum glänzenden Erfolge, so doch zum wahren Glücke führen. Es ist wohl ein Stück Selbstbiographie des Dichters, wenn er seinem jungen Freunde den Rath gibt, seine Muße durch Pflege der holden Sangeskunst zu veredeln und besonders der lateinischen Muse zugethan zu sein.

„Dulcibus indulgens Musis; princepsque Camenae
Sit studium Latiae, cujus tu munere laetus
Saltem aliqua possis inviso excedere saeclo."

Die ganze Satire „Ad juvenem" ist ein wirkliches Muster der Art, eine meisterhafte Sittenzeichnung, so fein und maßvoll in der Auffassung, so prägnant und schlagend im Ausdruck, daß sie auf den ersten Blick nicht nur den gewandten Schüler des alten Flaccus, sondern auch besonders den scharfblickenden Mann und talentvollen Dichter verrathen muß. Wir können unmöglich auf Alles aufmerksam machen; was aber jedem Leser, der inniger mit den classischen Mustern bekannt ist, bei Herrn Esseiva sofort auffallen muß, ist nicht so sehr die außerordentlich glückliche Nachahmung der Sprache, sondern der tiefere, vollständig antike Geisteston, der sich besonders in den knappen Sentenzen gefällt, die durch ihre malende Kürze und energische Wahrheit sofort dem Gedächtniß sich einprägen.

Im nächstfolgenden Jahre versuchte Herr Esseiva das Glück mit einem seiner schönsten Gedichte, „Gaudia domestica", das auch wirklich, nach seinem vortrefflichen Werthe gewürdigt, den Preis wiederum davontrug. In dieser Elegie nach altem Sinne des Wortes entwirft uns der Dichter in der herzvollsten Erzählung das Bild seines eigenen christlichen Daheim, ein Genrebild voll der zartesten und tiefsten Poesie, die eben darum auch ganz verkostet werden will und keinerlei Analyse zuläßt. Der Vater kehrt am Abend in den stillen Kreis der Seinen zurück, Mutter und Kinder begrüßen ihn, auf Aller Antlitz strahlt die Unschuld, lächelt das Glück, die Kinder setzen ihr eben unterbrochenes Spiel um den Vater fort, die Gattin plaudert ein Weilchen mit dem Manne, — das ist Alles so gewöhnlich, so alltäglich, daß es

nur durch die Art und Weise des Ausdrucks seinen eigenen vollen poetischen Werth erhält. Nur Eines sei erwähnt, um den Dichter zu zeichnen. Er hat es nämlich zur größten Überraschung des Lesers verstanden, in seine altrömische Dichtung das alte einfältige Lied einzuflechten, welches die Kinder beim Reigen zu singen pflegen, und wahrlich, diese Ammen- oder Volksdichtung „Marlborough s'en va-t-en guerre“ nimmt sich ganz heimisch in dem fremden Rahmen und dem fremden Gewande aus, sie wird ein kleines Meisterstück der Übersetzung, zugleich aber auch ein Kunstmesser der übrigen Dichtung. Ein Vers, welcher den christlichen Geist der Elegie genugsam zeichnet, sei noch angeführt. Im höchsten Vaterglück über den Anblick der blühenden Kinder ruft der Dichter nach dem Beispiel der Mutter Ludwigs des Heiligen:

„Sed melius propero mergantur funere, quam si
Degeneres olim fama sinistra premat,
Ah! mala ne castos laedant contagia mores,
Neve horum quemquam sit genuisse pudor.“

Das folgende, ebenfalls preisgekrönte Gedicht „Musa“ (1874) enthält freilich in Sachen der Dichtkunst manches treffliche Wort und verdient gewiß die vollste Anerkennung, hat aber eben wegen seines vorwiegend kunsttheoretischen Inhaltes für Viele weniger Interesse, als die nächstjährige prachtvolle Satire „Ad procum“ (1875).

Pomponius will heirathen. Bereits hat er sich umgesehen und der Dichter hat schon seit einiger Zeit bemerkt, wie der Freund mehr Sorgfalt als bisher auf Toilette und Haltung verwendet hat. Pomponius' Entschluß ist nicht zu verwerfen, aber, mahnt der Dichter, die Ehe ist gleich einer belagerten Stadt; die draußen anstürmenden Soldaten versprechen sich alle Ruhe, wenn sie nur erst auf der Burg wären; die armen geängstigten Bürger dagegen meinen, draußen vor den Mauern müsse doch ein recht schönes Leben sein. Damit Alles gut von Statten gehe, glaubt der Dichter folgende Rathschläge dem Freunde zur Beherzigung geben zu müssen. Die Wahl der Frau sei vor Allem in Betracht zu ziehen. Pomponius brauche nicht zu sorgen, daß er überhaupt eine finde, denn es sind ihrer Legion für ihn da; Einige würden gar gerne sein Gesicht heirathen, Andere seinen Namen, wieder Andere seine Goldtruhe — aber die Hauptsache bleibe dabei immer die richtige Wahl, und die erfordere genaue Umsicht.

„Denn nicht die Wangen allein versteh'n die Frauen zu schminken,
Emsiger noch vertuschen sie oft Rostflecken der Seele.“

Da ist z. B. Cäsonia, die mildeste, sanfteste Figur auf der Straße, aber kaum ist sie über die Schwelle ihres Hauses getreten, so zittern die Mägde und bis unter das Dach klingt dröhnend ihre zänkische, keifende Stimme. „Wenn du Lust am Streit hast, Pomponius, so laß dich nur von ihr heirathen.“ Zänkisch ist Lävinia gerade nicht, aber träge zum Umfallen und schal, wie verdorbenes Rosenwasser, das gerade Widerspiel von Phyllis, der hochgelehrten Philosophin, welche Astronomie studirt hat und ganz hübsche Gedichte drucken ließ. „Nähen

freilich kann sie nicht, haushalten auch nicht, aber vielleicht wird sie deine gelehrten Arbeiten corrigiren und dich ob deiner Dummheit verlachen." Schlimmer aber noch ist Petale — sie liest Romane! **Dii meliora piis, uxoresque hostibus istas!** Euphrosine ist eine Überjährige — bewahre dich Gott vor ihrer Zunge, Freund! Stiller und sanfter ist Catiena, aber sie meint, die Blässe des Angesichtes und die Schlankheit der Gestalt wären der Güter höchstes; wie die Pest flieht sie das plebejische Roth der Wangen und etwas Beleibtheit wäre ihr bitterer als der Tod. Sie muß in's Bad, Eisenwasser trinken und kommt nur wieder nach Hause, um rechtzeitig schwach zu werden. Sie ist zudem nervös, ein hartes Wort von dir, und sie windet sich vor deinen Augen in den erbarmungswürdigsten Krämpfen. Da ziehst du es vor, ihr den Willen zu thun, wenn es nur nicht so schwer wäre, ihren Willen zu kennen, — bevor du den deinigen ausgesprochen hast. — Aber dort geht Ägle über die Straße, auf ihrem Rücken trägt sie eine ganze Erbschaft zur Schau, sie ist eine Modedame; aber trete nicht in ihre Wohnung, du würdest eine Trödelbude finden, und um der Herrin die Hand zu bieten, bedürftest du der Handschuhe. — „Also," fährt der Dichter nach seinem Rundgang fort, „auf der Straße begegnet dir wenig Passendes, Pomponius, aber ich höre Musik, laß uns in den Ballsaal eintreten." Dort sind es nicht so sehr die tanzenden Mädchen, als die herumsitzenden Matronen, welche die Schärfe der Satire erfahren. Die geschminkte alte Kokette, welche

„Pro forma gaudet formae ostentare ruinas
Atque locos ubi Troja fuit,"

ist ein herrliches Charakterbild mit einem leisen Anflug von Humor, während die beiden folgenden Schilderungen sich zum kraftvollen Ernste des Tragischen erheben. Aber während der Dichter im höchsten Eifer vor dem Freunde dasteht und declamirt, erklärt ihm der erstaunte Pomponius, daß er all' des guten Rathes entbehren könne, da seine Wahl bereits getroffen sei, und zwar zu Gunsten einer Person, an der selbst der blasse Neid nichts auszusetzen finde, so mäßig sei sie, fleißig, sanft, schön, züchtig, gebildet . . . Hier unterbricht der Dichter den vollsten Redefluß Pomponius': „Schweig', es ist genug . . . wenn du aber nach der Heirath dieses Lob wiederholen solltest, so will ich's überall verkünden, daß der Phönix des Ostens gefunden sei."

So schlimm ist dem Dichter des Familienbildes „**Gaudia domestica**" der schalkhaft pessimistische Schlußvers nicht zu nehmen, und er hindert keineswegs, daß die Satire eine treffliche Schilderung der traurigen Wirklichkeit ist. Die einzelnen Frauenbilder sind so kurz und schlagend, so malerisch und anschaulich, daß sie wirklich als Muster von Charakterstudien aufgestellt werden dürfen.

Als im Jahre 1876 der Dichter sich noch einmal um den Preis bewarb, erlitt er seit langen Jahren die erste Niederlage. Da wir zufällig den „**Bericht over den Wedstryd in latijnsche Poëzie**" von diesem Jahre zur Hand haben, so möge er uns auch die Gründe sagen, warum dießmal Herr Esseiva weniger glücklich war. Zuerst gibt der Bericht ungefähr folgende Analyse:

„**Manibus date lilia plenis**" ist das mit Geschmack aus Virgil entlehnte

Motto eines „Lilia“ überschriebenen elegischen Gedichtes. Der Sänger hebt an mit dem Lob der Lilien des Feldes, gelangt aber bald zu den Lilien im Wappen der Bourbonen. Frankreich klagt über den napoleonischen Adler und wünscht Heinrich und die Lilien zurück. Aber die Wünsche des trauernden Landes werden dem fernen Königssohne nicht getreulich überbracht, ein Theil der Gesandten weiß die Botschaft halb zu verschweigen, halb zu verdrehen; sie melden, ihm sei das väterliche Scepter unter der Bedingung angeboten, „ut signis demas lilia picta tuis“. Auf diese Bedingung kann Heinrich nicht eingehen, er weigert sich, anzunehmen.

„Um den Scepter zu feilschen, mag wohl ansteh'n dem Tyrannen,
Ich aber bin lieber nichts, als euer König nicht ganz.
Sollt' ich des Throns darum auf ewig entbehren — das Recht doch
Werde ich schützen, das einst Gott und Geburt mir verlieh'n.“

Nach einem herrlichen Lob auf die Standhaftigkeit des Prinzen geht der Dichter zu einem andern Bourbonen, dem spanischen Don Carlos, über, dessen Tapferkeit er ebenso preist, als die Sanftmuth, und bei dessen Herannahen

„Spanien all' sein Leiden vergißt und die Tage der Trübsal
Und zum Tanze des Kriegs froh um den Rächer sich schaart“ [1].

Franz von Neapel ist der dritte Lilienträger, dem die Macht des Siegers Thron und Reich wohl rauben konnte, ihm aber Eines, und zwar das kostbarste Königskleinod, lassen mußte: die Liebe seines Volkes.

Mit dem Wunsche und der Hoffnung eines endlichen Sieges der Lilien beschließt der Dichter seine Elegie.

„Nach dem Gesagten,“ fährt der oben erwähnte Bericht fort, „bedarf es keines Beweises, daß wir hier das Werk eines ausgezeichneten Dichters vor uns haben. Schade, daß er nicht glücklicher war in der Wahl seines Stoffes und daß die Ausarbeitung darunter gelitten hat“ (?).

Also die Wahl des Stoffes war der Hauptgrund, weßhalb die „Lilia“ keine Gnade fanden. Wir wollen darum mit den holländischen Preisrichtern nicht streiten, aber wenigstens muß man außerhalb des akademischen Concurses dem Dichter die Freiheit seiner politischen Sympathien lassen und von seinem einmal gewählten Standpunkt die Arbeit beurtheilen. Dann aber muß jeder unbefangene Kritiker in der That sagen, daß die „Lilia“ das Werk eines „ausgezeichneten Dichters“ sind.

Hiermit schließen wir diese flüchtige Übersicht der bisherigen poetischen Erfolge des Herrn Esseiva. Seine Liebe zu der Muse Latiums ist vielleicht eben so groß und beständig, als seine poetische Begabung unzweifelhaft ist, und wir bedauern in seinem Interesse fast, daß er nicht zwei Jahrhunderte früher geboren wurde, um sich mit Balde, Sarbiewski und so manchen Andern in die Lorbeerkränze zu theilen, welche damals noch von dem ganzen

[1] Nach dem unglücklichen Ausgang des Kampfes hat der Dichter dieses Verspaar durch folgendes Distichon ersetzt:

„Surgentes etiam si oppresserit atra procella
Mox fato attollent candidiore caput.“

gebildeten Publikum den lateinischen Dichtern gereicht wurden. Heute fürchten wir fast, daß der Sänger nur mehr bei einigen wenigen Lesern ein verständiges, freundliches Entgegenkommen finden werde. Der Durchschnittsmaßstab unserer heutigen Bildung reicht nicht mehr zu der idealen Höhe unserer Väter, welche mit Genuß die classischen Vorbilder aller neuen Literaturen in den Originalsprachen zu lesen verstanden.

Fast schämen wir uns, einen Gedanken auszusprechen, der sich uns bei Lesung der besprochenen Gedichte unwiderstehlich aufdrängte. Einstmals — es ist selbst in Deutschland noch nicht so lange her — wurden die Schüler auf den Gymnasien dazu angehalten, als Schulaufgaben lateinische Verse zu machen. Neue Schulordnungen haben dieses altfränkische Gerümpel über Bord geworfen, um Zeit für nützlichere Dinge zu gewinnen. Wozu denn auch im 19. Jahrhundert, in dem classischen Zeitalter der einheimischen Literatur, noch lateinische Dichter bilden wollen? In deutscher Sprache und deutscher Poesie soll sich der Knabe üben, das wird ihm nützen, das ist ihm nothwendig; nach dem Examen wird sich höchstens noch ein römischer Priester um sein Brevierlatein und ein Arzt um sein medicinisches Jargon kümmern. So urtheilt das raschlebige, praktische Geschlecht der neuen Zeit, vergißt aber dabei die Hauptsache. Wozu werden denn überhaupt noch classische Studien betrieben, wenn nicht wegen der inneren Ausbildung des Geistes im vertrauten Umgang mit jenen ewig normbleibenden Mustern Athens und Roms? Nun aber glaubten die Alten mit Recht, daß keine Übung dem jungen Manne mehr behilflich sein könnte, in die Denkweise und Formvollendung der Classiker einzudringen, als eine gutgeleitete Nachahmung derselben in gebundener Rede. Der Vers war ihnen keineswegs Zweck, sondern nur Mittel, und zwar ein äußerst erfolgreiches Mittel, um den Knaben zum Nachdenken zu zwingen. In einem einzigen Hexameter eines Schülers liegt oft eine größere Summe von geistiger Gymnastik, als auf einer ganzen Seite deutschen Aufsatzes. Oft muß ein und derselbe Gedanke zehn, zwanzig Mal gewendet werden, ehe er sich in die poetische Form zwängen läßt. Aber auch welch' ein Vortheil selbst für die Muttersprache des Schülers, wenn dieser es gelernt hat, seine Gedanken klar, fließend und edel in den verschiedensten Wendungen auszudrücken! Darum sagen wir mit dem Dichter:

„Dulcibus indulge Musis; principesque Camenae
Sit studium Latiae, cujus tu munere laetus
Saltem aliqua possis inviso excedere saeclo.“

W. K.

Ist die Arbeit einzige Quelle des Tauschwerthes? — Der Liberalismus vertritt Vater- und Mutterstelle am Socialismus; Mutterstelle, indem er durch seine Wirthschaftspolitik das Elend der Arbeiterbevölkerung herbeiführt; Vaterstelle, indem er durch seinen Kampf gegen das Christenthum die Ideen des Umsturzes in dieses Elend schleudert.

Indeß noch unmittelbarer, noch mehr auf dem Boden der Wirthschaftslehre selbst muß er sich als Vater von Irrthümern bekennen, welche das trei-

bende Element in der Arbeiter-Bewegung sind, nämlich von jener Ansicht über den Ursprung des Werthes, nach welcher aller Tauschwerth ausschließlich und allein aus der menschlichen Arbeit entspränge, einer Lehre, die von Marx weiter ausgesponnen und für die socialistische Propaganda verwerthet ward [1]. Heute können wir an einem unter vielen Fällen darthun, daß der Socialismus für diese Lehre ein gelehriger Schüler ist und sie willig als Hebel für seine Umsturzpläne verwendet.

Das socialistische Programm für den Arbeitercongreß zu Gent um Ostern 1877 beginnt also: „Der Socialismus erkennt principiell in der Arbeit die Quelle alles Reichthums und des Lebens; sie ist zugleich der mächtigste Hebel der Civilisation, der Wissenschaften und Künste. In der menschlichen Gesellschaft ist nur die allgemeine und wirthschaftliche Arbeit nützlich und fruchtbar; daraus folgt, daß der gemeinsame Ertrag nur denen gehören kann, welche moralisch oder materiell zu demselben mitgewirkt haben. Der Socialismus legt daher Allen die Pflicht der allgemeinen Arbeit auf; aber er verbürgt einem Jeden die Gleichheit seiner Rechte als Mensch. In der bestehenden Gesellschaft ist alle Macht dem Monopol der Kapitalien übertragen; die schönsten Früchte der Arbeit fallen dem Reichen zu, welcher doch selbst nicht producirt. Die Abhängigkeit der Arbeiterklasse, welche hieraus folgt, ist schuld an all' den Arten von Elend, Sklaverei und Unterdrückung.“ [2] Aufhebung des Privateigenthums und des Erbrechts und ähnliche Vorschläge sind dann, wie gewöhnlich, die Folgerungen, welche aus solchen Prämissen gezogen werden.

Arbeit soll also die einzige Quelle des Werthes sein. So haben die manchesterlichen Nationalökonomen die Socialisten gelehrt, allerdings so, daß sie nicht allen Werth unmittelbar aus der persönlichen Arbeit ableiten, sondern das Kapital neben der Arbeit als Werthquelle aufführen, aber doch so, daß sie im Kapital nichts als aufgespeicherte Arbeit erkennen und dem Grundbesitz, welchen sie zum Kapital rechnen, keinen andern Werth, als die hineingesteckte Arbeit, zuschreiben. Die Socialisten gehen nur einen Schritt weiter, und wollen auch die Kapitalrente verwerfen, wie der Liberalismus die Grundrente gestrichen hat. Doch zeigen wir den Gedankengang des Manchesterthums an einem ziemlich gemäßigten Vertreter desselben, dem schweizerischen Nationalökonomen Wirth, welcher bei jeder Gelegenheit gegen Ricardo und die sonstigen bedeutenden Autoritäten, die ihm gegenüberstehen, auf diese Lehre zurückkommt [3].

---

[1] Vgl diese Zeitschrift 1876, Bd. X. S. 439: Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus.

[2] Bien public vom 25. Februar 1877.

[3] Wirth, Nationalökonomie, Bd. I. (4. Aufl.) S. 218 ff., 277, 293 ff., 303 ff., 318 ff.; Bd. II. (3. Aufl.) S. 264 ff., 552 u. s. w. — Wirth (Bd. I. S. 294) gesteht zu, daß „die meisten Nationalökonomen . . . den unentgeltlichen Naturkräften die Eigenschaft, an und für sich Werth zu schaffen, beigemessen und die Grundrente als den Ausfluß eines besonderen Factors der Gütererzeugung betrachtet haben“. Selbst Adam Smith messe „neben der Arbeit den ‚unzerstörbaren Kräften des Bodens‘ die Eigenschaft bei, an und für sich Werth zu schaffen“, obgleich derselbe in der Anwendung sich nicht consequent bleibe.

Der Grund und Boden in den Urwäldern hat, wie Wirth mit Recht annimmt, noch keinen Werth; Niemand wird auch nur das Geringste für denselben zahlen. Wenn die Regierung der Vereinigten Staaten dennoch den Morgen zu einem Dollar verkauft, so beginnt allerdings der Boden Werth zu besitzen; aber dieser Werth ist keine Grundrente, sondern nur der Lohn für jene Arbeit, welche die amerikanische Regierung durch ihren obrigkeitlichen Schutz für die Ansiedler verrichtet, und welche bewirkt, daß die Auswanderer eher derartiges Land mit einem Dollar bezahlen, als daß sie unentgeltlich ein entlegeneres Gebiet sich aneigneten. Aber geschieht es nicht auch, daß der Strom der Einwanderung sich der Gegend eines Ansiedlers zuwendet, und daß der Werth des von diesem in Besitz genommenen Grundstücks in einem Grade steigt, welcher zu der aufgewandten Arbeit in keinem Verhältniß steht? Hier scheint doch in der That der Grund und Boden als Werthquelle aufzutreten? Mit Nichten! Denn nach Wirth ist der neu entstandene Werth nur die Prämie für die vom Ansiedler übernommene Gefahr; während es ihm nämlich geglückt ist, den Ort seiner Ansiedlung günstig zu wählen, gibt es vielleicht zahlreiche andere Ansiedler, welche, weniger glücklich als er, ihre Arbeit und ihr Kapital auf ein minder günstiges Terrain verwandten und bedeutende Einbuße erlitten; der Erfolg jenes ersten Ansiedlers ist somit einem Lotterie-Gewinn zu vergleichen und nicht geeignet, die Grundrente als Werthquelle neben der Arbeit wissenschaftlich zu begründen. Noch mehr! Wenn man den gegenwärtigen Werth des Grundbesitzes in Europa zusammenstellt mit der Arbeit, welche bereits auf denselben verwandt ist, so ergibt sich (nach Wirth), daß der Werth dieser Arbeit den des Bodens bedeutend übersteigt, daß für eine Grundrente somit kein Raum erübrigt[1].

Diese Lehre soll nicht etwa in feindlicher Weise gegen den Grundbesitz sich richten; vielmehr betont Wirth als praktisches Ergebniß derselben, daß mit der Grundrente auch die Grundsteuer, als eine von der Einkommensteuer verschiedene, hinwegfallen müsse[2]; auch hütet er sich, mit Marx den weiteren Schritt zu thun, nämlich dem Kapital, dieser abgestorbenen, dieser aufgespeicherten Arbeit, die Kraft abzusprechen, zugleich mit der lebenden Arbeit Werth zu bilden; die Kapitalrente gilt ihm vielmehr neben der Arbeit als wertherzeugender Faktor.

Dennoch erachten wir seine Lehre — und es ist dieß zugleich die Lehre vieler Nationalökonomen — nicht bloß für den ersten Schritt zum Socialismus, sondern zugleich für wissenschaftlich unhaltbar. Durchgehen wir die einzelnen Momente!

Mit Wirth sind wir der Ansicht, daß eine doppelte Besteuerung des Grundbesitzes in der zweifachen Form der Grundsteuer und der Einkommensteuer ungerecht ist. Aber diese Wahrheit steht in keinem Zusammenhange mit der Frage, ob man die Grundrente als Quelle des Werthes gelten läßt oder nicht. Ob es aufgespeicherte Arbeit oder ein freies Geschenk der Natur ist, was mir Einkommen verschafft, kann bei der Steuer keinen Unterschied

[1] Wirth, Bd. II. S. 552.

[2] Wirth, Bd. I. S. 318, 323; Bd. II. S. 550, 584 ff.

machen, und es liegt kein Grund vor, die Gaben Gottes doppelt, die Früchte eigener Arbeit nur einfach zu versteuern. Wirth geht in seiner ganzen Steuer-Theorie von der falschen Voraussetzung aus, die Höhe der Steuer müsse sich nach der Leistungsfähigkeit richten, während sie in Wahrheit hauptsächlich nach den Vortheilen zu bemessen ist, welche der Steuerpflichtige aus der staatlichen Ordnung zieht. Mag man übrigens den einen oder den andern Maßstab zu Grunde legen, so kann die Besteuerung für denselben Kapitalwerth nicht höher oder niedriger ausfallen, je nach dem verschiedenen Ursprung dieses Werthes aus der Arbeit oder den Geschenken der Natur.

Als Stütze seiner Ansicht betrachtet sodann Wirth, daß der gegenwärtige Werth des europäischen Grundbesitzes den Werth der hineingesteckten Arbeit nicht bloß erschöpfe, sondern übersteige, daß somit für die Grundrente kein Platz bleibe [1]. Wir wollen die Wahrheit der Thatsache dahingestellt lassen und bemerken nur, daß dieselbe zu viel und eben deßhalb nichts beweist. Wenn die hineingesteckte Arbeit den vorhandenen Werth übersteigt, so ist das ein Beweis, daß dieselbe unwirthschaftlich hineingesteckt ist. Wie will jetzt Wirth den Nachweis liefern, daß diese Unwirthschaftlichkeit nicht einige Procent mehr beträgt, als er annimmt? daß also für die Grundrente kein Raum bleibt?

Indeß der Hauptgrund für die Ansicht, daß nur die Arbeit, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, Werth erzeuge, liegt in jener zuerst genannten Erwägung, daß der Boden des Urwaldes keinen Werth besitze, und daß der Werth, welchen er später erhält, sich aus der hineingesteckten Arbeit erklären lasse, d. h. aus dem Aufwand für Reise, Herstellung von Communicationsmitteln, obrigkeitlichen Schutz, Prämie für die Gefahr etwaigen Mißlingens u. s. w. Wir halten diesen Grund für so wenig überzeugend, daß wir vielmehr behaupten: Die ursprünglichste Quelle des Werthes ist nicht in der menschlichen Arbeit, sondern in den Gaben des Schöpfers zu suchen. Betrachten wir die Sache concret! Das Menschengeschlecht hat einmal angefangen, zu sein. Gab es, als das erste Dutzend Menschen auf Erden lebte, einen Werth? Auf den ersten Blick möchte man es läugnen; denn weil der Grund und Boden in eben so unbegrenzter Fülle zu Gebote stand, wie Luft und Licht, so war er eben werthlos. Gab es also keinerlei Tauschwerth auf Erden in jenem ersten Moment, in welchem bereits Menschen existirten, aber noch nicht gearbeitet hatten? Allerdings gab es Tauschwerth, nämlich die Arbeitskraft dieser Menschen selbst, welche der Schöpfer ihnen gegeben hatte! Denn Arbeitskraft besitzt Werth so gut wie die Arbeit selbst; man kann sie vermiethen und in gewissem Sinne auch verkaufen. Da Jeder Herr seiner Arbeitskraft ist, da dieselbe außerdem nicht nach Belieben zu Gebote steht, wie der Grund und Boden in jenen ersten Zeiten, so kann man sich dieselbe nur vermittelst Entrichtung einer Gegenleistung dienstbar machen. Andererseits besteht die Arbeitskraft nothwendig früher als die Arbeit selbst, somit kann nicht menschliche Arbeit die Quelle sein, aus welcher der Werth der ersten Arbeitskraft hervorfließt; dieser Werth ist vielmehr eine Gabe, welche vom

[1] Wirth, a. a. O. Bd. II. S. 552.

Schöpfer unmittelbar gegeben ward. Im Laufe weiterer Entwicklung des Menschengeschlechtes tritt dieses Verhältniß allerdings weniger klar hervor, indem man versucht sein könnte, den ganzen Werth der Arbeitskraft aus den aufgewandten Kosten für Nahrung, Kleidung u. s. w. zu erklären. Doch eine Spur davon, daß sie theilweise unmittelbar auf Rechnung des Schöpfers kommt, zeigt sich auch später in der Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Anlagen. Dieselben Unterhaltungs- und Erziehungskosten konnten vielleicht genügen, einen Violinisten auszubilden, der bei mittelmäßigem Talente durch Unterrichtgeben täglich seine 10 Mark verdient, und für einen Virtuosen, welcher an Einem Abende Tausende einnimmt. Wo liegt der Unterschied? Offenbar nicht in der Verschiedenheit der aufgewandten Arbeit; auch nicht vollständig in der Prämie für etwaige Gefahr fruchtloser Verwendungen; denn das Talent des Virtuosen war vielleicht so handgreiflich, daß nur Unverstand die Ausbildung desselben unterlassen hätte. Wo also? Vor Allem darin, daß der Eine von Natur mit größerem Talent, also mit größerem Tauschwerth ausgestattet war als der Andere. Also, so schließen wir jetzt, beging Wirth, ähnlich wie Marx, den logischen Fehler, aus Einem Falle, aus dem Falle des Grundbesitzes nämlich, in welchem aller Werth aus der Arbeit hervorgehen soll, sofort das allgemeine Princip abzuleiten: in allen Fällen sei der Werth (mittelbar oder unmittelbar) ein Resultat menschlicher Arbeit. Übrigens räumt Wirth an einer Stelle[1] dem Socialpolitiker Schäffle gegenüber in etwa die Berechtigung unserer Darlegung ein.

Indeß wir können noch weiter gehen; wir können, was wir von der verschiedenen Vertheilung der persönlichen Fähigkeiten bemerkten, einigermaßen wenigstens auch auf den Grundbesitz anwenden. Gesetzt, Gott schüfe plötzlich ein Dutzend Menschenpaare auf einer kleinen Insel; eine jede Familie ergreift Besitz von dem ihr zunächst liegenden Boden. Hat nun der Boden Werth? Vielleicht noch nicht, weil er gerade für die Bedürfnisse ausreicht und keine Nachfrage nach weiterem Grundbesitz auftritt. Aber jetzt erschafft Gott plötzlich zwölf weitere Familien; erhält jetzt der Boden einen Werth? Ja! Denn die Nachfrage erscheint; die neuen Ankömmlinge werden ihre Arbeitskraft gegen Grundbesitz oder gegen den Ertrag desselben vermiethen; Nachfrage und Angebot schaffen einen Preis und somit einen Werth des Grundbesitzes. Wiederum entsteht also Werth, welcher nicht das Ergebniß menschlicher Arbeit ist, sondern unmittelbar aus der Erschaffung einer größeren Zahl von Menschen und die hierdurch vermehrte Nachfrage nach Grundbesitz hervorgeht.

So ausgeprägt, wie hier, wird nun freilich in den wirklichen Verhältnissen das Vorhandensein einer berechtigten Grundrente nicht leicht auftreten; aber die principielle Möglichkeit derselben ist nachgewiesen, eine Möglichkeit, welche auch heutigen Tages zur Wirklichkeit werden kann. Wenn ein Schiff in einem Archipel der Südsee strandete und einige Familien sich auf eine unbewohnte Insel retteten; wenn später derselbe Vorgang sich wiederholte, so hätten wir ganz ähnliche Verhältnisse, wie in dem eben geschilderten Falle.

[1] Wirth, Bd. II. S. 314.

Solche Fälle zeigen, daß, ganz abgesehen von der aufgewandten Arbeit, der Werth des Grundbesitzes entstehe und steigen könne durch erhöhte Nachfrage, welche mit dem Wachsthum der Bevölkerung von selbst eintritt; sie zeigen, daß wir diesen erhöhten Werth keineswegs immer mit Wirth ausschließlich als Prämie für etwaige Gefahr auffassen dürfen; da vielmehr im Großen und Ganzen die Vermehrung des Menschengeschlechtes im Plane der Vorsehung liegt, so hat schon die göttliche Vorsehung den zuerst Geschaffenen oder zuerst Geborenen einen wirthschaftlichen Vorsprung vor Jenen eingeräumt, welche später den Kampfplatz von Handel und Wandel betreten. Will Wirth sich dadurch helfen, daß er den Begriff Arbeit sehr weit ausdehnt und z. B. die Occupation im Kriege oder auch die friedliche Besitzergreifung [1] dahin rechnet, so wären wir fast versucht, mit den Socialisten ihm entgegenzutreten und die Werth erzeugende Kraft des Kapitals in Abrede zu stellen, da die Zinsen nur die Arbeit des Kapitalisten darstellen, zur gegebenen Zeit seine Coupons zu schneiden.

So lange das Menschengeschlecht noch nicht von der ganzen Erde Besitz ergriffen hat, wird sich freilich noch beständig herrenloser Boden zeigen, um durch die Concurrenz seines Angebots den Werth des bereits in Angriff genommenen herabzudrücken. Aber der herrenlose Boden entlegener Länder kann nur insoweit auf den Werth des übrigen Grundbesitzes drücken, als die Unkosten der Communication es ihm erlauben; diesen Umstand beachtet Wirth nicht genügend, wenn er sich [2] darauf beruft, daß die Erde noch längst nicht ganz in Beschlag genommen sei. Der Boden stark bevölkerter Landstriche hat schon durch die bloße Volksmenge und die durch sie vermehrte Nachfrage, ganz abgesehen von der in denselben hineingesteckten Arbeit, einen höheren Werth, und diesen Werth dürfen wir Grundrente nennen, obgleich es praktisch nicht nöthig ist, ihn von dem Werthe zu trennen, welcher etwa der Arbeit seinen Ursprung verdankt. Sollte einst der Erdball so stark bevölkert sein, daß kein herrenloses Land sich mehr bietet, so müßte nothwendig der Werth des Grundbesitzes in noch stärkerer Progression steigen, da ihm nirgends mehr Concurrenz gemacht würde.

So steht es denn fest: es gibt Verschiedenheiten in der Vertheilung irdischen Besitzes und Werthes, welche nicht in der Arbeit des einzelnen Individuums, auch nicht in der Arbeit seiner Voreltern, sondern unmittelbar in der göttlichen Vorsehung ihren Grund haben. Wie die Rentabilität der Arbeit den Menschen zum Fleiße anspornen soll, so soll die unabhängig von der Arbeit bestehende Güterverschiedenheit ihn lehren, in Gott seinen höchsten Herrn zu erkennen, welcher seine Gaben vertheilt, wie es ihm beliebt; sie soll ihn lehren, jene Ordnung zu achten, welche der Schöpfer getroffen hat, um dem Armen zur Geduld und Demuth, dem Reichen zur Mildthätigkeit Anlaß zu bieten; sie soll namentlich den Reichen lehren, seinen Besitz nicht ausschließlich als die Frucht seiner Arbeit zu betrachten, sondern als ein von Gott verliehenes Kapital, von dessen Verwendung er einst Rechenschaft wird ablegen müssen.

L. v. Hammerstein S. J.

[1] Wirth, Bd. II. S. 265. [2] Wirth, Bd. II. S. 252.

Der gute Hirte

und

die Revolution.

Zur Jubelfeier

Seiner Heiligkeit Papst Pius' IX.

am 21. Mai und 3. Juni 1877.

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Wie der Brautring strahlt, den Gott ihm gab,
Der Mitra fürstliche Zierde!
Wie fest er trägt den Hirtenstab,
Wie treu des Kreuzes Bürde!

Von fünfzig Jahren ein Dornenkranz
Auf seiner Stirne lastet;
Doch im Auge glüht noch Jugendglanz,
Vom Segnen die Hand nicht rastet.

Und während Alles wankt und fällt,
Allherrscher mit Thronen und Reichen,
Des Herrn allmächtiger Arm ihn hält,
Der Welt zum mahnenden Zeichen.

Jauchzet, singt, ihr Pilgerschaaren
Ueber Berg und Ocean,
Was im großen, offenbaren
Machtwerk hat der Herr gethan!

Sagt's dem Meere: Stürme saus'ten,
Wo des Hirten Thron sich hebt;
Doch umsonst die Wogen braus'ten,
Sie versanken — Pius lebt!

Sagt's den Bergen: Schleichend Feuer
Hat Italiens Grund durchbebt;
Doch des Aufruhrs Ungeheuer
Sank zur Tiefe — Pius lebt!

Sagt's der Welt, wie ihre Söhne
Frühen Alters Fluch umschwebt;
Doch voll Jugendkraft und Schöne
Noch der greise Pius lebt!

Sagt's den Großen: Huld der Menge
Haben bettelnd sie erstrebt;
Kronen stürzen im Gedränge,
Pius widerstand — und lebt!

Wie! Stumm und dunkel
Unheimlich in die Festnacht
Ragt dein Riesenbau,
Päpstliche Engelsburg?

Was soll dieß Schweigen,
Grab Adrians?
Du sahst doch einst entsteigen
Der Katakomben Nacht
Die Lenker des Fischerkahns,
Wie wachsenden Morgens Pracht,
Hinan die Zinnen des Vaticans.
Auf Gott gestellt,
Über Trümmern einer Welt,
Sahst du doch gründen das neue Reich,
Dem keins an Dauer, an Größe gleich.
Hast Pius du, den ersten, nicht geschaut,
Der hoffnungsstark auf blutgetränktem Grunde
Als Märtyrer am Dome baut';
Den zweiten Pius nicht, so mild und traut,
Dem Weisheit strömte honiggleich vom Munde?
Hast zu dem Sieger du der Echinaden,
Mit der Geschütze Donnerklang,
Als betend er des Halbmonds Kraft bezwang,
Zum fünften Pius einst den Erdkreis nicht geladen?
Und als der siebente Pius, aus des Corsen Banden
Befreit, die heil'ge Weltstadt wiedersah, —
Und als der neunte Pius auferstanden, —
Wie bebten jauchzend deine Vesten da!
Und jetzt, — stumm und dunkel
Unheimlich in die Festnacht
Ragt dein Riesenbau,
Päpstliche Engelsburg

Doch wenn Sanct Angelo nicht spricht,
Wird das Weltmeer Lieder rauschen,
Wird der Golfstrom Botschaft tauschen,
Braust der Sturm sein Festgedicht!

Wenn Sanct Peter nicht erglüht
In dem Festglanz seiner Kerzen,
Flammend aus Millionen Herzen,
Jubel um den Erdball sprüht.

Mag mit seinem stummen Mund
Dann das Capitol auch trauern,
Freude rauscht aus Roma's Mauern
Durch das ganze Erdenrund!

Von allen Gestaden,
Aus Osten und Westen,
Aus Mittagsgluth und Nordens Graus,
Hat Liebe geladen
Die Völker zu Gästen
In's Vaterhaus.

Sie kommen, sie kommen
In endlosen Zügen,
Ein weiter, schwellender Riesenstrom;
Sie eilen, sie fliegen,
Die Treuen, die Frommen,
Zum heiligen Rom.

Es steiget ein Preisen
Von jubelnden Chören

In tausend Zungen himmelwärts,
Den Vater, den greisen,
Den Bischof zu ehren,
Aufjauchzet das Herz:

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Von fünfzig Jahren ein Dornenkranz
Auf seiner Stirne lastet;
Doch im Auge glüht noch Jugendglanz,
Vom Segnen die Hand nicht rastet. —

Im Spitale San Michele
Ging vor fünfzig langen Jahren,
Ging der Priester Don Giovanni
Bei den Armen aus und ein.

Und er stillte tausend Thränen,
Und er dämpfte tausend Klagen,
Und er goß in tausend Wunden
Lindernd Balsam, Öl und Wein.

Schaue nicht so bang und traurig
Aus den dunkeln Augen, Knabe.
Wohl sind todt dir Vater, Mutter,
Doch Giovanni nennt dich sein.

Armes Weib! Wohl sind verblichen
Dir der Unschuld Brautjuwelen;

Doch zu retten die Verirrte,
Denket Don Giovanni dein.

Was da weint und darbt und duldet,
Was verlassen, was verstoßen,
Alles liebet Don Giovanni,
Allen will er Alles sein. —

Und der große Hirt der Seelen
Ging mit seiner Lieb' zu Rathe,
Ob zur Hohenpriesterwürde
Wär' ein Herz so stark und rein.

Jubelnd fühlt er Don Giovanni's
Priesterherz wie Seines schlagen:
„Don Giovanni soll mein Hirte,
Soll mein Hohenpriester sein!"

Wie Frühlingssonne, wie Maienluft
Weht's in Spoleto's Hainen.
Dein Hirte naht — die Glocke ruft,
Nun laß vom Trauern und Weinen!

Eil' ihm entgegen, dem Auserwählten,
O deck' mit Blumen seinen Pfad,
Grüß' jauchzend deinen Anvermählten —
Mastai Ferretti, dein Hirte, naht!

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern!

Dumpf brüllt der Sturm,
Rüttelnd an Thronen, —
Thurm sinkt auf Thurm —
Es fallen Scepter und Kronen.
Weh! Kennst du den Riesen?
Sein Fuß steht in ewiger Nacht,
Sein Arm umschlingt alle Lande,
Seine Hand zerreißt alle Bande,
Sein Haupt ragt in des Himmels Pracht.
  Aufruhr ist sein Name:
  Gott will er sein,
  Die Welt befrei'n
Von dem alten Gott, von dem ewigen Wort,
  Menschheit und All
  In krachendem Fall
Raffen mit sich in den Abgrund fort.
  Fühlst du es leis
  Dir weh'n entgegen,
  Wie Gottespreis,
  Wie Frühlingssegen?
Heil! Kennst du den Retter?
Sein Fuß auf ewigem Felsen ruht,
Sein Herz umschlingt alle Herzen,
Der Menschheit Freuden und Schmerzen,
Und um sein Haupt strahlt Himmelsgluth.
  Pius ist sein Name:
  Gott kor ihn aus
  Im Sturmgebraus,
Daß als mächtiger Held er die irrende Welt,
  Die Menschheit, das All
  Vom hilflosen Fall
Führe zurück zum Gotteszelt.

Die Mitra trägt er, um uns reich zu machen,
Den Ring, um uns'rer Seelen treu zu denken,
Den Stab, um uns zum ew'gen Ziel zu lenken,
Das Kreuz, um treu für uns am Kreuz zu wachen.

Das Gotteslicht schwebt traut vor seinem Nachen,
O lauscht den Worten, die zum Kelch sich senken:
Der Himmel thaut herab in Festgeschenken,
Und gottversöhnt seh' ich die Erde lachen.

O eßt vom Brod, o trinkt vom Gnadenstrome,
Reich soll er uns und immer reicher fließen,
Der ganzen Welt soll froh er sich erschließen:

Die Kathedrale wird zum Petersdome,
Die Mitra zur Tiare — tief bewegt
Der treue Hirt die ew'gen Schlüssel trägt.

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,
Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern.

Sagt's den Bergen: Schleichend Feuer
Hat Italiens Grund durchbebt;
Doch des Aufruhrs Ungeheuer
Sank zur Tiefe — Pius lebt!

Der stolze Dämon Revolution
Kennt keine Rast.
Von blutgetränkten Barricaden
Steigt er als Herr von Volkes Gnaden

Mit der Krone Last
Auf den Königsthron,
Und seinem Drohen beugt sich
Der bange Erdkreis.

Nur Ein Haupt
Kennt kein Verneigen,
Und Eine Hand
Schlägt nicht ein zum finstern Bunde.
Sie kann nicht. —

„Was glänzt so stolz
In der Zeiten Mittag
Deine Tiara?
Wie herrisch droht und unversöhnlich
Dein starrer Machtspruch!
Kenne die Neuzeit,
Söhne dich aus mit deinem Jahrhundert,
Und heiß' willkommen,
Was unabweislich!"

‚Versöhnen? — Nein. Ich kann nicht!'

„So singe deine Psalmen in des Morgens Stille,
Bring' deine Opfer am Altar;
Nur schweige ferner vom Gottesrechte
Und schleudre nie mehr
In den Rath der Fürsten,
In der Völker Treiben
Nichtigen Bannfluch!"

‚O, Schweigen? — Nein. Ich kann nicht!'

„Hörst du die Kanonen dröhnen
Von Castelfidardo? — — —
Hörst du deine Treuen stöhnen
Bei Mentana? — —
Herr der Porta Pia,
Kannst du nun schweigen und dich versöhnen?“

‚Ich kann es nicht! Nein!‘.

„Wohlan denn, es sei
Erfüllt dein Verhängniß,
Dein Rom ist unser, Italien frei,
Ein Palast dein Gefängniß —
Und Schweigen deine Pflicht!

‚Ich kann es nicht,
Nein! Nein! Nein!

‚Das Haupt, das Gott gekrönet,
Wird nie zum feilen Knecht,
Mit Trug und Raub versöhnet
Sich nie das ew'ge Recht.

‚Nicht Gold, nicht Fürstengnade
Hat Christi Reich erbaut,
Die heil'ge Bundeslade
Ward Kön'gen nicht vertraut.

‚Am Kreuz der Dreimalhehre
Sich seine Braut erkor,
Schmückt' sie mit Manneswehre,
Mit ew'gem Blüthenflor.

‚So lang die Kreuzesrose
Segnend umfängt die Welt,
So lang der Wandellose
Den Schwur der Treue hält;

‚So lang in Brodsgestalten
Er opfert sich auf's Neu',
Ist seiner Kirche Walten,
Die Braut, die heil'ge, frei!

‚Drum denke deines Heiles,
Kronräub'risches Geschlecht;
Der Grimm des ew'gen Pfeiles
Schirmt das zertret'ne Recht!'

Sagt's den Großen: Huld der Menge
Haben bettelnd sie erstrebt;
Kronen stürzen im Gedränge,
Pius widerstand — und lebt!

Wie ein Wurm gekrümmt auf deinem Felsen,
Einsam und gefesselt
Windest du dich in grimmen Qualen,
Nutzlos, verzweifelt,
Jahrhundert des Prometheus!
Vom Himmel selbst stahlst du den Blitz,
Hast gezügelt des Feuers Kraft,
Dem Wassertropfen hat dein Witz
Titanische Gewalt entrafft.
In der Sonne Geheimniß bist du gedrungen,

Hast gemessen des Lichtes Schnelle,
Getheilt die siebenfarb'ne Welle,
Luft, Feuer und Woge in's Joch dir gezwungen.
Kein Weg ist zu weit — du hast ihn durchflogen,
Kein Meer ist zu wild — es tragen dich seine stolzen Wogen.
So ward zur Heimath dir
Die See und das Land —
Und deines Herzens Lustrevier
Der Wolkendom allein umspannt.

Und doch bist du einsam und gefesselt,
Wie ein Wurm gekrümmt auf deinem Felsen,
Windest du dich ruhlos in grimmer Qual.
Denn wo ist die Liebe? wo die Eintracht?
Und wo der Friede?

Es hassen sich deine Menschen.
Das friedliche Metall der Berge
Schmiedete zum Todgeschoß
Deine falsche Kunst.
Wie göttlich deine Stirn' auch glänze,
Unbezähmbar, unaufhaltsam
Hackt
Des Hasses Geier
An deiner todesmüden Brust!

Was du ersonnen, was du erbaut,
Was du den Tiefen wirkender Natur
Hast abgelauscht und nachgethan,
Ich möcht's vollendet einmal schau'n!
Ein Volk von Brüdern, das nicht Zeit und Raum,
Nicht Kampf und Zwietracht scheidet —

Ein heil'ges Friedensreich,
Eine Familie,
Eine Menschheit — Eins in der Liebe,
Glaubensstark und hoffnungsselig! —

Ja, hoffnungslos bist du,
Armes Jahrhundert,
Und maßlos elend!

Sieh, wie sie wandern,
Eins nach dem andern,
Deine Kinder zum engen Grabeshaus,
In der Blüthe der Jahre
Sinkend zur Bahre.
Da ist der Rausch der Freiheit aus!

Düster zieht, so frech und scheu dazu,
Der Leichenzug die Straßen stumm entlang,
Den Gottverfluchten bringen sie zur Ruh'.
Kein Gebet erschallt, kein Liederklang.
Ohne Kreuz und Segen zur Gruft hinab,
In ein ungeweihtes, ruheloses Grab
Den Leib sie verscharren, und geh'n nach Haus,
Um Throne zu stürzen und Könige selbst zu werden!
Bis auch an sie
Der Ruf ergeht
In die düst're Gruft. —
Aber ihr Geschlecht will nicht sterben,
Und der Fluch, den erstarrend ihr Mund
In den Himmel schleudert,
Geht ungesühnet, opferheischend

Von Land zu Land,
Und die Welt erbebt
Vor seinem Schritt. — —
Doch Pius lebt!

Sagt's der Welt, wie ihre Söhne
Frühen Alters Fluch umschwebt;
Doch voll Jugendkraft und Schöne
Noch der greise Pius lebt.

Wie zum Dom einst von Spoleto,
Zu den Armen, Kranken, Kleinen,
Zieht zur Welt, der liebesarmen,
Heilend, segnend, Pius ein.

Hast den Glauben du verscherzet,
Wardst um Hoffnung du betrogen,
Bist zur Waise, Welt, geworden:
Pius will dein Vater sein!

Alle Völker, alle Fürsten,
Alle deine Leiden, Menschheit,
Deine Thränen, deine Schmerzen
Nennt der treue Pius sein.

Suchend geht er zwischen Dornen,
Auf der Schulter will er tragen
Die Verirrten, Abgetrennten,
Will ganz guter Hirte sein.

Kreuz vom Kreuz, hat er gelitten
Wie sein Heiland, und gestritten,

Und für dich, o Welt, gebetet
In des Ölbergs Angst und Pein:

Geist vom Vater und vom Sohne,
Flamme du auf uns herab,
Hauche Leben, Licht und Gnade
In der Menschheit ödes Grab.

„Löse du sie von den Banden,
Die ihr Stolz sich frevelnd schuf,
Weck' den Geist, den dir verwandten,
Mit dem ew'gen Liebesruf. —

„Die du im Apostelchore
Einst den Bräutigam erfleht,
Braut des Geistes, makellose,
Laß du walten dein Gebet. —

„Zieh' von deinen irren Pfaden,
Gottgeschaff'ner Menschengeist,
Heim zum Vaterhaus der Gnaden,
Wo du betend glaubst und weißt.

„Frieden wird dir, süßer Frieden,
Wenn du wieder hoffst und liebst,
Wenn du suchst, was dir beschieden,
Liebend deinem Gott dich gibst!"

Hosannah! Hoch! Gebenedeit,
Der da kommt im Namen des Herrn,

Ein Friedensfürst, zum Lieben geweiht,
Im Sturm ein Hoffnungsstern.

Es glättet, es ebnet die Wogenbahn
Sich sanft vor Pius' Fuß,
Es schallt so milde vom Vatican
Der ewige Friedensgruß.

Es schweigt der Völker wilder Streit
In dem heiligen Gotteszelt,
In sel'ger Liebesherrlichkeit
Umarmt ein Vater die Welt.

Joseph Velamin Rutski und der hl. Josaphat Kuncewicz,

die beiden Vorkämpfer der Union von Brest.

---

6. Der Sieg der Union.

Wir haben in unserem letzten Aufsatze die verzweifelte Lage der ruthenischen Union während des Sommers 1623 geschildert; von den Schismatikern auf das Heftigste angefeindet, von den Lateinern kaum oder gar nicht unterstützt, durch die Wirren im Basilianer-Orden erschüttert, von Rom selbst beinahe aufgegeben, schien sie trotz der verzweifelten Anstrengungen Rutski's und seiner Freunde der Auflösung nahe.

Das Alles änderte der Martertod des hl. Josaphat wie mit einem Zauberschlage. Als die Kunde davon Weißrußland, Lithauen und die polnischen Provinzen durcheilte, erschraken die Schismatiker ob der greulichen Blutthat, welche den Unwillen aller Bessergesinnten gegen sie erregen mußte. Smotrycki, der indirecte Urheber des Mordes, floh entsetzt zunächst nach der Ukraine und dann weiter nach dem Oriente. Viele bekehrten sich zur Union, so Johann Chodyga, ein Polocker Rathsherr, bisher einer der eifrigsten Gegner des hl. Josaphat. In Witebsk selbst war man, als nach der Raserei des Unglückstages die Nüchternheit eintrat, über das Geschehene außer sich, und der Rath, in dem nun die Furchtsamen wieder zu reden wagten, setzte eine Belohnung auf das Wiederfinden des geschändeten Leichnams. Durch ein wunderbares Licht geleitet, gelang es endlich, ihn aus einer Tiefe von etwa 13 m. emporzubringen, und dieselben Bürger von Witebsk, die soeben den Heiligen mit wahrhaft teuflischer Wuth durch die Gassen ihrer Stadt geschleift hatten, holten ihn nun weinend und betend ein, um ihn in die Kirche des hl. Michael zu übertragen. Aber Polock forderte den Leib seines heiligen Erzbischofs zurück; eine glänzende Deputation seiner Bürger erschien in Trauer gehüllt in Witebsk, und mit großem Gepränge wurde der heilige Leib, dessen übernatürliche und wunderbare Schönheit Augen-

zeugen nicht genug bewundern können, auf Barken die Dwina hinab nach Polock geleitet. Zahlreiche Wunder verherrlichten diese Reise des todten Erzbischofs; von allen Seiten strömten die Umwohner an die Ufer des Flusses, und die Union wurde eindringlicher von dem todten Oberhirten gepredigt, als es der lebende vermocht hatte.

Frühzeitig hatte die Nachricht von der Witebsker Blutthat auch den Kanzler Lithauens, Leo Sapieha, erreicht. Wie wir wissen, war dieser Staatsmann noch wenige Monate zuvor, bezüglich der Union, verschiedener Meinung mit dem hl. Josaphat. Er glaubte durch gefügiges Nachgeben der Unirten den Frieden erhalten zu können. Die Greuel der Schismatiker von Witebsk scheinen ihn gründlich bekehrt zu haben, wenn nicht schon früher der letzte Brief Josaphats ihn von seinem Irrthum überzeugt hatte. Jetzt schrieb er bereits unter dem 19. November an seinen Stellvertreter, beim Könige dringend um exemplarische Strafe der Rebellen zu bitten, die vielleicht im Bunde ständen mit Mohilew, Orscha, Kiew und den Kosaken des untern Dnjepr. Man solle daher, um durch Strenge zu schrecken, der Stadt Witebsk alle ihre Vorrechte entziehen und die Mörder mit dem wohlverdienten Tode bestrafen.

Der Metropolit Rutski war auf seinem Schlosse Ruta bei Nowogrodek, als ihm ein Diener des Märtyrers als Augenzeuge die Kunde von dem Martertode überbrachte. Erst überwältigte ihn der Schmerz ob des Verlustes seines theuersten und unersetzlichen Freundes, dann aber erhob sich seine Seele auf den Schwingen des Glaubens und er pries die ruthenische Kirche glücklich, daß sie eine so köstliche Frucht Gott darbringen durfte. Sein Brief, den er unter dem 31. December 1623 an Urban VIII. schrieb, welcher inzwischen den Stuhl des hl. Petrus bestiegen hatte, ist ein herrliches Zeugniß dieser seiner erhabenen Gesinnung. „Das erste Jahr des Pontificates Ew. Heiligkeit," so lesen wir in diesem Actenstücke, „ist durch den Martertod unseres großen ruthenischen Bischofs Josaphat Kuncewicz von Polock verherrlicht. Gewiß, Trauer erfüllt mich bei dem Gedanken, daß ich ihn nicht mehr habe, ihn, meine rechte Hand; aber andererseits erquickt mich die süßeste Freude, da er mir durch einen so glorreichen Tod entrückt ward. Ich hege die feste Hoffnung, daß er jetzt im Himmel noch mächtiger für uns wirken wird, als er es auf Erden konnte. Unser Märtyrer hat sein Leben für die Ehre Gottes, für die heilige Union und für das Ansehen des heiligen Stuhles hingegeben. Bringen Sie, heiliger Vater, das Opfer mit uns und flehen Sie, der Allmächtige möge durch seine Vermittlung Wachsthum dem

Werke verleihen, das wir mit unserem Schweiße und mit unserem Blute begießen! Was uns betrifft, so wird der Tod unserer Väter und unserer Brüder für uns nur ein Aufruf zu noch eifrigerer Arbeit sein."

So rasch als möglich versammelte der Metropolit seine Suffraganen um sich, um mit ihnen die gemeinschaftlichen Schritte zu berathen, welche das Ereigniß von Witebsk erheischte. Alle waren begeistert von dem Opfertode des hl. Josaphat: „Wir sind bereit, unser Blut und unser Leben für den katholischen Glauben zu opfern, wie es bereits Einer aus unserer Mitte that," schrieben sie unter dem 30. Januar 1624 an die Propaganda nach Rom. Nur etwas Billigkeit von Seiten Polens und den Schutz des heiligen Vaters bedurfte die unirte Kirche, um sich von den schweren Schlägen der letzten Jahre zu erholen. Der Eifer ihrer Kinder, ihre innere Lebenskraft war neu gestärkt durch den Martertod des hl. Josaphat. Rutski schickte den Diener des Heiligen, den Augenzeugen seines Todes, sofort an Sigismund III., damit der König aus seinem Munde die Ruchlosigkeit der Schismatiker höre, und ein Brief an den Vicekanzler von Lithauen, den dieser Bote überbrachte, forderte strenge Untersuchung und Strafe der Schuldigen. Der König wollte anfangs gar nicht glauben, daß seine Unterthanen eines solchen Verbrechens fähig gewesen; russische Freibeuter, meinte er, hätten die That vollbracht, und er wolle auf der Stelle Commissäre nach Witebsk schicken. Einige Räthe der Krone, die bisher mit den Schismatikern geliebäugelt hatten, gaben sich Mühe, die Untersuchung zu verzögern; gleich nach Neujahr sollte der Landtag sich wieder versammeln, und seine Wirren, hofften sie, würden die unangenehme Angelegenheit in Vergessenheit bringen. Aber die allgemeine Entrüstung des Volkes war zu groß: die Commission wurde ernannt und reiste an den Ort des Verbrechens. An ihrer Spitze stand Leo Sapieha; sie hatte die höchste Vollmacht, als letzte Instanz über Leben und Tod zu erkennen.

Am 15. Januar 1624 luden diese Richter den Metropoliten und die Diener des Heiligen einerseits, und die Bürgermeister, Schöffen, Räthe und Bürger von Witebsk andererseits vor ihre Schranken; am 18. begannen die Verhandlungen und schon am 23. wurde das Urtheil gesprochen. 19 der Schuldigsten wurden zum Tode verurtheilt, die Stadt selbst ging aller ihrer Rechte und Freiheiten verlustig, das Rathhaus mußte geschleift, alle Glocken, mit denen man gegen den Erzbischof Sturm geläutet hatte, mußten zu einem Sühnekreuz eingeschmolzen werden, und in Zukunft durfte außer der Kathedrale keine

Kirche ohne ausdrückliche Erlaubniß des Metropoliten ein Geläute haben. Noch wurden eine Anzahl Popen in contumaciam zum Tode verurtheilt, von denen fünf in die Hände der Gerechtigkeit fielen, so daß die Zahl der Hingerichteten 24 betrug. Gewiß, die Commissäre des Königs hatten strenges Gericht gehalten, aber man erinnere sich auch an die Größe des Frevels und vergesse nicht, daß damals allerwärts in Europa die Criminaljustiz nach Normen entschied, die unser verweichlichtes Jahrhundert nicht mehr anerkennen will. Übrigens starben Alle, mit einziger Ausnahme des Polocker Bürgermeisters Wasilewicz, im Frieden mit der Kirche, indem Alle vor ihrem Tode zur Union überzutreten wünschten. In Wilna allein machte man den Versuch, die Opfer der Gerechtigkeit als Blutzeugen der Orthodoxie zu verherrlichen, jedoch er scheiterte kläglich an der öffentlichen Entrüstung über den scheußlichen Mord des heiligen Erzbischofs. Der päpstliche Nuntius Lancelotti verlieh nur der allgemeinen Stimmung Ausdruck, wenn er damals nach Rom schrieb: „Dieses Verbrechen hat die Sache des Schismas mit Schmach bedeckt."

Anastasius Sielawa, ein Schüler des Heiligen, folgte seinem Lehrer auf dem erzbischöflichen Sitze von Polock. Er hatte die Freude, einsammeln zu können, was sein väterlicher Führer unter Thränen gesäet hatte, Weißrußland war der Union wiedergewonnen.

Auch in Warschau trat unter den Ministern des Königs eine große Änderung zu Gunsten der Union ein. Leo Sapieha verwendete nunmehr sein ganzes Ansehen für dieselbe; es war, als wollte dieser Mann das Unrecht wieder gut machen, das er in den letzten Jahren dem hl. Josaphat zugefügt hatte. Der Landtag von 1624 wagte nichts gegen die Union; im Gegentheile empfing sie Sapieha, der soeben das scharfe Urtheil über die Mörder von Witebsk gefällt hatte, mit lautem Beifall als einen Vertheidiger des göttlichen Dienstes, einen Freund der wahren Religion und einen Feind des Schismas und der Häresie. Ohne einen Widerspruch zu finden, konnte ferner der König das Erzbisthum Smolensk dem unirten Archimandriten Leo Kreuza übergeben, und so war — eine neue und schöne Frucht des Martyriums — diese große Diöcese der Union eingegliedert.

Ebenso wagte man jetzt endlich energische Schritte gegen die rebellischen Horden der Ukraine, welche geradezu den Bestand Polens in Frage stellten. Unter Anrufung des Märtyrers von Witebsk besiegte der Hetman der Krone Koniecpolski im folgenden Jahre (1625) ein

Saparogenheer von 30,000 Mann in zwei Schlachten mit weit geringeren Kräften, erschlug fast den dritten Theil ihrer Schaaren und zwang sie zur Unterwerfung unter die Krone. Die Gefangennahme des Pseudometropoliten Borecki und seiner schismatischen Wladiken würde das Übel mit der Wurzel ausgerottet haben, da der Kosakenführer Konaszewicz bereits todt war, und Niemand mehr an die Ausführung seines Planes von einem unabhängigen Kosakenreiche dachte, aber wiederum verstand man es nicht, den Sieg auszunützen.

So hatte der Martertod des hl. Josaphat die feindselige Stimmung der polnischen Staatsmänner der Union gegenüber in eine fast freundliche verwandelt, den Hauptsieg aber sollte er ihr in Rom erkämpfen. Daselbst hatte am 22. Januar 1624 in der Congregation der Propaganda der Cardinal Bandini, der Protector der Ruthenen, die große Denkschrift des Metropoliten vorgelegt, und ihre Vorschläge warm empfohlen. Der Eindruck war ein günstiger; Breven an die lateinischen Bischöfe und Instructionen an den polnischen Nuntius sollten erlassen werden; allein was den Kernpunkt der ganzen Angelegenheit betraf und was Rutski so entschieden verlangt hatte, das Verbot des Übertrittes zum lateinischen Ritus konnte noch nicht erwirkt werden. Eine solche Verfügung hielt man der Union gegenüber, von deren Lebenskraft man noch nicht völlig überzeugt war, für verfrüht.

Da kam die Nachricht von dem Martyrium des hl. Josaphat nach Rom. Am 7. Februar versammelte Urban VIII. die Congregation der Propaganda um seinen Thron und theilte ihr das blutige Ereigniß mit. Jetzt wurde die wichtige Frage, deren Lösung man eben noch nicht gewagt hatte, auf ein Neues berathen und entschieden. Mit Beistimmung der Cardinäle erklärte der Papst: „Kein unirter Ruthene, gleichviel ob Laie oder Kleriker, und namentlich kein Basilianermönch dürfe fortan aus was immer für einem Grunde, und wäre er auch noch so dringend, ohne specielle Erlaubniß des apostolischen Stuhles zum lateinischen Ritus übergehen"; den ruthenischen Bischöfen wurde verboten, den Übertritt zu dulden, und den lateinischen, einen Ruthenen in ihre Heerde aufzunehmen. Damit nicht zufrieden, schrieb Urban VIII. schon unter dem 10. Februar an den Polenkönig in einer Weise, die seinen Entschluß, Alles für die ruthenische Union einzusetzen, unzweifelhaft machen mußte. „Erhebe Dich," ruft er Sigismund III. zu, „erhebe Dich, o König, schon so berühmt durch Deine Türkensiege und durch den Haß, den alle Gottlosen Dir geschworen, ergreife Deine Waffen und Deinen

Schild, und wenn das öffentliche Wohl es fordert, so merze mit Feuer und Schwert das umsichfressende Schisma aus! Möge die ruthenische Union, dieses vom heiligen Geiste durch die Päpste bestätigte, von so vielen Ränken und Gewaltthaten bekämpfte Werk, mit der Hilfe Deines Armes ihr Haupt dankend zum Himmel erheben, damit sie fühle, daß Gott in den nordischen Ländern einen mächtigen König zum Schutze seiner heiligen Sache erweckt habe." Dann nennt der Papst drei Mittel, die der Polenkönig vor Allem zum Schutze der Union ergreifen soll: die Auflösung der Bruderschaften, die Vertreibung der eingedrungenen schismatischen Bischöfe und die Züchtigung der Kosaken. Daß der letzte Wunsch des Papstes vollzogen wurde, haben wir bereits gehört; leider widersetzte sich der polnische Adel der Ausführung der beiden ersteren, weit wichtigeren Maßregeln. Zum Schlusse stellt endlich Urban VIII. ganz entschieden die Bitte um größere Achtung und kräftigeren Schutz der unirten Bischöfe. „Wir beschwören Ew. Majestät, die Sache der Union mit all' dem Eifer und all' der Macht, die Ihnen zu Gebote steht, in die Hand zu nehmen. Sie können ohne Schwierigkeit damit beginnen, Ihre königliche Huld den unirten Bischöfen zuzuwenden, denselben den Zutritt zum Hofe und zum Landtage zu erleichtern und darüber zu wachen, daß die bischöfliche Würde in den Ruthenen gerade so geehrt werde, wie in einem Lateiner."

Deßgleichen erhielt der apostolische Nuntius Lancelotti die Weisung, mit allem Nachdruck wie auf die Ausrottung des Schismas, so auf die Erhaltung des griechischen Ritus zu bringen. Cardinal Ludovisi selber, der noch vor kaum einem Jahre an den Nuntius die Frage gerichtet hatte, ob es nicht rathsamer sei, die unirte Kirche in der lateinischen aufgehen zu lassen, übersandte die neuen Weisungen mit dem Bemerken: „Wenn jemals die Griechen der päpstlichen Huld sicher waren, so können sie jetzt geradezu Alles erhalten. Seine Heiligkeit war lange ihr Cardinal-Protector, ist vollkommen von ihrer Lage unterrichtet und hat den einzigen Wunsch, das Werk der Union zu vollenden."

Auch der Wunsch des Metropoliten, unbeschuhte Karmeliten zur Ausbildung der reformirten Basilianer zu gewinnen, ging durch Verwendung des heiligen Vaters und der Propaganda in Erfüllung, und zugleich nahm Urban VIII. das schon unter Gregor XV. geplante Werk eines Seminariums in den ruthenischen Provinzen, in dem ein dem Cölibate ergebener Weltklerus gebildet werden sollte, von Neuem auf und übergab die Ausarbeitung eines bezüglichen Entwurfes dem Nuntius

Lancelotti. Endlich gewährte der Papst bereits am 30. April 1624, also schon ein halbes Jahr nach der Katastrophe von Witebsk, daß der Heiligsprechungsproceß des großen ruthenischen Märtyrers zugleich mit der Untersuchung über den wenige Monate vor Josaphat durch die reformirten Graubündner gemarterten Fidelis von Sigmaringen eröffnet werde.

So viele Huld hatte die ruthenische unirte Kirche noch niemals von Rom erfahren, und dankbar schrieb sie diesen Sieg an entscheidender Stelle der mächtigen Fürbitte ihres Märtyrers zu. Übrigens setzte Rutski alle Kraft ein, um jetzt, die günstigen Verhältnisse benützend, das Werk der Union dauernd zu begründen. Seine von Sorgen, Arbeit und Krankheit untergrabenen Kräfte mahnten ihn, durch die Wahl eines tüchtigen Coadjutors mit dem Rechte der Nachfolge für die Zukunft vorzubauen. Nachdem ein vorzeitiger Tod den hoffnungsvollen Hadrian Podbereski, den er hiezu ausersehen, hinweggerafft hatte, bestimmte Rutski mit Bewilligung des apostolischen Stuhles den Archimandriten des Wilnaer Klosters, Raphael Kosak, für die Last und Bürde der Metropolitenwürde. Dann vervielfältigte er seine Mühen, um das lange ersehnte Priesterseminar zu erhalten. Schon im October 1623 hatte er in dieser Sache, die ihm so sehr am Herzen lag, an den Rector des griechischen Collegs, den P. Andreas Eudemius S. J., geschrieben: „Möge doch Ew. Paternität uns bei Errichtung des von der Propaganda in Aussicht gestellten Seminars freundlichst behilflich sein! Man könnte ja eine Colonie Ihres Collegs uns zusenden, damit das Studium des Griechischen recht aufblühe. Was wissen wir? Vielleicht soll die griechische Nation, einst so hochberühmt, ja die ruhmreichste aller Nationen, die das Glaubenslicht einem großen Theile des Abendlandes und des Nordens überbrachte, dasselbe Licht von weniger berühmten Völkern zurückerhalten, die sie vormals als Barbaren verachtete." So schrieb Rutski schon vor dem glücklichen Umschwung, den das Martyrium des hl. Josaphat hervorbrachte; jetzt aber stiegen seine Hoffnungen noch höher. Die Moldau, die Walachei und das große Reich von Moskau, dessen Thron Prinz Ladislaus zu erobern gedachte, wünschte er mit Hilfe der in diesem griechisch-slavischen College gebildeten Apostel der Einheit der Kirche zuzuführen.

Im September 1626 versammelte der Metropolit zu Kobryn seine Suffraganen zu einer Synode um sich. Es erschienen die Hirten von Polock, Wladimir, Luck, Smolensk, Pinsk nnd Premysl. Die erste An-

gelegenheit war die Eröffnung und Fundirung des Seminars. Die Aufforderung des Cardinals Bandini an den polnisch-lateinischen Klerus um pecuniäre Hilfe hatte nur wenig erzielt; so mußte die ruthenische Geistlichkeit trotz ihrer viel beschränkteren Mittel die nöthigen Summen selber aufbringen. Es ist erfreulich und zeigt den Eifer der ruthenischen Oberhirten in vortheilhaftem Lichte, mit welcher Bereitwilligkeit diese Opfer gebracht wurden. Allen voran zeichnete Rutski eine Gabe von 10,000 Gulden; die übrigen Bischöfe gaben 2000 oder 1000 oder auch nur 500 Gulden, wie es jedem seine beschränkten Mittel erlaubten. Die Basilianer-Congregation versprach den achten Theil des Einkommens aller ihrer Klöster, gab das Haus von Minsk mit allen seinen liegenden Gütern für das Seminar und verpflichtete sich überdieß, Lehrer zu stellen, welche Unterricht im Latein ertheilen und Theologie in ruthenischer Sprache vortragen könnten. Ganz besonders freute den Papst die Gründung dieses Seminars und er steuerte aus seiner Kasse 1000 Dukaten bei, indem er an den Metropoliten und seine sechs Suffraganen, „die sieben Leuchter der unirten Kirche", wie er sie nannte, unter dem 22. August 1626 schrieb, „er wolle mit ihnen diesen festen Thurm zum Schutze des ihren Sorgen anvertrauten Weinberges bauen, diese Citadelle, an deren Mauern der Sturmlauf des bösen Feindes zerschellen solle, welcher im Norden seinen Thron der Bosheit zu errichten suche".

Auch sonst faßte die Synode von Kobryn heilsame Beschlüsse. Diöcesan-Archive sollten errichtet werden, um der Verschleuderung wichtiger Documente vorzubeugen. Eine Reihe von Bestimmungen hatte es auf die Ausmerzung der Simonie, dieses in der orientalischen Kirche leider so verbreiteten Übels, abgesehen und hohe Strafen wurden für die Schuldigen bestimmt. Um ein einheitlicheres Wirken in der ganzen ruthenischen Kirchenprovinz zu erzielen, sollten die Suffragane ihrem Metropoliten, und dieser dem apostolischen Stuhle einen jährlichen Bericht über den Zustand ihrer Heerden einsenden. Endlich ordneten mehrere Beschlüsse das Verhältniß von Welt- und Ordensklerus, damit beide in Liebe und Eintracht an dem gemeinsamen Werke arbeiten könnten. Die Acten der Synode wurden nach Rom geschickt und nach wiederholter Prüfung von Urban VIII. den 6. December 1629 bestätigt.

Damals war die Kirche von Chelm durch den Tod des eifrigen Bischofes Theodor Mileszkiewicz erledigt, der nur ein Jahr lang dem Bischofe Athanasius Pakosta im Hirtenamte gefolgt war. Rutski überließ die Leitung der lithauischen Kirche, die damals kaum Schwierig-

keiten bot und über einen zahlreichen und eifrigen Klerus verfügte, seinem Coadjutor Raphael Kosak, mit der Weisung, den ganzen Überschuß seines Metropolitan-Einkommens dem Seminare zuzuwenden, und übernahm dafür die Administration der armen Chelmer Diöcese in der einzigen Absicht, so für die Gewinnung des immer noch unionsfeindlichen Südens mit größerem Nachdrucke wirken zu können, indem er einem Feldherrn gleich sein Hauptquartier dem bereits geschlagenen Feinde näher legte. Zu Anfang 1627 treffen wir ihn auf der Visitation der beiden Wolhynischen Sprengel von Luck und Wladimir, und hier gelang es ihm, den Haupterben des alten Ostrogski, den mächtigen Fürsten Zaslawski, der zwar dem lateinischen Ritus anhing, aber bisher bei der Ausübung seiner zahlreichen Patronatsrechte den ersten besten Popen, ohne zu fragen, ob unirt oder schismatisch, ernannt hatte, zu einer der vornehmsten Stützen der Union in Wolhynien zu machen, indem er ihm das Versprechen abnahm, fortan nur unirte Priester in seinen Patronatskirchen anzustellen.

So hatte der Martertod des hl. Josaphat in Wahrheit der unirten Kirche nicht nur billige Behandlung Seitens der Staatsgewalt und den huldreichsten Schutz des apostolischen Stuhles gewonnen, sondern sie auch nach Innen auf das Erfreulichste neu gekräftigt. Nicht wenig trugen hiezu die vielen Wunder bei, welche Gott durch den Märtyrer von Witebsk wirkte. Namentlich waren es zahlreiche und wichtige Bekehrungen zur Union, die man seiner Fürbitte zuschrieb; unter ihnen nimmt die erste Stelle der Rücktritt Smotrycky's ein, des thätigsten Feindes der ruthenischen Union, der einen so beklagenswerthen Einfluß auf die Ermordung Josaphats gehabt hatte. Es wurde ihm vergolten, wie einst Stephanus Saulus vergalt. Wir werden vielleicht später Gelegenheit finden, diese interessante Episode unsern Lesern ausführlicher zu erzählen.

Die letzten Regierungsjahre Sigismund' III. waren überhaupt für die unirte Kirche eine Zeit der Ruhe und inneren Kräftigung, in der sie sich auf den Sturm vorbereitete, welchen sie voraussichtlich nach dem Ableben dieses guten Königs zu bestehen haben sollte. Im Süden war es nie gelungen, des Schismas Herr zu werden; es hatte sogar unter dem rührigen und klugen Peter Mohyla, dem Archimandriten des Höhlenklosters, auf's Neue sein Haupt erhoben. Der schismatische Mönch gründete nämlich ein Seminar, dem er den tönenden Namen „Helikon und Parnassus" gab, und in das der Adel der Ukraine seine Kinder

sandte. Auch als im Jahre 1631 der Pseudometropolit Job Borecki starb, gelang es den Unirten nicht, die Wahl eines Nachfolgers zu hintertreiben, und dieselbe fiel auf den alten fanatischen Isaak Kopinski, der bisher unter dem Schutz der Kosaken in einem burgähnlichen Kloster jenseits des Dnjepr gehaust hatte. So standen die Schismatiker in der Ukraine einiger und stärker da, denn zuvor, und warteten nur auf die günstige Gelegenheit, um den offenen Kampf mit den Unirten wieder zu beginnen.

Sigismund' III. lange gefürchteter Tod traf endlich ein und bot ihnen die gewünschte Veranlassung. Bereits durch den Hingang seiner Gattin Konstanze von Österreich (10. Juli 1631) tief erschüttert, berief der greise König zu Anfang 1632 noch einen außerordentlichen Landtag nach Warschau, und unterzog sich den vielen und ermüdenden Arbeiten, die ein solcher nothwendig mit sich brachte. Kurz vor Ostern kam derselbe zum Abschluß; schon krank ließ Sigismund sich auf das Fest in die Kirche tragen, und erbaute nochmals, an der Spitze des Hofes der gottesdienstlichen Feier beiwohnend, sein Volk, das in ihm bis zum letzten Athemzuge einen katholischen König sehen konnte. Dann starb er fromm und gottergeben den 10. April in einem Alter von 66 Jahren, nachdem er 45 Jahre lang in bedrängter Zeit die Krone Polens getragen hatte.

Dieser König, unter dessen Auspicien der Abschluß der Union verhandelt und vollzogen wurde, der stets, so viel es in seiner, durch den polnischen Adel beschränkten Macht stand, ihr Schirm- und Schutzherr war, hat wie kaum ein Anderer, und wohl eben wegen seiner ausgesprochenen katholischen Stellung, den Tadel der Geschichte und den Widerspruch seines Volkes sich zugezogen. Doch war er ein Fürst, der jedem christlichen Throne zur Zierde gereicht hätte. Aber sein bedächtiges, fast langsames Wesen, seine Schweigsamkeit, der Mangel an kriegerischem Gepränge und glänzendem Redefluß, ließen ihn einer Nation wie der polnischen, die Alles, was sie thut, mit Glanz und Enthusiasmus gethan wissen will, apathisch erscheinen. Seine unbedingte Ergebenheit für die katholische Kirche endlich, in der er immer bereit war, eher sein Leben und seine Krone zu opfern, als die Rechte der von Gott gestifteten Religion preiszugeben, zog ihm den Spottnamen „Jesuitenkönig“ zu, und doch hatte er vollkommen Recht, daß einzig eine wahrhaft katholische Politik im Stande sein werde, die bereits gährenden Elemente im polnischen Reiche zusammenzukitten. Je mehr seine Nachfolger von

seiner Politik abwichen und durch Ausdehnung der Toleranz der Häresie und dem Schisma gegenüber die religiöse Einheit des Reiches zerstörten, desto eifriger arbeiteten sie auch dem traurigen Ende entgegen, das die edle polnische Nation sich selber bereitete.

Schön stellt das Warschauer Denkmal diesen katholischen König dar. Auf einer Siegessäule stehend, hält er in der einen Hand das Schwert, während die andere das Kreuz in die Lüfte hebt, die Inschrift aber lautet: „Berühmt auf Erden durch seine Siege wie im Himmel durch seine Tugend, erntete Sigismund III. ein doppeltes Maß des Ruhmes ein. Das Schwert wie das Kreuz führte er mit ebenso starker als frommer Hand. Gekämpft hat er mit dem Schwerte, gesiegt durch das Kreuz."

7. Die pacta conventa von 1632 und Rutski's letzte Kämpfe.

Sigismund' III. Tod brachte neue Stürme über das Werk der Union; gleich bei der Wahl seines Nachfolgers kamen sie zum Ausbruche.

Auf den 22. Juni 1632 hatte der Erzbischof-Primas von Gnesen den außerordentlichen Landtag nach Warschau berufen, welcher die Generalversammlung des Adels zur Königswahl festsetzen und Maßregeln zur Wahrung des Friedens treffen sollte. Sofort machten sich die Parteien im Lande schlagfertig, und schon bei Eröffnung dieses Landtages zeigten die Dissidenten ihre Macht dadurch, daß es ihnen gelang, den eifrigen calvinischen Fürsten Christoph Radziwill, den Bruder des vom Rokosz von 1607 bekannten Johann Radziwill, zum Marschall der Versammlung zu erheben. Dieser Fürst, ausgezeichnet durch Beredsamkeit und staatsmännischen Schliff, war während der Regierung Sigismund' III. im Landtage der ständige Führer der Opposition gewesen und hatte sich so die Gewogenheit aller Unzufriedenen im Reiche erworben, und die Zahl dieser stieg in Polen allezeit hoch. Sobald die Protestanten einen der Ihrigen als Marschall wußten, hoben sie ihr Haupt hoch und beschlossen in den pacta conventa, der von dem künftigen Könige zu beschwörenden Wahlcapitulation, ihre Forderungen zu steigern. In der That verlangten sie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Reiche, sondern auch Theilung der Magistratur in allen Städten zwischen ihnen und den Katholiken, und drohten im Falle der Weigerung, Gustav Adolph herbeizurufen, der siegreich mit seinem Heere

in Schlesien stand. Eine solche Sprache empörte die Katholiken, und die Dissidenten mußten sich mit einer Erneuerung der in dem Interregnum nach Sigismund August bewilligten Artikel zufriedengeben.

Die Schismatiker unterließen natürlich nicht, mit den Dissidenten gemeinschaftliche Sache zu machen, und zudem standen wiederum die Lateiner der Union feindselig gegenüber. Schon am Tage nach der Eröffnung des die Wahl vorbereitenden Landtages schrieb der apostolische Nuntius Visconti an den Papst: „Alles ist hier voll Abneigung gegen die Unirten und ihre Fortschritte," und dann bittet er Urban VIII., er möge diese verlassene Sache durch ein Breve dem Erzbischofe von Gnesen empfehlen, „sonst sehe ich die heilige Union in großer Gefahr".

Der greise Metropolit Rutski war mit seinen Suffraganen von Luck, Chelm und Pinsk herbeigeeilt und hatte sich alsbald dem Throncandidaten Prinzen Ladislaus, der den Titel „König von Schweden" führte, vorgestellt. Alle, der Throncandidat, der Primas, die übrigen lateinischen Bischöfe und selbst die ruthenisch-unirten Edelleute, empfingen ihn mit der Aufforderung, er müsse, um des Friedens willen und um das Vaterland aus dem ewigen Hader zu retten, den Schismatikern, die laut und drohend die Aufhebung der Brester Union forderten, Concessionen machen. Umsonst erwiederte Rutski, ohne Einwilligung des Papstes dürfe er seine Rechte nicht abtreten; die Schismatiker weigerten sich, diese Instanz anzuerkennen, und die Lateiner selbst sagten, die Sache müsse sofort geregelt werden, man könne keine vier Monate auf Antwort von Rom warten, die am Ende verneinend ausfallen würde, weil der Papst für die Noth Polens vielleicht kein Verständniß habe. Zudem fürchtete der Metropolit, die ruthenische Union mit dem voraussichtlichen Thronerben, der das Patronatsrecht über alle Bischofssitze besaß, durch starres Festhalten an seinem Rechte bleibend zu verfeinden; Ladislaus gab sich nämlich als Vermittler zwischen den Schismatikern und Unirten alle Mühe, um Rutski zur Nachgiebigkeit zu bringen. So glaubte der Letztere, das kleinere Übel wählen zu müssen; er wollte Anfangs die von den Schismatikern besetzten Sitze von Kiew, Braclaw und Podolien opfern und ließ sich sogar noch weitere Zugeständnisse abdrängen. Aber die Schismatiker stellten immer frechere Forderungen, welche Rutski entschieden verweigern mußte. So erhielten die stipulirten Artikel nur die Unterschrift des Prinzen Ladislaus, und als die Boten dieselben den Provinzialversammlungen vorlegten, wurden sie in Wolhynien von dem schismatischen Adel selber verworfen, der sich das Wort gab, so lange

die Wahl eines Königs zu hintertreiben, bis derselbe ihren Forderungen vollkommen gerecht würde. Ein Saparogenaufstand in der Ukraine sollte im entscheidenden Augenblicke, so rechnete man, die Sprengung der Union erzwingen.

Am 27. September eröffnete der Primas von Polen mit einer feierlichen Pontificalmesse vom heiligen Geiste in der Collegiatskirche des hl. Johannes in Warschau die Wahlversammlung. Dann ritt er an der Spitze der Wähler, gefolgt von den Bischöfen des Reiches und der zahllosen Ritterschaft, die unter den Bannern der einzelnen Palatinate dahinzogen, und begrüßt von dem nicht enden wollenden Jubel des Volkes, hinaus nach dem Dorfe Wola, wo auf einer großen Ebene seit den Tagen Sigismund Augusts über die Krone und das Loos Polens durch den Wahlkampf des gesammten Adels entschieden wurde. Der Anblick dieser Ritter in kostbaren pelzverbrämten Gewändern und blitzenden Waffen, dieser im Winde flatternden Fahnen, der Geistlichkeit, die den ganzen Zug führte, war freilich das passendste Vorspiel für die Wahl eines christlichen Königs. Aber ach, in der Wirklichkeit war es nur zu oft die glänzende Eröffnung eines Streites, in dem sich zahllose Sonderinteressen bekämpften und dem öffentlichen Wohle jene Todeswunden schlugen, an denen Polen verblutete.

Mitten auf dem Felde stand auf leichten Säulen das Zelt des Primas; da versammelte sich der Senat und von da aus wurden die pacta conventa mit der Ritterschaft berathen. Punkt für Punkt mußten sie derselben zur Annahme vorgelegt werden. Nach drei Wochen hatte man sich noch in keinem einzigen geeinigt; man wählte endlich eine Commission, und als diese nach zehntägiger Berathung einen Vorschlag einbrachte, stieg der Hader über alle Maßen; 15,000 Katholiken waren im Begriffe, gegen 4—5000 Dissidenten den Degen zu ziehen. Aber ihr Führer, Fürst Christoph Radziwill, hielt fest; er wußte wohl, daß die Bischöfe den Kampf verhindern und der Adel endlich, des Widerstandes überdrüssig, in vielen Punkten nachgeben würde. Nach sechs Wochen unendlichen Haders brachte endlich ein moskowitischer Einfall in Lithauen die pacta conventa und die Wahl zum Abschlusse.

Was hatten Rutski und seine Unirten in diesem Kampfe aller Parteien zu erwarten? Natürlich kam ihre Sache zur Verhandlung; der Pseudometropolit Mohyla war mit einer Wolke schismatischer Popen von Kiew herbeigeeilt; Geld und Freunde und die Hilfe der Dissidenten standen ihm zu Gebote, während Rutski außer dem apostolischen Nun-

tius keine Stütze hatte. Ladislaus selbst dachte nur daran, die angestammte Krone von Schweden und das Reich von Moskau mit Polen zu vereinigen, und hiezu brauchte er den Frieden im Lande und die Saparogen zu seinen geplanten Kriegszügen. Beides hoffte er durch allgemeine Toleranz zu erringen. Ladislaus wollte vollständige Gleichberechtigung der Unirten und der Schismatiker. Rutski weigerte sich entschieden; aber weder der Metropolit, noch der apostolische Nuntius Visconti vermochten den Willen des Kroncandidaten zu ändern; am 1. November unterschrieb und besiegelte er die Artikel, welche folgende traurige Bestimmungen enthielten:

1. Die Schismatiker haben volle Cultusfreiheit, Besitzrecht, das Recht auf die Errichtung von Schulen, Druckereien u. s. w. im ganzen Reiche.

2. Sie bleiben im Besitze der Kirchen und Bruderschaften, die sie inne haben, und erhalten das Recht, neue zu errichten.

3. Die von Theophanes geschaffene schismatische Hierarchie wird officiell anerkannt. Der König wird gleich nach seiner Krönung einen schismatischen Metropoliten von Kiew ernennen, dem alle Güter des unirten Metropoliten in und um Kiew gehören sollen, so doch, daß Rutski zeitlebens den Nießbrauch und Titel behält.

4. Der unirte Bischof von Luck ist abgesetzt; all' sein Einkommen erhält der zu ernennende schismatische Wladike.

5. Der unirte Bischof von Premysl ist abgesetzt; doch behält er lebenslänglichen Nießbrauch, muß aber seinem schismatischen Nachfolger die Einkünfte von drei Klöstern überlassen, wozu der Staat noch 2000 Gulden jährlich beilegt.

6. Der factische Besitz des Bisthums von Lemberg, das die Schismatiker inne hatten, wird als rechtlicher anerkannt.

7. Der Erzsprengel von Polock wird getheilt. Mscislaw, Orscha und Mohilew bilden das neue schismatische Bisthum von Mscislaw, die Güter bleiben den Unirten; der schismatische Wladike erhält einen Staatsgehalt von 2000 fl.

8. Zu Wilna sind drei Kirchen, zu Polock eine den Schismatikern zu übergeben.

9. Die Klöster im ganzen Reiche sind nach Verhältniß der Bevölkerung durch königliche Commissäre zu vertheilen.

10. Jeder Schismatiker hat das Recht, der Union beizutreten, und jeder Unirte, schismatisch zu werden.

Schließlich macht das traurige Document politischer wie religiöser Kurzsichtigkeit beiden Parteien gegenseitige Friedfertigkeit, Liebe und Versöhnlichkeit zur Pflicht. Die schismatischen Bisthümer, welche Ladislaus im Süden und Osten schuf, nennt Dom Guépin mit Recht eben so viele Grenzfestungen, zu denen der Czar und der Großtürke die Schlüssel hatte. Es versteht sich von selbst, daß Rutski erklärte, weder er noch sein Klerus würden sich jemals fügen. Aber man ließ ihn protestiren und fertigte die Stipulation aus. Es blieb nun dem unirten Metropoliten nichts Anderes übrig, als seinen Protest feierlich und schriftlich mit einer Berufung an den apostolischen Stuhl dem Prinzen einzureichen. Das Actenstück wurde entgegengenommen und einregistrirt; auch der Primas, seine Suffraganen und einige katholische Senatoren und Boten vereinigten ihren Protest mit dem der Unirten.

Endlich kam die Wahl zu Stande. Am 13. November leistete Prinz Kasimir im Namen seines Bruders den Schwur auf die pacta conventa und sofort rief der Primas Ladislaus IV. zum Könige aus. Am folgenden Morgen erschien der Gewählte zum ersten Male in der Mitte seiner Unterthanen, dann ging der Krönungszug nach Warschau, wo Ladislaus aus der Hand des Primas die Krone empfing. Groß war der Jubel des Volkes, nur die Unirten konnten die allgemeine Freude nicht theilen; mit ihnen vereint hatten im Ganzen 54 Senatoren und Boten den pacta conventa die Unterschrift verweigert. Es folgten nun die üblichen Krönungsfeierlichkeiten in Warschau und Krakau, die sich bis in den Februar des folgenden Jahres hinein erstreckten. Inzwischen hatte Ladislaus zweimal an Urban VIII. in Sachen der Union geschrieben. Aber wie es der apostolische Nuntius gesagt hatte, blieb der Papst unerschütterlich; eine Congregation von Cardinälen, Theologen und Canonisten erklärte die bezüglichen Bestimmungen der pacta conventa als null und nichtig, göttlichem und menschlichem Rechte zuwider. Der Papst selbst theilte diesen Entscheid dem Könige mit; Visconti, der Erzbischof von Gnesen, der Großkanzler erhielten ebenfalls schriftliche Mittheilung mit der Weisung, den Vollzug der Beschlüsse zu hintertreiben; an Rutski aber und dessen Suffragane erließ der Papst den Befehl, nicht nur zu protestiren, sondern sich auch der Ausführung mit aller Kraft zu widersetzen. Sigismund III. würde sich in kindlichem Gehorsame dem Urtheile des heiligen Vaters gefügt haben; aber Ladislaus hatte von seinem Vater leider nicht die Hochherzigkeit geerbt, das Recht und Wohl der katholischen Kirche zur ersten Richtschnur seines

Handelns zu machen. In der Hoffnung, eine günstigere Entscheidung von den Theologen seines Reiches zu erhalten, berief er die Professoren der Universität von Krakau und hervorragende Gelehrte aus fast allen Orden zu einer Versammlung, der die Frage vorgelegt wurde, ob er trotz der römischen Entscheidung die pacta conventa ausführen dürfe. Wirklich fanden sich einige Theologen, die im Hinblicke auf die Gunst des Hofes die gewollte Antwort, natürlich mit vielen nichtssagenden Klauseln verbrämt, abgaben; aber der Prior der unbeschuhten Karmeliten, P. Hieronymus vom hl. Hyacinth, trat energisch gegen diese Hoftheologen auf, und die Jesuiten P. Nikolaus Lancicius, damals Provincial von Lithauen, und P. Bembo widerlegten eingehend ihre Sophismen. Sie bewirkten, daß die Theologenversammlung die römische Entscheidung aufrecht hielt. Trotzdem erklärte sich Ladislaus durch die verklausulirte Meinung der Hoftheologen für beruhigt, bewilligte volle Cultusfreiheit, bestätigte Peter Mohyla als schismatischen Metropoliten von Kiew und gab ihm Alexander Puzyna für Luck und Joseph Bobrykowicz für Mscislaw zu Suffraganen. Bei der Vorlegung dieses Decretes auf dem folgenden Landtage protestirten der Primas, die lateinischen Bischöfe, die Palatine von Krakau, Lublin und Mscislaw, sowie der Kanzler Lithauens, Fürst Albert Radziwill; aber Ladislaus setzte sich darüber hinweg und begnügte sich, einen Gesandten zu seiner Vertheidigung nach Rom zu senden.

Inzwischen ließ sich der schismatische Metropolit zu Lemberg von dem Metropoliten der Walachei weihen. Dann eilte er, das vom Patriarchen von Konstantinopel bestätigte königliche Diplom seiner Ernennung in der Tasche, nach Kiew, um den alten Kopinski zu vertreiben. Mohyla zog mit Kanonen vor das Nikolauskloster, zwang seinen Gegner, halbnackt zu fliehen, vertrieb ihn selbst aus dem Asyle des Höhlenklosters und nöthigte ihn, bei Rutski Zuflucht zu nehmen, der den alten Widersacher freundlich aufnahm. An demselben Tage wurden den Unirten die Kathedrale und sonst alle liegenden Güter in und um Kiew genommen. Die Saporogen bewährten ihren alten Fanatismus; allerwärts auf ihrem Zuge gegen Rußland verübten sie die größten Greuel an den Unirten, so namentlich in Bobruysk, wo später (1655) der selige Andreas Bobola S. J. den Martertod erleiden sollte.

Auch in Weißrußland wurden die Bestimmungen der pacta conventa durchgeführt. Wenn es traurig war, daß gerade der Erzsprengel des hl. Josaphat mit den Schismatikern getheilt werden sollte, so war

es andererseits doch auch erfreulich, in der festen Haltung des Klerus wie des Volkes die dauerhafte Begründung der unirten Kirche zu bewundern. Unter 600 unirten Priestern fanden sich nur zwei Apostaten, wovon der Eine alsbald eines plötzlichen Todes starb. Auch der neue schismatische Bischof von Mscislaw endete rasch; auf dem Todbette soll der Unglückliche nach einem unirten Beichtvater geschrieen haben; aber seine schismatische Umgebung sagte, er rede irre, und gab ihm Gift. Ein Schüler Peter Mohyla's, Sylvester Kossow, übernahm die Leitung des neuen Sprengels. Auch in Luck, Smolensk und Premysl bemächtigten sich die Schismatiker des Hirtenamtes; Rutski wußte gegen die offene Gewalt nichts zu thun, als unter Thränen zu protestiren.

Der Gesandte des Polenkönigs konnte inzwischen in Rom nicht die verlangte Zustimmung des Papstes erlangen; Rutski's Coadjutor, Raphael Korsak, war dort und vertheidigte die Union. Übrigens hätte es bei der Entschiedenheit Urban' VIII. dieser Vertheidigung nicht bedurft. Am 30. März 1634 wurden von Rom die pacta conventa abermals und in letzter Instanz verurtheilt. Nun kam die Sache im nächsten polnischen Landtage zur Sprache und wiederum wollte Ladislaus durch eine Commission eine Vereinbarung erzielen. Allein da der apostolische Stuhl jede fernere Nachgiebigkeit verboten hatte, weigerten sich die Unirten, ihre Rechte den Händen von Commissären anzuvertrauen. Es kam zu keiner Verständigung. Rutski machte die größte Anstrengung, um den König von dem Unrechte, das er zu thun im Begriffe war, abzuhalten; er eilte zum Schatzmeister und flehte um eine Privataudienz beim Könige; sie wurde ihm zwar zugesagt, allein die Zeit des Carnevals fiel dazwischen und der greise Metropolit wurde nicht auf das Schloß beschieden. Dann verkündigte man Anfangs März das gefürchtete Decret. Der Erzbischof von Gnesen protestirte auch dießmal in seinem, seiner Suffraganen und der Unirten Namen; dasselbe that der Kanzler von Lithauen, Fürst Albert Radziwill, und viele andere Senatoren, Beamte und Boten, und am 30. März kam Franz de Torres, der apostolische Protonotar und Generalauditor des Nuntius Visconti, auf das Schloß von Warschau, um im Namen Urban' VIII. feierlichst Verwahrung gegen alle Übergriffe in die Rechte der Union einzulegen.

Rutski's Standhaftigkeit in diesem Kampfe ist über jedes Lob erhaben; der Nuntius Visconti hat ihm in einem Briefe an den Cardinal Barberini, den Neffen Urban' VIII., ein Denkmal gesetzt, dem wir folgende Zeilen entnehmen wollen: „Die Klugheit und der Eifer des

Metropoliten Joseph Velamin Rutski sind Ew. Eminenz schon bekannt, aber bei dieser so wichtigen Veranlassung strahlten diese Tugenden in einem Glanze, der sie in Aller Augen mit unsterblichem Ruhme krönt. Im Geiste eines Elias arbeitete er nicht nur, um die Feinde zurückzuwerfen, sondern auch um den Glauben der Seinen, die vielleicht nicht Alle im Angesichte der Gewalt denselben Muth besaßen, in seiner Kraft zu erhalten. Keine schwächere Tugend hätte genügt, um einem solchen Sturme Stand zu halten; aber auch keine geringere Verfolgung, um eine solche Tugend in ihrem vollen Glanze erscheinen zu lassen. Vom Greisenalter gebeugt und durch schwere Krankheiten gebrochen, ist er doch nicht ein einzigesmal dem Kampfe ausgewichen; nein, vielmehr eilte er zur Vertheidigung der Sache Gottes immer nach dem bedrohtesten Punkte, und seine Tapferkeit lieferte den Beweis, wie groß das Vertrauen eines Gerechten ist. Zu meiner großen Erbauung war ich der Zeuge seiner Standhaftigkeit und zu meinem größten Troste konnte ich mein Bemühen mit dem seinigen vereinen."

Bei der Ausführung der pacta conventa durch die königlichen Commissäre während des Sommers von 1635 leistete der greise Metropolit Schritt für Schritt den entschiedensten Widerstand und wußte seinen Muth und seine Energie auch den Suffraganen und dem ganzen Klerus mitzutheilen. Nur der offenen Gewalt wollte man weichen, und diese Entschiedenheit rettete den Unirten manche Kirche. So zu Wilna, wo an der Spitze der Commission Fürst Christoph Radziwill mit einer Schaar Bewaffneter die Auslieferung der drei stipulirten Kirchen erzwingen wollte, aber unverrichteter Sache abziehen mußte, weil der Metropolit, mit den gottesdienstlichen Gewändern bekleidet, von seinen Priestern umgeben, die Thüren besetzt hielt und erklärte, nur über seinen Leib sollten sich die Schismatiker den Weg zum Heiligthum bahnen. In Minsk, Grodno und Slonim wiederholten sich ähnliche Auftritte, und in ganz Lithauen behielten so die Unirten die meisten Kirchen. Auch sonst noch gelang es dem heldenmüthigen Widerstande Rutski's und seiner Suffraganen, die traurigen Artikel Ladislaus' IV. in manchen Punkten zu paralysiren, aber der Haupterfolg der pacta conventa konnte nicht vereitelt werden. Nach der Union von Brest hatte König Sigismund III. den unirten Ruthenen allein staatliche Berechtigung zugesprochen: jetzt bestanden neben den Unirten auch die Schismatiker officiell anerkannt zu Recht und die ruthenische Nation war bleibend in zwei feindliche Heerlager getrennt. Die Unirten bildeten zwar die über-

wiegende Mehrheit und nahmen im Laufe der Jahre immer mehr an Zahl und Eifer zu, aber in Mohilew und Kiew hatten sich die Schismatiker bleibend festgesetzt.

Diese letzten Kämpfe hatten Rutski's Kraft vollends erschöpft, zugleich zehrten Krankheiten an seinem Lebensmarke. Umsonst baten ihn seine Schüler, sich mehr zu schonen und wenigstens die harten Bußwerke zu mildern, mit denen er sich selbst peinigte. „Ist das eure Liebe zu eurem Vater?“ pflegte dann der heiligmäßige Mann zu sagen. „Ihr wünscht ihm die Zeit seiner schmerzenreichen Pilgerfahrt zu verlängern. So lange es Gott gefällt, will ich gerne zum Wohle der Kirche hienieden weilen, aber an meiner gewöhnlichen Lebensweise werde ich nichts ändern. Du, Herr, mein Gott, weißt ja, daß ich nicht in dieser Welt bleiben will; nein, nein: ich will nicht hienieden bleiben!“ Als er nach den Kämpfen von 1635 fühlte, daß seine Tage gezählt seien, zog er sich während sechs Monaten in eine vollständige Abgeschiedenheit zurück, um sich in Stillschweigen und Gebet nur mit dem Heile seiner Seele zu befassen und sich zum Hintritte vor den ewigen Richter würdig vorzubereiten. Dann versammelte er (1636) im Dreifaltigkeitskloster zu Wilna noch einmal zu einem Generalkapitel die Congregation der reformirten Basilianer um sich, einem alten Feldherrn gleich, der eine letzte Heerschau über die Truppen halten will, welche er während dreißig Jahren führte. Die Congregation zählte jetzt bei dreißig Niederlassungen; die Zahl der Mitglieder wird nicht genannt. Neben vielem Tröstlichen glaubte aber Rutski eine Abnahme des ersten Eifers und namentlich die Lockerung des Gehorsames wahrzunehmen, und er trat mit dem Feuer eines Elias mit Bitten und Beschwörungen, aber auch mit strengen Strafen gegen dieses Übel auf, das so leicht traurige Folgen für die ganze unirte Kirche hätte haben können. Denn die Basilianer-Congregation bildete den Kern und die Hauptstütze der ganzen Union.

Nach Abschluß des Generalkapitels eilte Rutski, nochmals die einzelnen Sprengel seiner Kirchenprovinz zu besuchen. So treffen wir ihn mitten im Winter zu Anfang 1637 in Wolhynien. Da endlich fühlte er den Tod nahen und er begab sich in das Kloster von Derman, um dort seine Auflösung zu erwarten. Am 27. Januar schrieb er sein Testament, das ein bleibendes Denkmal seiner Liebe und seines Eifers für die Union ist. Nachdem er seinen Glauben und seinen Gehorsam für den heiligen Vater und den König von Polen feierlich betheuert, bittet er Ladislaus IV. nochmals in den rührendsten Worten, er möge

sich der Union annehmen. Dann wendet er sich an seine Suffraganen und seinen Klerus, sie alle zur brüderlichen Liebe und zum treuen Festhalten an Rom ermahnend, und schließt endlich mit den Worten: „Meinen hochwürdigsten Nachfolger ermahne ich im Herrn und bitte ihn um der Liebe Gottes willen, daß er für das Wachsthum und das geistige und weltliche Wohl meiner Erzdiöcese und meiner ganzen Metropolitanprovinz Sorge trage, denn er wird Gott darüber Rechenschaft ablegen müssen.“ Wenige Tage nach der Ausfertigung seines letzten Willens gab der edle und eifrige Metropolit ruhig und fromm im Herrn seinen Geist auf, den 5. Februar 1637.

Groß war die Trauer, die sein Tod über die Grenzen Lithauens hinaus verbreitete, so weit die Union ihre Kinder zählte. Und mit Recht; War es ja Rutski gewesen, der mit seinem heiligen Freunde Josaphat die Union durch die Wiedergeburt des Basilianerordens fest begründet und dann in ermüdenden Kämpfen mit seltenem Starkmuth ausgebreitet und vertheidigt hatte. Dieser sein Starkmuth erwarb ihm die ungetheilte Bewunderung des apostolischen Stuhles, so zwar, daß Urban VIII. ihn wiederholt in seinen Breven „den Atlas der Union“, „die Säule der Kirche“, „den Athanasius der Ruthenen“ nannte.

Die Treue des ruthenisch-unirten Klerus in den Stürmen, welche die Wahl Ladislaus' IV. heraufbeschwor, war das Werk dieser beiden Vorkämpfer der Brester Union; ihnen hat man es zu verdanken, daß sie Bestand hatte bis herab auf unsere Tage.

Als Rutski und der hl. Josaphat sich in das Dreifaltigkeitskloster zu Wilna zurückzogen, war die Lage der Union anscheinend ohne alle Zukunft. Der edle Pociey kämpfte für sie, aber sie hatte keinen zuverlässigen Klerus und nur wenige treue Hirten. Jetzt beim Tode Rutski's zählte man die unirten Mönche und Priester nach Hunderten und ein treues, wahrhaft katholisches Volk hatte sich gebildet, die Väter jener Bekenner, die auch heute noch sich lieber nach Sibirien schleppen lassen, als der Union entsagen.

Jos. Spillmann S. J.

Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie.

(Schluß.)

10. Eine kurze Kritik des naturwissenschaftlichen Monismus wird uns die Haltbarkeit der mittelalterlichen Naturauffassung in einem neuen Lichte zeigen und dadurch bestätigen, daß nur in den Grundgedanken dieser Auffassung die philosophische Naturbetrachtung die Lösung ihrer großen Probleme findet; sie wird uns die wahre Teleologie, also den Punkt bieten, auf den sich eine solide Beweisführung für das Dasein Gottes stützen läßt.

Vor einem halben Jahrhundert waren es die deutschen Begriffsphantastiker, deren Weisheit im monistischen Gedanken, in der „einheitlichen" Weltanschauung gipfelte; gegenwärtig ist die Avantgarde der deutschen Naturphantastiker bei diesem nämlichen Gedanken wieder angelangt. Während der atomistische Mechanismus das Sein eines jeden Dinges zerreißt, zerbröckelt, in bloße Quantität und Gestoßenwerden auflöst, erblicken die Monisten in allen Dingen nichts als Erscheinungen Eines Urgrundes der Entwicklung, also Eines Universal-Atoms, nichts als Empfindung, Wille, Intelligenz.

Gegen den bezeichneten monistischen Gedanken ist — von mehr oder minder erheblichen Nebensächlichkeiten abgesehen — eine doppelte Anklage zu erheben: erstens trägt derselbe in die Natur eine Einheit hinein, gegen welche jegliche Erfahrung den entschiedensten Protest erhebt; und zweitens legt derselbe den Dingen Vollkommenheiten bei, welche deren Natur, insofern wir sie kennen, schnurstracks widerstreben.

11. Beginnen wir mit der Einheit. So lange die heutigen Physiker und Chemiker, bei ihrem Fach verbleibend, das Zustandekommen, das „Wie" der Naturphänomene zu erklären und zu berechnen suchen, stellen sie sich ein jedes Ding als eine sehr große Menge sehr kleiner geschiedener Wesen vor, die in dem als „leer" angenommenen Raume in Folge von Stoß und Zug hin- und herbewegt werden [1]. Entsteht

[1] In keinem Falle kann jene Gelehrten deßhalb ein Tadel treffen. Wie sie die continuirlich verfließende Zeit und die stetige Bewegung, in getrennte Momente zerlegt,

nun aber die philosophische Frage nach dem eigentlichen „Was“ der Dinge, gilt es also, sich über die bloß chemische und physikalische Betrachtungsweise der Dinge zu erheben, so gibt es sehr wenig Gelehrte, die bei der atomistischen Vielheit bewegter Atome stehen bleiben, die meisten erklären sich mit R. Virchow außer Stande, in der Lehre von den Atomen einen befriedigenden Abschluß der Weltanschauung zu finden [1]. Und hier setzen sie ihren Monismus ein, indem sie in den Naturdingen ein tiefer liegendes, einheitliches Band voraussetzen zu müssen glauben. Eine schlechthinige Vielheit von Atomen, meinen sie, könne unmöglich die Trägerin für die einheitlich bestimmte Gesetzlichkeit, Planmäßigkeit, Strebigkeit sein, wie solche in allen Naturdingen zu Tage trete. Das ist wohl der schönklingendste Grund, auf den hin sie Alles mit einem einheitlichen Wesen, welches sie in pantheistischem Sinne „Gott“, oder wenigstens in monistischem „Natur“ nennen, identificiren, auch wohl nach Hegel'scher Manier die „Idee“ als das wahrhaft Seiende und Allerwirklichste, die Natur aber in ihrer „zügellosen“ Vereinzelung als nichtigen Schein betrachten.

12. Vergebens würden wir bei den Monisten neuesten Datums eine einigermaßen eingehende Darlegung ihrer Welterklärung suchen; sie begnügen sich damit, durch eine Berufung auf den Monismus die Entwicklung aller lebenden Wesen mit Einschluß des Menschen aus einem und dem nämlichen Urschlamme in ihrer Widervernünftigkeit zu verdecken. Wir müssen ein wenig zurückgreifen. Die beiden bekannten Physiker

---

in die Rechnung einführen, so darf und muß man in Physik und Chemie auch von „Atomen“ reden. Viele Physiker und Chemiker gehen allerdings weiter und behaupten, sie könnten in unwiderleglicher Weise darthun, daß die Materie factisch immer und überall mit Naturnothwendigkeit in discrete Theilchen getrennt sein müsse. Diese Behauptung dürfte wohl zu weit gehen.

Unseres Erachtens besitzt die Frage nach dem factischen Zustande der Materie — ob atomisch, oder einigermaßen continuirlich — für die Philosophie nicht die Wichtigkeit, welche man ihr häufig beilegt. Die Frage darf, unbeschadet einer gesunden Naturauffassung, im atomistischen Sinne bejaht werden; wir hätten alsdann in allen Naturdingen bei oder vielmehr in ihrer philosophisch nachzuweisenden Einheit eine secundäre Vielheit, welche durch untergeordnete Kräfte und Wirksamkeiten bedingt wäre; ähnlich wie wir beim Menschen zwischen den Muskel- und Nervenfasern, bei der Pflanze zwischen den einzelnen Pflanzenzellen eine Discretion anerkennen.

Man kann im Sinne der mittelalterlichen Scholastik die Naturdinge aus Materie und Form bestehen lassen und doch ohne Bedenken zugeben, daß der scholastische Begriff der Materie in Bezug auf deren chemisches und physikalisches Verhalten einer bedeutenden Weiterbildung und auch einer theilweisen Umgestaltung bedürftig ist.

[1] Archiv für pathologische Anatomie. IX. S. 12.

Gust. Theod. Fechner und Hans Christian Oersted dürften als zwei hervorragende Vertreter der gegenwärtig in den Naturwissenschaften üblichen Erklärungsweisen, der atomistischen und der dynamistischen, im Stande sein, uns in den naturwissenschaftlichen Monismus den gewünschten tiefern Einblick zu verschaffen.

Fechner hat so exact, wie Niemand vor ihm und nach ihm, die Gründe zusammengestellt, welche zu Gunsten der physikalischen Atomtheorie angeführt werden können; er ist aber zu sehr Denker, um in den Atomen eine philosophische Welterklärung zu suchen.

„Die heutige Atomistik," sagt er, „findet freilich keinen Zusammenhang in der Materie, noch sucht sie ihn darin, aber über der Materie, in einem alle Materie und ihre Bewegung beherrschenden, ihren Kraftzusammenhang verknüpfenden Gesetze; sie hindert dabei nicht, noch den anders oder höher liegenden Gesichtspunkt der Verknüpfung der Existenz in geistiger Einheit anzuerkennen." [1] „Mag sich Vieles in der Welt wechselseitig binden, so ist doch Gott der absolut Alles in sein Band Fassende." [2] „Unstreitig bringt die Atomistik, wie die Naturforschung überhaupt, deren Zweig sie ist, eine Gefahr mit, Gott und was mit Gott zusammenhängt, zu verlieren, für den, der da vergißt, daß die Atomistik nur das letzte Gefüge der materiellen Welt, nicht die ideelle Einheit, Spitze und Wesenheit der Dinge betrifft, und etwa Eins über dem Andern aus den Augen läßt, oder durch das Andere beseitigt und ausgeschlossen hält." [3] „Das, was allein durch sich existirt, ist nicht etwas außer all' diesem Schein, ist vielmehr das Ganze, was all' diesen Schein selbst einschließt und eben nur in dem Zusammenhange der Erscheinungen seine Existenz führt und beweist." [4]

Ausgehend vom Kraftbegriff, kommt Fechner zu dem nämlichen Resultate. Er findet, daß der Kraft ein Gesetz, und noch tiefer ein Gesetzesgrund, also ein bestimmendes Moment (nach Art dessen, was die Mittelalterlichen forma nannten), zu Grunde liege. „Sitzt die Kraft irgendwo, so sitzt sie nur im Gesetze." [5] „Die Teleologie ist dem Gesammtzusammenhange der Weltkräfte oder Gesetze immanent." [6] Den Unterschied zwischen der organischen und unorganischen Welt hält er für irrevelant, „insofern man die gesammte Welt mit einem bewußten

---

[1] Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, 2. Aufl. S. 83.
[2] A. a. O. S. 83. [3] A. a. O. S. 92. [4] A. a. O. S. 112.
[5] A. a. O. S. 121. [6] A. a. O. S. 128.

Gotte in Beziehung denken kann, und Zweckideen, insofern sie als wirkend angesehen werden können, doch nur im Sinne der nun einmal bestehenden Gesetzlichkeit als wirkend angesehen werden können" [1]. In der ganzen Welt glaubt er eine wirksame Tendenz in Richtung zum Besseren zu erkennen, wobei „die dem Willen unterthanen materiellen Kräfte in's Spiel zu treten haben, sofern sie die Verhältnisse der materiellen Unterlage des Geistigen im Sinne seiner Tendenzen abzuändern haben, und ist der teleologische Charakter der Naturkräfte hiermit in Beziehung zu setzen" [2]. „Nichts hindert, die Totalität des Erscheinens und hiermit den Realgrund aller Dinge, alles Geschehens in ein einziges, ewiges, allumfassendes Bewußtsein selbst zu verlegen, was alles zeitliche Erscheinen aus sich selbst gebiert und in sich zurücknimmt, und dessen Einheit letzter Halt und Kern und Knoten aller Dinge ist." [3]

Genau die nämliche Auffassung hat uns Fechner in seinem Buche über die Dinge des Himmels, „Zend-Avesta" genannt, gegeben. „Nur die Oberflächlichkeit unserer Blicke, nicht die Tiefe der Dinge," sagt er, „haben wir anzuklagen, wenn uns nichts recht Eins und einig in der Welt erscheinen will." [4] Zunächst weist er uns auf das allgemeine Gravitationsgesetz hin, welches alle Weltkörper, ob hier oder Billionen Meilen von hier, ob heute oder vor und nach Tausenden von Jahren, umfaßt hält, so daß sie sich immer und überall nach ganz bestimmten Verhältnissen zu einander bewegen. „Des Gesetzes Einstimmung mit sich selbst geht nicht unter in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Umstände und Erfolge, die es beherrscht; es zerspaltet und zersplittert nicht, indem es in den buntesten Reichthum von Besonderheiten ausblüht, so wenig eine Pflanze zersplittert, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Blüthen und Blättern entfaltet." „Die Kraft wirkt nur im Sinne dieses Gesetzes." Er steigt dann auf zu einem obersten Gesetze und erkennt im Walten desselben „ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, alle Wirklichkeit wirkendes Wesen".

Das Resultat der Fechner'schen Darlegungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß alle Dinge durch ein einziges Sein, eine einzige Form in einem Wesen geeint gehalten würden; die Natur ist diesem Forscher ein vom Geist „Gottes" beseelter Leib. „Es gibt in der Natur," sagt

---

[1] A. a. O. S. 130. [2] A. a. O. S. 134. [3] A. a. O. S. 143.
[4] Zend-Avesta, I. S. 338.

er, „so wenig als in unserem Leibe eine Lücke, wo hinein der Geist Gottes sich schöbe, um die Bewegung der körperlichen Hebel auszulösen, sondern alle körperlichen Hebel werden wieder von körperlichen angetrieben; nirgends ist eine Unterbrechung im körperlichen Zusammenhange und im körperlichen Wirken der Natur, nirgends etwas, was der Geist darin ersetzen könnte, auch das Kleinste nicht; aber das ganze körperliche Getriebe ist nur durch den Geist lebendig, so gut das der Natur, als unseres Leibes; und jeder Hebel regt sich überhaupt nur, weil er Theil des allgemein beseelten Getriebes ist. Der Geist zieht nicht an dem Wagen der Natur, wie ein Pferd, das vorweg geht, noch stößt er sie wie einen Ballen vor sich her, sondern die Natur geht, wie das Pferd selber geht; ohne Seele läge sie regungslos da, und zerfiele wie ein todtes Pferd.“ [1]

13. Bei jenen Naturforschern, welche die Körperwelt nicht, wie Fechner, zunächst atomistisch, sondern im Sinne Kants dynamisch auffassen, geht die Herstellung der Welteinheit noch glatter ab. Dieser Richtung gehört Oersted an.

Er läßt der Dinge Wesen lediglich „auf den Naturgedanken beruhen, welche sich darin ausdrücken; insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in Einen Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee; in höchst verschiedenen Dingen finden sich dieselben Bestandtheile; so hat z. B. die Wissenschaft gezeigt, daß giftige Pflanzen und die, welche uns zu gesunder Nahrung dienen, nicht merklich verschieden sind durch die Grundstoffe, aus denen sie gebildet, sondern durch die Art, wie dieß geschehen ist, das heißt durch die Naturgedanken, welche darin verwirklicht sind.“ [2] „Die Dinge sind in einem unaufhörlichen Übergange von einem Zustande zu einem andern, in einem beständigen Werden, überall aus demselben Stoff, vermittelst derselben Kräfte; der Stoff selbst ist nichts Anderes, als der vermittelst der Grundkräfte erfüllte Raum; das, was den Dingen ihre unveränderlichen Besonderheiten gibt, sind also die Gesetze, wornach sie hervorgebracht werden. Da alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die ganze Welt der Ausdruck einer unendlich allumfassenden Idee, die

[1] A. a. O. S. 441.
[2] Der Geist in der Natur, deutsch von Kannegießer, S. 33.

mit einer unendlich in Allem lebenden und wirkenden Vernunft selbst eins ist.“ [1]

14. Die beigebrachten Aussprüche dürften genügen, uns den Sinn des naturwissenschaftlichen Monismus offen zu legen. Derselbe birgt ein tüchtiges Stück Wahrheit, ist aber trotzdem zu verwerfen. Beginnen wir damit, das Wahre aus demselben herauszusondern.

Wenn diese Naturforscher unter der Beobachtung der materiellen Vorgänge das Verständniß für Ordnung, Gesetz, Zweckstrebigkeit nicht eingebüßt haben, so zeigen sie, daß sie nicht jenem französischen Mathematiker gleichen, von dem man erzählt, er habe nach Durchlesung eines Racine'schen Meisterwerkes mit wegwerfender Miene gefragt: Qu'est-ce que cela prouve? Es gibt noch etwas Anderes in der Welt als berechenbare Stoffveränderungen. Oder sollen wir vielleicht jenem idealeren Momente die äußere Wirklichkeit absprechen? Sollen wir es à la Kant als rein subjective Formen auffassen? Müssen wir nicht vielmehr anerkennen, daß das bestimmte „So und nicht anders“, ohne welches ein gesetzmäßiges Geschehen und ein zu einem Ziele hingeordnetes Wirken gar nicht sein kann, ebenso draußen in der Natur seinen realen Grund hat, wie die bloße Orts- oder Bewegungsveränderung? Es verdient also volle Anerkennung und ist gerade das hervorstechende Charakteristikum der philosophischen Naturbetrachtung, daß

[1] Naturwissenschaft und Geistesbildung. S. 8. Zur Illustration dieser Worte wollen wir noch einige Stellen aus andern Schriften Oerstedts herausheben. „Ich denke mir die ewige, unendliche Vernunft, worin alle Daseinsgesetze inbegriffen sind; durch sie hat jedes Ding alle seine Eigenthümlichkeit, seine ganze Form; aber das in den Dingen, was ihnen das Sein gibt, ist die schaffende Kraft; übrigens sind die schaffende Vernunft und die Schöpfungskraft nicht zwei verschiedene Dinge“ (Die Naturwissenschaft in ihrem Verhältniß zur Dichtkunst und Religion, S. 64). „Die ganze Natur mit Allem, was darin todte, unveränderliche Masse scheinen könnte, löst sich für die tiefere Betrachtung in Wirksamkeit auf“ (Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur, S. 104). „Die Naturgesetze sind dasselbe, was die Vernunft in der Natur; die Naturgesetze für die Bewegung sind wahre Vernunftgesetze; jede Sammlung von Naturgesetzen erscheint uns um so mehr als eine Kette von Vernunftgesetzen, je vollkommener wir hinsichtlich derselben in die Natur eingedrungen sind. Da jedes Dinges Wesen in der Weise besteht, wie die Wirkungen darin vorgehen, so beruht jedes Dinges Wesen auf der Vernunft, welche sich darin offenbart. Weil alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die Welt eine in allen ihren Theilen nothwendig zusammenhängende, allumfassende Einheit. Die Vernunft ist der Welt inneres Wesen. Was wir das Wesen der Natur genannt haben, ist ein unendliches, allezeit gegenwärtiges, ewiges Wesen, eine allmächtige Vernunft, der Welt Schöpfer und Erhalter, des Daseins großes Geheimniß“ (a. a. O. S. 111 ff.).

man bei der Erforschung der Natur den Verstand nicht bloß dazu gebraucht, um das Sinnfällige zu berechnen, sondern auch das Auge des Geistes auf das τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς, auf die ideale Planmäßigkeit richtet, welche in der Natur verwirklicht wird.

Nicht weniger sind jene Forscher darin zu rechtfertigen, daß sie den nächsten Grund und Träger der Gesetzmäßigkeit und Zweckordnung in den Dingen selbst suchen. Denn bei einiger Aufmerksamkeit muß es auch dem weniger geübten Denker klar werden, daß die Dinge selber eine „Natur" besitzen, d. h. auf dem Grunde ihres eigenen Seins eine Beschaffenheit tragen, die sie bestimmt, so und nicht anders zu sein. Daß die in der Natur auftretende Ordnung wenigstens zum Theil aus dem innersten Schooße der Dinge herauswaltet, kann von denkenden Menschen wohl übersehen, aber niemals mit einem Scheine von Befugniß geläugnet werden.

Auch darin nehmen die nämlichen Gelehrten dem Materialismus gegenüber eine Achtung gebietende Stellung ein, daß sie den Grund des „So und nicht anders", welches die Ordnung und die Gesetzmäßigkeit bildet, als das Wesentlichste im Dinge, als die Hauptsache erklären, die Ausführung hingegen, überhaupt die materielle Seite, als das untergeordnete Moment beurtheilt wissen wollen. Der Grund der idealen Anordnung beherrscht den Grund der mechanischen Ausführung. So ist es ja überall, wo Gesetz und Ordnung waltet. Nicht Handlanger und Maurergesellen bauen in erster Linie das Haus; das thut der, welcher die planmäßige Direction gibt. Der Unterschied besteht nur darin, daß, während die künstlerischen Gebilde die bestimmende Form von außen her bekommen, die Naturdinge den Grund des Gesetzes und der Ordnung in ihrem tiefsten Sein tragen. Sonst aber liegt hier wie dort das Dominirende im Grunde, warum so und nicht anders, in der gesetzlich regelnden Form. Hätte Schopenhauer nicht den leidigen Unfug mit dem Worte „Wille" getrieben, und hätte E. v. Hartmann nicht von „Vorstellung" phantasirt, so dürfte man sagen, die Beiden wären mit ihrer Behauptung von der Strebigkeit als dem Grundcharakter der Naturdinge einer Wahrheit nahe gekommen.

15. Dieß vorausgeschickt, kommen wir zur Frage: Wie steht es mit der Einheit, in welcher die Gelehrten, die wir im Auge haben, die größte Errungenschaft ihres Denkens erblicken?

Daß in der Natur wirklich Massen von Volumtheilchen zu Wesenseinheiten verbunden sind, unterliegt keinem Zweifel. Eine solche Wesens-

einheit muß überall da sein, wo Erkennen ist, also im Menschen und auch im Thiere. Denn von vielen Volumtheilchen kann nur dann das Sinneserkennen ausgehen, wenn sie ein positiv einheitliches Substrat bilden. Wir müssen demgemäß sagen, hier habe die Vielheit der materiellen Volumtheile aufgehört, eine selbstständige zu sein; die Theile seien Einem Wesen einverleibt, so daß höchstens in nebensächlicher Beziehung, in Anbetracht der mehr materiellen Wirkungsweise, namentlich der Cohäsion, von einer Vielheit die Rede sein könnte (discretio secundaria in unitate primaria).

Weiterhin wird in jedem Organismus mit Fug und Recht eine Wesenseinheit vorausgesetzt. Denn jene fundamentale Tendenz, mit welcher ein Organismus trotz der verschiedensten Zufälligkeiten, trotz der mannigfaltigsten Hindernisse in allen seinen Theilen mit sämmtlichen physikalischen und chemischen Vorgängen, über die Gleichgewichtslage hinaus sich selbst als Eins sucht, diese einheitliche Tendenz, sagen wir, kann unmöglich eine wahre Vielheit von Dingen zur Trägerin haben, wir müssen vielmehr wiederum auf dem Grunde eines jeden Organismus eine Einheit voraussetzen, welche den Plan gibt und die Ordnung bestimmt und als Ein Ganzes alle Theile und Thätigkeiten der Theile durchwaltet.

Die Frage, ob in der Molecula chemisch-zusammengesetzter Körper nicht etwa bloß eine Masseneinheit (unitas molis), sondern eine wahre Wesenseinheit anzuerkennen sei, dürfen wir hier bei Seite lassen. So lange die Chemie uns vor Stoffen stehen läßt, die mit derselben Beständigkeit und in der nämlichen Weise, wie die specifisch verschiedenen, chemisch-einfachen Stoffe, verschiedene Functionen und Gestalten äußern, die aus den Qualitäten der Ingredienzen nicht erklärt werden[1],

---

[1] „Aus der Rolle," sagt A. Wigand, welche der Sauerstoff in seiner Verbindung mit Wasserstoff spielt, erfahren wir durchaus nichts über die Rolle, welche derselbe gegenüber dem Kohlenstoff spielt und umgekehrt, und aus beiden nichts über die Rolle des Sauerstoffs in seiner Verbindung mit Kohlenstoff und Wasserstoff in der Cellulose. Kurz, wenn wir alle Verbindungen eines Stoffes außer einer einzigen kännten, so würden wir diese aus allen übrigen nicht verstehen. Der Grund, warum, wenn sich H und O zu Wasser, H, O und C zu Zellstoff verbinden, und obgleich wir die Eigenschaften des Wassers und des Zellstoffes und ihrer Bestandtheile, sowie das Verhältniß derselben in der Verbindung, sowie zum Theil die Bedingungen der Verbindung noch so genau kennen, warum dann das Wasser, der Zellstoff ganz bestimmte, von denjenigen ihrer Bestandtheile ganz verschiedene Eigenschaften besitzen, ist absolut unerklärbar" (Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuvier's, II. S. 128).

soll dem Philosophen das Recht nicht verkümmert werden, es für möglich zu halten, daß in jener Molecula ein neues Wesen, also eine wahre Wesenseinheit auftrete. Bis dahin stünde die monistische Naturauffassung mit der scholastischen Lehre von Materie und Form im Einklang.

16. Nun sind wir aber auch an der Grenze des Zugeständnisses angelangt. Wenn unsere modernen Monisten über das Gesagte hinaus alle Naturwesen, also alle Menschen, Thiere, Pflanzen, Massen, vom entferntesten Sterngebild bis zum Stäubchen unter meinen Füßen, als Theile Eines Wesens aufgefaßt wissen wollen, wenn sie mit Byron sagen:

„Sind Berge, Wellen, Himmel nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?"

so gehen sie hierin nicht bloß über die Erfahrung hinaus, sondern sie, die Lobpreiser der Erfahrung, üben geradezu Verrath an der Erfahrung.

Die monistischen Denker legen ein besonderes Gewicht auf das nämliche allgemeine Sein, den nämlichen Stoff, die nämlichen Kräfte und Gesetze, die sich in allen Naturdingen vorfinden, auf das Zusammenwirken aller Dinge zu einem einheitlichen Plane; in allem dem erblicken sie eine Übereinstimmung, einen Zusammenhang, welche auf eine Einheit hinweisen sollen.

Das Alles ist gut und wohl, aber die Frage lautet, ob wir darauf hin in's Universum selbst die Wesenseinheit zu verlegen haben. Um uns diese Frage zu lösen, brauchen wir die einzelnen Beweismomente der Gegner nur einer kurzen Besichtigung zu unterwerfen.

Das allgemeine „Sein" ist zweifelsohne in allen Dingen das nämliche. Das edle Roß ist ein Wesen, der Reiter ebenfalls, und auch der heransprengende Feind: sind aber deßhalb alle Dinge Ein Wesen? Alsdann müßten wir auch sagen, daß alle Bäume Ein Baum und alle Menschen Ein Mensch seien, weil jeder einzelne Baum Baum und jeder einzelne Mensch Mensch ist[1].

Man beruft sich dann darauf, daß ein und der nämliche „Stoff" von derselben Beschaffenheit die Grundlage aller Naturdinge bilde, und sucht daraus eine Einheit für die gesammte Natur herzuleiten. Dieses Einerlei des Stoffes begründet aber nur einen physischen Zusammenhang, eine gewisse Übereinstimmung, aber durchaus keine Einheit.

[1] Man vergleiche hierüber: P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 638 und n. 769.

Das ist die große Bedeutung der physikalischen und chemischen Atomenlehre in der Wissenschaft, daß sie gegenüber dem Kant'schen Dynamismus in unwiderleglicher Weise wirkliche Theile in der Materie aufweist, deren materielles Sein stets verschieden, darum trennbar, und sehr oft geschieden und getrennt ist. Trotz aller Gleichartigkeit ist deßhalb der Stoff kein einheitlich zusammenfassendes, sondern wegen seiner Zusammengesetztheit, Ausdehnung, Theilbarkeit vielmehr ein auseinander treibendes vervielfachendes Princip.

Kann man vielleicht zu Gunsten der Welteinheit mit mehr Recht auf die Einheit der „Kraft" pochen, welche mit ihrem Wirken das Universum umspannt? Man übersehe nicht, daß „Kraft" eine Abstraction ist; die äußere Wirklichkeit besitzt nur Kräfte. Weit entfernt, daß die Erfahrung irgend einen Anhaltspunkt für die Annahme der Kraft als einer einheitlichen Realität lieferte, weist sie vielmehr die Kraft auf das Klarste als ebenso individuell geschieden oder wenigstens theilbar auf, wie der Stoff ist, in welchem sie sich äußert. „Gewisse gangbare Ausdrucksweisen," bemerkt Wigand, „nehmen sich so aus, als gäbe es in der Natur eine oder mehrere allgemeine Kraftquellen (Attraction, Elektricität, Wärme u. s. w.), aus welchen die einzelnen Naturwesen ihre Triebkräfte gleichsam schöpfen, wie die verschiedenen Getriebe einer Fabrik durch eine gemeinschaftliche Dampfmaschine in Bewegung gesetzt werden. Nicht so, sondern jeder individuelle Naturkörper, ja jedes Atom der Materie ist seine eigene Kraftquelle." [1] Der Versuch, alle Kräfte auf Bewegung oder ein Äquivalent von Bewegung zurückzuführen, ändert an dieser Sachlage nichts. Denn zugegeben, es wäre in der Welt ein bestimmtes Bewegungsquantum als der nächste Grund der Naturphänomene vorhanden, durch dessen Verwendung, beziehungsweise Veränderung die Erscheinungen zu Stande kämen, so wäre doch diese Bewegung ebenso vielfältig, wie die bewegte oder bewegende Materie.

Die Berufung auf das Eine „Gesetz" ist ebenso unglücklich. Gesetz besagt zunächst nur die Gleichförmigkeit, mit der die Dinge wirken, und begründet keine Wesenseinheit. Ist etwa der Siriusbegleiter und der vom Dach fallende Stein Ein Ding, weil beide Einem Gesetze unterworfen sind? Muß vielleicht irgend Eine Realität vorhanden sein, welche den nächsten Grund dazu abgibt, daß der Stein vom Dach fällt, und unsere Sonne um eine andere Centralsonne kreist? Oder liegt

[1] Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuvier's, II. S. 175.

nicht vielmehr der wirkliche Grund davon in den getrennten Körpern selbst? Das Gesetz ist kein Wegweiser zum Monismus. Als Einheit ist es eine Abstraction; in der Wirklichkeit ist es begründet in der Natur der vielen Dinge. Wenn wir immer mehr und mehr heterogene Wirkungen unter Ein Gesetz bringen, bringen wir das Gesetz auf einen allgemeinen Ausdruck; das ist Alles; für die Zusammenfassung der Dinge in eine wirkliche Einheit ist damit nichts gewonnen.

Mit dem größten Scheine von Berechtigung beruft man sich endlich behufs des zu erbringenden Erweises für die Wesens- oder wenigstens einer organischen Einheit des Universums auf die Einheit des Planes und Zweckes, dem alle Theile des Universums in harmonischem Zusammenwirken eingegliedert seien. Man erinnert daran, wie die Erde in einem beständigen Wechsel, das Wasser in einem planmäßigen Kreislauf begriffen sei, und sagt, dieses Bestehen im Wandel und diese Periodicität bilde den allgemeinen Charakter des Lebens[1]; man weist hin auf die „Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes", welche in der ganzen Welt ebenso wie im thierischen und pflanzlichen Organismus vorhanden sei, und findet darin das „Wesen des Organischen"[2]. Was ist darauf zu erwiedern? Es ist wahr, daß die gegenwärtige Welt nach einem einheitlichen Plane aus einem weniger entwickelten Urball entstanden sein kann. Es ist wahr, daß die verschiedensten Dinge in der Welt durch ihre natürliche Beschaffenheit dazu angethan sind, sich zur Verwirklichung der Einen Weltordnung wechselseitig zu unterstützen. Es ist wahr, daß darin Grund genug liegt, um im figürlichen Sinne von einer organischen und ethischen Einheit in der Natur zu sprechen. Berechtigen aber die angedeuteten Thatsachen zu der Behauptung, die Welt sei in Wirklichkeit Ein Wesen, Ein Organismus? Keineswegs; auf eine derartige Einheit kann man nur da schließen, wo die ungetheilte, einheitliche Zweckstrebung von dem Wirklichen selbst, an welchem sie sich zeigt, als eine einheitliche ausgeht. Dieß ist bei der Pflanze und beim Thiere der Fall, wo Alles darauf hindeutet, daß das die einzelnen Processe beherrschende einheitliche Streben und der die Gesammtheit umfassende Plan im pflanzlichen und thierischen Substrat selber ihren Grund haben. Nicht so im Universum!

---

[1] So u. A. C. F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Neue Auflage 1854, S. 137.

[2] So u. A. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, S. 508.

Wohl läßt sich nicht verkennen, daß auch hier die verschiedenen Processe nach einheitlichem Plane geordnet sind; aber Alles zeigt an, daß es nicht die Welt ist, von der das Suchen der Einen Weltordnung ausgeht; daß vielmehr, wie bei einem Feuerwerk die einzelnen Feuerkörper in Folge der vom Feuerwerker getroffenen Disposition sich nach der Entzündung zu einem einheitlichen Effect entwickeln, sich so auch aus der kosmischen Evolution die einheitliche Weltordnung ergibt, ohne daß die Stoffe selbst eine Tendenz zu dieser Ordnung in sich trügen. Darin kommt Organismus und Universum überein, daß dort wie hier alle den Chemiker und Physiker interessirenden Vorgänge lediglich durch chemische und physische Kräfte zu Stande kommen. Der Unterschied liegt darin, daß in dem organischen Wesen der Chemismus und Physikalismus von Einer inneren Tendenz beseelt ist, welche die Herstellung, Vollendung, Erhaltung des Einen Ganzen unentwegt inne hält, gegen die Störungen ankämpft, die Hindernisse beseitigt, die Wunden heilt; daß hingegen im Universum draußen alle Dinge in ähnlicher Weise die Weltordnung erstreben, wie etwa der abgeschossene Pfeil zum Ziele fliegt: trifft dieser auf dem Wege ein zufälliges Hinderniß, so verläßt er seine Bahn und zeigt keine Spur eines innewohnenden Strebens, auf den verlassenen Weg zum Ziele wieder einzulenken.

17. Laut Ausweis der Erfahrung ist also die vielgepriesene Welteinheit eine willkürliche Behauptung. Unsere Anklage war aber eine noch schwerere, und deßhalb müssen wir noch daran erinnern, daß jene Einheit durch die Erfahrung in positivster Weise ausgeschlossen wird.

Je klarer und näher das Wesen der Dinge vor unserem Blicke daliegt, mit desto zwingenderer Evidenz erkennen wir, daß sich die Dinge in eine Wesenseinheit absolut nicht einfügen lassen. Wir selber sind uns am nächsten, und daher kommt es, daß das Menschliche am lautesten gegen jenes Aufgehen in Einem seine Einsprache erhebt. Die Vielheit des menschlichen Selbstbewußtseins macht in das Welt-Eine einen bodenlosen, millionenfachen Riß, der sich an keiner Stelle schließt, und wenn man auch die ganze Welt hineinwürfe. Denn in dem Selbstbewußtsein begreift jeder einzelne Mensch sein eigenes Sein als den wirklichen Grund seiner Thätigkeit; sieht er sich als ein einheitliches, von jedem anderen Sein getrenntes und selbständiges Sein, wie es unmöglich einem bloßen Bruchtheile zukommen kann; er erkennt also, daß er selbst für sich besteht und thätig ist, nicht aber als Stück eines

anderen Wesens. Erkennen und Bewußtsein schließen als immanente Thätigkeit das erkennende und Bewußtsein habende Princip selber ein, deßhalb ist es schon an sich undenkbar, daß ein mehrfaches Bewußtsein in einer Substanz erscheine[1]. Mag meinetwegen das Ich, welches im Selbstbewußtsein eines einzelnen Individuums als ein von den Billionen anderer Ichs geschiedenes auftaucht, zuweilen den Namen eines phänomenalen verdienen; aber unläugbar spielt sich in dem phänomenalen ein wirkliches Ich auf, welches von allen anderen wirklich geschieden ist. Zu dieser Annahme zwingt uns die unwiderstehlichste Denknothwendigkeit, oder genauer gesagt, der klarste Einblick in den Sachverhalt. Gegen diesen Felsen rennt nur der Wahnsinn an. Was für Augen würde wohl das Büblein auf der Schulbank machen, wenn ihm der Lehrer sagte, jener sangeslustige Krieger habe seinen von der Kugel durchbohrten guten Kameraden im Ernste für ein Stück von sich gehalten? Oder jener tapfere Schwabe des Kaisers Rothbart lobesam habe mit seinem Schwabenstreiche nur scheinbar einen Türken halbirt, in Wirklichkeit aber sich selber zerhauen? Wer überhaupt außerhalb der Studirstube in der Prosa des Lebens an der wahren Vielheit der Menschen wirklich zweifeln wollte, würde nicht dieses allseitig anerkannte Fundament des praktischen Handelns, wohl aber seine eigene gesunde Geistesverfassung zweifelhaft machen.

Eine Wahrheit, die zum Überfluß durch das Gebahren eben jener Herren, die uns über die bloße Phänomenalität des menschlichen Ichs so Schönes zu sagen wissen, bestätigt wird; denn sie lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß ihr Ich ein höchst empfindsames, selbstbewußtes, anspruchsvolles, sich gegen jede Identificirung mit anderen Ichs sträubendes „Schattenbild" ist.

Steht nun einmal die Seinsverschiedenheit zwischen den vielen Menschen unerschütterlich fest, so steht es ebenso fest, daß die andern Dinge nicht Stücke eines Einzigen sind. Der Jäger und der geschossene Hirsch, der Tiger und der angefallene Indier, der Raubvogel und die Taube, das Alles sind gesonderte Existenzen. Von den verschiedenen Pflanzen ist das Nämliche zu sagen; wir haben da viele organische Individuen, von denen jedes seine abgeschlossene Entwicklung besitzt.

Diese anti-monistische Beweisführung ist durchschlagend; die übrigen Argumente, mit denen die gesunde Philosophie die All-Eins-Lehre be-

---

[1] Vgl. hierüber P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 788.

kämpft, dürfen wir hier füglich unerwähnt lassen. Wir wollen nur noch auf die Thatsache aufmerksam machen, daß sich in der Welt eine oppositionelle Concurrenz, eine wahre Vielheit innerer Totalzwecke offenbart. Jedes Ding hat sein eigenes „So und nicht anders", sein eigenes Kraftquantum, mit welchem es zu den anderen Dingen in ein bestimmtes Wechselverhältniß tritt; jedes organische Individuum sucht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln seine einheitliche abgeschlossene Entwicklung; jeder Mensch füllt sein Leben mit der Erstrebung von Zwecken aus, die er sich selbst vorgezeichnet hat. Weil eben dieser Totalzwecke so viele sind, daher ist in der Natur jene millionenfache Collision, eine Art von „Kampf um's Dasein" möglich, in Folge dessen sehr viele Einzelwesen ihren innern individuellen Zweck nicht vollständig erreichen. Nicht Alles in der Welt ist eine Entwicklung; der Zweck des Weltganzen fordert es vielmehr, daß zahlreiche Dinge ihre naturgemäße Entwicklung nicht finden; derselbe liegt also außerhalb der einzelnen Naturdinge, das will sagen: die Naturdinge sind in ihrem eigentlichen Sein und Wirken nicht Theile eines Dinges, sondern wirklich viele Dinge.

18. Sollte es dem Monismus vielleicht zur Empfehlung gereichen, daß sich manche „Genies" zu dieser nicht sowohl großartigen, als abenteuerlichen Hypothese bekannt haben? Nun, um dieses Phänomen zu erklären, braucht man nicht einmal an den Spruch zu denken, den Seneca irgendwo dem Aristoteles in den Mund legt: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit; man braucht sich nur daran zu erinnern, daß der monistische Gedanke derjenige Irrthum ist, zu welchem sich der schwärmerische Hochmuth am leichtesten verirrt.

Diese „großen Geister" fügen dem bloßen Monismus gemeiniglich noch den Pantheismus, also den besonderen Irrthum hinzu, daß sie Gott, das dem Begriffe nach vollkommenste Wesen, zum Theile eines Ganzen, oder wohl gar zu einem aus Theilen zusammengesetzten Ganzen machen. Die zahlreichen Widersprüche, in die man sich durch Identificirung des Endlichen und Unendlichen verwickelt, brauchen wir hier nicht hervorzuheben. Kein vernünftiger Mensch wird geneigt sein, die Phrase zu unterschreiben, zu der sich Schopenhauer in seiner dämonischen Schwarzseherei verstiegen hat. „Es müßte offenbar ein übelberathener Gott sein," sagt er, „der sich keinen besseren Spaß zu machen verstände, als sich in eine Welt wie die vorliegende zu verwandeln, in eine so hungerige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender,

aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehen, daß Eines das Andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod ohne Maß und Ziel zu erdulden; z. B. in Gestalt von sechs Millionen Negersklaven täglich im Durchschnitt sechzig Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von drei Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabrikssälen schwach zu vegetiren ... bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und auf dieser kleinen Erde allein in jeder Sekunde einmal Sterbende, und Solches ist er aus freien Stücken! Das ist absurd; viel richtiger wäre es, die Welt mit den Teufeln zu identificiren."[1] Aber ebensowenig wird man wegläugnen können, daß solche Betrachtungen eine in der Welt wirklich vorhandene Seite berühren, die jeder Weltvergötterung den Boden entzieht. Doch genug, durch Widerlegung des Monismus ist dem Pantheismus die allernothwendigste Vorbedingung hinweggenommen.

19. Das steht nun fest: die moderne Wissenschaft ist in ihrer neuesten Wendung zum Monismus auf falschem Wege; sie wird vor einem Berge ankommen, über den kein Klingklang neuer Namen hinüberhilft. Mag man das, was Fechner das „oberste Weltgesetz" und Oersted den „Weltgedanken", Burdach und andere Physiologen den „Weltorganismus" nannten, mit Frohschammer „Weltgenie" und „Weltphantasie" oder mit L. Noiré die „dunkle Ichheit des Alls" nennen: unter jedem Namen ist der Alles zu einem Wesen knetende Monismus ebenso unhaltbar, wie der Alles zu Atomen zersplitternde Atomismus. Gibt es in der Welt „Vernunft", Idee, Gesetzesgrund, Zweckstrebigkeit, „Intelligenz", so ist das jedenfalls nicht Eins, sondern es sind viele Wesen; Menschen, Thiere, Pflanzen, überhaupt alle Naturdinge sind, was sie einer aufmerksamen Beobachtung zu sein „scheinen", einheitliche, von einander getrennte Individual-Substanzen, genau so, wie es der scholastische Hylomorphismus stets festgehalten hat.

Für die Teleologie ist das eben dargelegte Ergebniß von entscheidendster Bedeutung. Die Einheit des Weltplanes, nach welchem sich die Dinge aus einem grandiosen Dunstball zu dem heutigen Weltsystem entwickelten, fordert als einheitliche Wirkung eine einheitliche Ursache; nun aber kann der Complex der Weltdinge, weil eine wahre

[1] Parerga und Paralipomena, II. S. 105 f.

Vielheit bildend, diese einheitliche Ursache nicht sein. Daraus ergibt sich als wichtige Folgerung, daß der von unermeßlicher Intelligenz zeugende Weltplan — ähnlich wie der Plan irgend eines complicirten Mechanismus — seinen Grund nicht in der Welt, sondern in einem außerhalb der Welt stehenden Wesen hat, welches alle Dinge der Welt bis in ihre tiefste Wurzel hinein beherrscht.

20. Unsere erste die Einheit belangende Anklage steht begründet da; über den zweiten Vorwurf, welche wir gegen den modernen Gedanken verlautbarten, dürfen wir uns kürzer fassen. Derselbe geht dahin: man lasse alle Naturwesen ohne Grund, und deßhalb unwahrer Weise, mit Wahrnehmung, Gefühl, Willen, Vernunft oder Intelligenz begabt sein, behaupte also wieder viel mehr, als die Erfahrungsthatsachen gestatten.

Die Erfahrung weist in dieser Beziehung eine Scala auf.

Unter allen Naturwesen ist der Mensch das einzige, welches über Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes verfügt; der Gebrauch der Sprache, der unbegrenzte Fortschritt, das über die materiellen Verhältnisse hinausgehende Erkennen und Begehren und vieles Andere zeugen davon, daß Intelligenz dem Menschen eigenthümlich ist. Das Gebahren des Thieres ist wohl auf eine staunenswerthe Intelligenz angelegt, das Thier selber besitzt aber diese Intelligenz nicht. Wenn die Feldmaus den Getreidekörnern, die sie für den Winter hinterlegt, den Keim ausbeißt, damit sie nicht wachsen; wenn die Ameise bei anhaltendem Regen den Eingang zu ihrer Wohnung mit einem Stück Schiefer verschließt, und der Fuchs zum Voraus ein Versteck für seine Beute aufspürt, so ist das nicht weniger ein Werk von Intelligenz, als die Thatsache, daß die auf Kampf und Raub angewiesenen Thiere starke Muskeln und gewaltige Zähne besitzen, daß die schwachen Thiere schnellfüßig und scharfhörig, die Sumpfvögel mit langen Beinen, Hälsen und Schnäbeln versehen sind. Alle diese von Intelligenz zeugenden Fälle sind bei den einzelnen Thierklassen beschränkt, und spielen sich sehr vollkommen, aber höchst einförmig ab; diese Wesen gleichen der Drehorgel, welche einige Stücke mit vollendeter Präcision spielt, ohne daß aber deßhalb der Spieler selbst ein vollendeter Musikus zu sein braucht. Die Fälle, in denen alle Thiere so handeln, wie nur ein intelligenzloses Wesen zu handeln vermag, sind viel zahlreicher.

Was wir den Thieren belassen müssen, das ist ein wahres Sinnesleben, ein Leben, welches materielle Einzelverhältnisse erkennt, und Ma-

terielles begehrt. Müssen wir deßhalb auch in dem einzelnen Thiere ein einheitliches Princip voraussetzen, so dürfen wir uns dasselbe nur mit jenen Fähigkeiten ausgestattet denken, welche den am Thiere hervortretenden Phänomenen entsprechen; es ist das ein Princip, welches durch den Gebrauch der Organe das Sinnesleben ausübt, und sich zu dem Behufe die Organe gebildet hat und unterhält; eine andere, höhere Fähigkeit ist nicht vorhanden.

Bei den Pflanzen kommt das ganze Sinnesleben in Wegfall, dagegen bleibt jene Zweckstrebigkeit, welche im organischen Bilden liegt. Der Lebensproceß ist mehr, als das Resultat chemisch-physikalischer Vorgänge, er ist ein Beherrscher derselben; der Organismus selbst ist es, welcher aus sich trotz aller Hindernisse nach einer immanenten Planmäßigkeit von innen heraus seine Theile zu bilden, zu erhalten, zu restauriren sucht. Auf seinem Grund liegt etwas, wie ein lebendig sich regender, die Materie beherrschender Plan, der ausgeführt sein will. Muß aber, so fragen wir hinwiederum, dieses teleologisch-plastische Princip nothwendiger Weise ein empfindendes, oder noch gar intelligentes sein? Was wir an der Pflanze beobachten, ist nur organische Entwicklung; im Übrigen läßt die ganze Erscheinungsweise die Pflanze als jeden Erkennens und jeder Intelligenz bar erscheinen. Treffend bemerkt der bekannte Physiolog Johannes Müller: „Ein mechanisches Kunstwerk ist nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung hervorgebracht. Eine Idee liegt auch jedem Organismus zu Grunde, und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmäßig organisirt. Aber diese Idee ist außerhalb der Maschine, aber in dem Organismus, und hier schafft sie mit Nothwendigkeit und ohne Absicht." Derselbe Gelehrte betont sehr oft diesen Gedanken. „Die zweckmäßig wirkende Ursache der organischen Körper hat keinerlei Wahl, und die Verwirklichung eines einzigen Planes ist ihre Nothwendigkeit. Vielmehr ist zweckmäßig wirken und nothwendig wirken in dieser wirksamen Ursache eins und dasselbe. Man darf daher die organisirende Kraft nicht mit etwas dem Geistesbewußtsein Analogen, man darf ihre blinde, nothwendige Thätigkeit mit keinem Begriffbilden vergleichen."[1] Wir brauchen uns nur an die gesetz- und planmäßige Entwicklung der Bewegungsbilder, welche bei jeder Kunstfertigkeit in unseren Nerven stattfindet,

[1] Handbuch der Physiologie des Menschen, I. S. 23, II. S. 500 u. a.

wenn letztere gewohnheitsmäßig geschieht, zu erinnern, und wir werden erkennen, daß eine derartige Entwicklung wohl eine intelligente Ursache voraussetzt, in sich selber aber nur einen bestimmenden Typus, nicht aber einen Aufwand von Intelligenz einschließt.

21. Betreten wir nun das anorganische, als das weitaus größte Gebiet, so fällt uns hier unter Millionen Gestalten jene bestimmte, von den Dingen selbst und von jedem ihrer Volumtheile ausgehende Nothwendigkeit auf, welche in der Naturbeschreibung einer jeden Species, oder besser gesagt, in den Naturgesetzen ihren Ausdruck findet.

Wir gewahren an den Dingen erstens verschiedene Art von Cohäsion, Ausdehnungsstreben, Spannung, Elasticität, also eine Herstellung der dem betreffenden Wesen zukommenden Raumverhältnisse; wir gewahren zweitens verschiedene Art von widerstandsfähiger Raumerfüllung, Repulsionskraft, Beharrungsvermögen, also Erhaltung des einmal vorhandenen Zustandes, sei es der Ruhe oder der Bewegung, sei es der Bewegung als Raumveränderung, oder als Elektricität, Wärme oder sonstige Molecularbewegung. Das Alles ist aber nur die Voraussetzung zu einer dritten Erscheinung, in der das Naturwirken der leblosen Dinge gipfelt: es ist das die geregelte Mittheilung des Eigenen an andere Dinge, welche dafür empfänglich sind (actio transiens); hierher gehören die verschiedenen Affinitätserscheinungen, Ausgleich der Geschwindigkeiten, Ausgleich der Temperaturunterschiede und der allgemeine Drang zur räumlichen Annäherung, die bildlich sogenannte Anziehungskraft.

Und hier entsteht wiederum die Frage: sollte es zur Erklärung dieser Phänomene erforderlich sein, die Dinge selbst als fühlend, wahrnehmend oder gar intelligent und mit Vernunft begabt zu denken?

Der Philosoph waltet seines Amtes, wenn er die beregte Nothwendigkeit nicht, wie es der Naturforscher thut, als gegebene Thatsache einfach hinnimmt, sondern nach ihrem Grunde forscht. Er wird nun wohl von vorneherein darauf verzichten müssen, einen logischen (aprioristischen) Grund dafür zu entdecken, warum z. B. das Gold gelb ist, der Zinnober die Schwingungszahl für Roth bewirkt, warum jeder Körper unter den tellurischen Bedingungen in der ersten Sekunde gerade fünf Meter fällt, warum der Sauerstoff in den ganz bestimmten Verhältnissen seine verschiedenen Verbindungen eingeht. Wohl aber erkennt er einen hypothetischen, zwecklichen Grund. Die in der Natur waltende Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit zu Etwas, eine Nothwendigkeit, wie sie in jedem auf einen zureichenden Zweck hin-

geordneten Mittel vorfindlich ist; sie liegt in der hervorzubringenden Wirkung und wird mit Fug und Recht als Strebigkeit bezeichnet.

Auch daran thut man Recht, wie wir bereits Anfangs bemerkten, daß man diese auf eine Bestimmung hingehende Strebigkeit in das Ding selbst verlegt; oder ist sie etwa loser mit dem Dinge verbunden, als die Bewegung und das Kraftwirken, welches doch in jeder gesunden Philosophie den Dingen selbst beigelegt wird? Zeigt sie sich nicht vielmehr als den innersten Kern der Dinge, der, indem er das stoffliche Princip mitsammt dessen Bewegungszuständen meistert, das Ding in seinem Sein, seinem Wirken, seiner äußeren Erscheinung constituirt? Über dem Princip der Ausdehnung und Passivität, sagen wir, über der bewegten Materie, waltet in jedem Naturwesen ein realer Gesetzesgrund, ein Etwas, wodurch das Ding seine Bestimmung hat, so und nicht anders zu wirken, was also das Ding von innen heraus zu dem formt, was es ist. Das ist die Natur des Dinges.

Wir erwähnten eben, wie das ganze Wirken der leblosen Natur gipfelt in der Mittheilung des Eigenen an Anderes. Das Streben nach Mittheilung wird mit Recht als Grundzug aller Naturdinge bezeichnet. Wenn es wahr ist, daß jede Wirkung als solche eine Spur, ein Abbild ihrer Ursache ist, dann muß das ganze Universum die Spur einer Ursache genannt werden, welche die Dinge in's Dasein rief, aus „Mittheilungsdrang", d. h. um sie sich selber zu verähnlichen.

Durch diese Auseinandersetzung ist die Frage, ob es nöthig ist, die die Dinge bildende Form als empfindend oder gar intelligent aufzufassen, von selber erledigt. Man braucht in jedem Dinge nur einen dessen Wirken bestimmenden Grund, eine Form anzunehmen, das entspricht genau den beobachteten Thatsachen.

Aber, so dürfte man uns vielleicht einwenden, offenbart denn nicht gerade die anorganische Welt in großartigstem Maßstabe eine von Intelligenz zeugende Hinordnung der einzelnen Theile zu einander? Dem ist so. Wäre aber auch diese Hinordnung von innen heraus, so daß z. B. die Planeten unter selbsteigenem Erkennen und in Folge ihres Willensentschlusses ihren gigantischen Tanz um die Sonne ausführen, so zeugte das von einer den Naturdingen eignenden Intelligenz, welche jede menschliche Intelligenz bedeutend in Schatten stellte. Wenn es unsern größten Genies, trotzdem sie bereits seit Jahrhunderten ihre Intelligenzen zusammenthürmen, mit Mühe gelingt, sich in die den Weltencomplex beherrschende Ordnung den nothdürftigsten Einblick zu

verschaffen, was für eine Intelligenz ist erst erforderlich, um diese Ordnung einzuführen! Hätte die Welt selber das vollbracht, dann hätte jede einzelne Molecula eine Intelligenz und eine Schmiegsamkeit entwickelt, die jeder Vorstellung spottete; und das größte Wunder bestände darin, daß diese von Intelligenz strotzenden Moleculen gegenwärtig jede Spur ihrer Vollkommenheit sorgfältigst vor unsern Augen verbergen. Überdieß würde uns diese Auffassung in einen Monismus zurückschleudern, gegen den sich die Erfahrung mit allen ihren Thatsachen sträubt.

22. Nun haben wir für heute unsere Aufgabe gelöst. Corrigirt man an der jetzt so beliebten monistischen Gedankenrichtung die beiden von uns bezeichneten groben Verstöße, so lenkt man, wie bereits gesagt, in die Grundanschauung der katholischen Vorzeit ein, welche in jedem Naturwesen ein Formalprincip voraussetzt, wie es der jeweiligen Erscheinungsweise entspricht: im Menschen eine geistige Seele, im Thiere ein mit Empfindungsvermögen begabtes Lebensprincip, in der Pflanze ein bloß vegetales Princip, im Leblosen endlich ein bloßes Formal- oder Bestimmungsprincip. Dieses scholastische System steht mit den Resultaten der neuern Naturforschung im schönsten Einklang, wie in einem spätern Artikel dargelegt werden soll.

Wie wir gesehen haben, unterliegt es also keinem Zweifel, daß für jede aus den Dingen herauswirkende Zweckstrebigkeit eine „Anlage" in den Dingen selbst gelegen ist. Wird nun dadurch, wie die Gegner des physiko-theologischen Beweises behaupten, die gesammte in der Natur liegende Zweckstrebigkeit vollständig erklärt und der Weg zu Gott, welcher durch jene Beweisführung hergestellt wird, verlegt? Oder müssen wir trotzdem einen außerweltlichen Grund zur Erklärung der Zweckordnung in der Welt aufsuchen? So lautet die Frage, welche uns in den folgenden Artikeln beschäftigen wird.

T. Pesch S. J.

Das Dogma und die Moral.

Der Grundsatz der freien Forschung in Glaubenssachen führt nothwendig zur Aufstellung einer vom Glauben unabhängigen Sittlichkeit. Denn diejenigen, welche das Gebiet des Glaubens dem individuellen Ur-

theil und Belieben des Einzelnen überantworten, können die allgemeinen und nothwendigen Grundlagen des sittlich geordneten Lebens und die mannigfaltigen Rechtsansprüche und Rechtsverhältnisse, wie sie vom gesellschaftlichen Zusammenleben hervorgerufen werden, unmöglich gleichfalls dem subjectiven Ermessen oder der vorgeblichen Einsicht jedweden Mitgliedes der bürgerlichen oder staatlichen Gemeinschaft anheimstellen; mithin müssen sie eine Scheidung, beziehungsweise eine Unabhängigkeit zwischen Glaube und Sittlichkeit, in erster Linie nicht bloß zugeben, sondern sogar betonen. Und doch hängt Erkennen und Wollen so untrennbar zusammen, daß selbst jener, der gegen sein besseres Erkennen handelt, bemüht ist, das bessere Erkennen durch Scheingründe und Sophistik zu verkehren und zum Bundesgenossen des schlechten Wollens zu machen. Oder, wann hat sich je eine Revolution im Glauben vollzogen, ohne daß eine Umwälzung in den sittlichen Lebensgebieten erfolgt wäre?

Der Protestantenverein hat von Anfang an den Grundsatz der Trennung von Glaube und Sittlichkeit auf seine Fahne geschrieben. Man redete und schwärmte viel von einer Religion und Religiosität, die mit den Glaubenssatzungen, den Dogmen, nichts zu schaffen habe. Den Schwerpunkt der Religion, so sagte man, könne unmöglich das Dogma bilden; Jesu Lehre selbst sei nicht Dogmatik gewesen, sondern nur Religion. Um sich wirksam gegen die Dogmen vertheidigen zu können, zog man sich auf das Gewissen zurück, und es ist bemerkenswerth, in welchem Umfange die Gewissensphrase Anwendung fand. Bald hat das Gewissen allein über Inhalt und Umfang des Glaubens zu entscheiden — Freigebung der Lehre an das Gewissen des Einzelnen, fordert Holtzendorf[1] — bald wird als Erforderniß des echten deutschen Mannes und Reichsbürgers verlangt „ein von allen Bekenntnißformeln völlig unabhängiger Grad der Gewissensstärke und des Pflichtgefühles“[2]. Preßorgane, Bildungsvereine, Wanderlehrer u. s. f. sind thätig, diese Errungenschaften populär zu machen. Ja es will uns scheinen, als wenn die moderne Schulgesetzgebung dieselbe verhängnißvolle Bahn beschreite. Dahin zielen die confessionslosen Schulen, dahin, falls diese noch nicht nach Wunsch in's Leben gerufen werden können, die Einschränkungen des Religionsunterrichtes, die Übergabe desselben in unbefugte Hände,

---

[1] v. Holtzendorf, Das deutsche Reich, S. 46.
[2] A. a. O. S. 19.

und das Streben, ihn durch mancherlei Vorschriften seines eigentlichen Charakters und seiner kirchlichen Färbung zu entkleiden und zu einer allgemein menschlichen, allgemein „religiösen" Moral zu verwässern. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die zarte Furcht des altkatholischen Katechismus, die Kinder mit zu viel Theologie zu beschweren. Dieser Zeitrichtung gegenüber ist es von Belang, den nothwendigen Zusammenhang zwischen Glaube und Sittlichkeit sich klar zu vergegenwärtigen und die Überzeugung sich lebhaft in's Bewußtsein zu rufen, daß die Quelle und der einzige Halt der Sittlichkeit eben nur im Glauben gefunden werde, daß Sittlichkeit ohne Glauben ebenso eine theoretische wie praktische Unmöglichkeit sei. „Weil die Lüge immer wiederholt wird, ist es nothwendig, immer wieder von Neuem die Wahrheit zu sagen," dieses Wort Göthe's ist Grund und Rechtfertigung der folgenden Zeilen.

Wir haben wohl keinen Widerspruch zu befürchten, wenn wir den Satz an die Spitze stellen, daß der Mensch als vernünftiges Wesen auch dieser Eigenschaft entsprechend, d. h. vernünftig handeln müsse. Das unfreie und unvernünftige Naturwesen wird mit innerer Nothwendigkeit zu bestimmten Verrichtungen getrieben, von denen es keine Kenntniß hat. Anders beim Menschen. Er besitzt Kenntniß, Einsicht, Selbstbestimmung und fühlt die Kraft und das Bedürfniß in sich, selbst Herr und Bildner der eigenen Handlungen zu sein. Eine mechanische Abrichtung widerstreitet ihm. Frägt ja doch bereits das Kind überall: warum? wozu? So wahr ist es, daß der Verstand dem Willen voranleuchten muß. Gilt das schon bei den einzelnen Handlungen, und will der Mensch nie und nirgends blind und als bewußtlose Maschine arbeiten, so ist das natürlich in ausgezeichneter Weise der Fall, wenn es sich um Forderungen handelt, die ununterbrochen an ihn herantreten, die sein ganzes Leben und alle seine Beziehungen zur Umgebung umspannen, und die von seiner Seite einen bedeutenden Aufwand von Anstrengungen erheischen. Solchergestalt sind aber die Anforderungen, die das Leben stellt, mit andern Worten, die Aufgaben der Sittlichkeit, die Gebote der Pflicht.

Diese sind da, sie sind nothwendig für den Bestand des Einzelnen und der ganzen Menschheit. Niemand kann sie läugnen; Jeder wünscht sehnlichst, daß Andere ihren Pflichten ihm gegenüber nachkommen. Aber wo soll der Einzelne, wo die Gesammtheit die zwei Bedingungen zur Pflichterfüllung schöpfen: die Kenntniß derselben und die moralische Kraft und Ausdauer?

Man liebt es heutzutage, auf das Gewissen zu verweisen. Man betont die „ewige Berechtigung des selbstverantwortlichen Gebrauches des Gewissens", „die unerläßliche Pflicht, nach der Stimme des Gewissens zu handeln"; das Gewissen wird als „des Menschen höchstes Gut" gepriesen und die „Freiheit des Gewissens als vor Allem nothwendig" hingestellt. Ganz gut; aber was ist das Gewissen? Jedenfalls stellt es sich dar als das Urtheil über die Sittlichkeit oder Verwerflichkeit einer Handlung oder, um genauer zu sprechen, als das praktische Gebot oder Verbot, das sich im Innern des Menschen ankündigt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Gewissen für den Einzelnen Norm und Richtschnur sei, der er gehorchen muß; gegen die Stimme des Gewissens handeln ist unsittlich; sich nie auf diese leitende und richtende Stimme besinnen, sondern nach Laune und unbekümmert um Erlaubtheit oder Unerlaubtheit handeln, das ist gewissenlos; beides nach Aller Übereinstimmung verwerflich.

Weil jedoch dem Gewissen ein solcher Herrschereinfluß eingeräumt werden muß, ist es von unberechenbarer Tragweite, daß sein Inhalt richtig sei und richtig erfaßt werde. Denn was hilft es, das Recht des Gewissens mit aller Schärfe hervorheben, um den Ursprung und die Quelle desselben aber sich nicht kümmern? Oder ist etwa der Inhalt des Gewissens schon an und für sich, und gleichsam von vorneherein, als fertiges Ganze in jeder individuellen Vernunft niedergelegt, so daß diese im Gewissen, wie in einem klaren Gesetzbuche, schon alle Fälle des praktischen Lebens mit zweifelloser Sicherheit ohne Weiteres unter ihrem sittlichen Gesichtspunkte nur zu lesen braucht? Gewiß nicht. Der menschliche Verstand hat die Fähigkeit zur Aneignung und Durchdringung der Wissenschaft, er findet diese aber nicht als mühelos zu erringenden Schatz bereits in sich aufgespeichert vor: sollte es mit dem Gewissen, mit den sittlichen Urtheilen über die Pflicht, zu thun und zu lassen, anders bestellt sein? Oder ist es hier von keinem Belang, wie diese Gewissensanlage ihrer Entfaltung entgegengeführt und zu welch concretem Inhalt sie schließlich ausgestaltet wird? Eben darin liegt der Kernpunkt der Sache. Es fehlt nicht an Versuchen, ihn zu verhüllen. Der allgemeinste bietet sich dar in dem Schlagworte vom Rechte der persönlichen Überzeugung. Aber gerade wenn der persönlichen Überzeugung ein so heiliges Recht zusteht, so ist es um so unerläßlicher, diese persönliche Überzeugung nach der einen ewig giltigen Wahrheit zu formen; es ist die denkbar ärgste Verkennung der heiligsten Interessen, einerseits

die persönliche Überzeugung für unverletzlich und unantastbar zu erklären, und andererseits den Inhalt derselben, ihr Zustandekommen, ihre objective Wahrheit nicht zu beachten.

Es springt daher von selbst die Nothwendigkeit in die Augen, mit der die Grundpfeiler aller Sittlichkeit im Gebiete der Erkenntniß ruhen. So wahr es ist, daß jeder sittlich sein muß, ebenso wahr ist es, daß er dieses nur sein wird, wenn die Vorbedingung dazu, die Erkenntniß, erfolgreich erfüllt ist. Und hier sind wir bei dem Punkte angelangt, von dem aus die unlösliche Verbindung zwischen Glauben und Sittlichkeit, zwischen Dogma und Moral, als gebieterische Forderung uns entgegentritt. Denn in unsern concreten Verhältnissen ist der Glaube die einzige ausreichende Quelle und Norm der Sittlichkeit.

Woher soll der Einzelne für die Ausbildung seiner sittlichen Anlage Maß und Norm holen? Betrachtet man die Sache im Allgemeinen, so sind mehrere Fälle denkbar. Entweder entwickelt sich das Gewissen, mithin das theoretische und praktische Urtheil über Gut und Böse, sammt dem Momente der persönlichen Verpflichtung, von selbst mit dem Erwachen der Vernunft und gewinnt durch sich und aus sich ohne Zuthun von außen die Summe all' jener Anschauungen, Urtheile und Antriebe, die nebst dem Bewußtsein der zu erfüllenden Leistungen eben den Umfang der dem Einzelnen obliegenden Pflichten ausmachen; oder aber das Gewissen bedarf, wie jede andere Fähigkeit, der Erziehung, der Bildung, der Anleitung, es muß ihm Stoff und Inhalt seines Gegenstandes theilweise von außen mitgetheilt werden und die in ihm selbst schlummernden Keime müssen durch Belehrung und Unterweisung geweckt und gefördert werden. Welche dieser beiden Annahmen in Wirklichkeit statt habe, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, schon einzig deßwegen, weil der Mensch das Glied einer Gesammtheit unter concreten Verhältnissen ist.

Wer übernimmt aber diese Unterweisung? Offenbar entweder die Wissenschaft oder der Glaube. Kann nun die vom Glauben getrennte Wissenschaft dieser Aufgabe in keiner Weise genügen, so steht für diesen Punkt die nothwendige Verbindung von Glaube und Sittlichkeit fest. Da es sich um Gewinnung sittlicher Grundsätze handelt, so kommen selbstverständlich nur jene Wissenschaften in Berechnung, welche die Aufstellung normativer Principien und die Darlegung einer Weltordnung erstreben. Denn eine Einsicht in die ersten Moralprincipien, eine Würdigung sogar von Gut und Böse kann nicht gefunden werden,

so lange die Fragen über das Woher und Wohin des Menschen nicht genügend gelöst sind. Aber gerade in der Bezeichnung dieser ersten Leitsterne herrscht bei der glaubensfeindlichen Wissenschaft die größte Verwirrung; bei den Einen eingestandene Rathlosigkeit und Unwissenheit über die letzten Gründe, bei den Andern ein seichtes Nützlichkeitsprincip. Und doch müssen eben die ersten und leitenden Grundsätze, die ja die Grundlage für alle Folgerungen und Anwendungen bilden, mit Klarheit und Festigkeit in der Erkenntniß niedergelegt sein; denn wie könnten sie sonst die sichere Regelung aller ihnen unterstehenden Functionen bewirken?

Ein hochliberales Blatt gibt uns einen Gradmesser für die Zuverlässigkeit der sittlichen Grundlagen, deren die glaubenslose Aufklärung sich rühmen mag. Wir lesen daselbst als Zusammenfassung einer längeren Auseinandersetzung: „Noch scheint das Bestreben, eine ethisch-religiöse Weltanschauung als Grundlage des öffentlichen Lebens zu gewinnen, nicht hoffnungslos, denn die Forderungen der Wissenschaft sind noch nicht so zwingend, sie auszuschließen.“ [1] Also das Höchste, was zugestanden wird, ist: daß die Forderungen der Wissenschaft eine ethisch-religiöse Weltanschauung noch nicht geradezu verwerfen; aber gewichtige Gründe dagegen lägen doch vor, nur seien diese noch nicht absolut zwingend; die ethisch-religiöse Weltanschauung mag mithin noch ein bescheidenes und kümmerliches Dasein fristen; die Zeit, in der sie völlig und zwingend beseitigt wird, ist freilich schon im Anzug. Eine „ethisch-religiöse Weltanschauung“ ist jedoch für die Aufstellung eines Sittengesetzes unentbehrlich — ist diese selbst aber in sich, in ihrem Vorhandensein, so problematisch, wie kann sie dann das erste Fundament und die unerschütterliche Grundlage zu einem sittlichen Aufbau abgeben? Sind die Obersätze so schwankend, unsicher, wie steht es dann mit den aus ihnen gezogenen Folgerungen? Wie nun, falls Jemand ein Interesse hat, sich den ihn betreffenden Folgerungen zu entziehen, falls er diese „ethisch-religiöse Weltanschauung“ in ihrer Anwendung auf sein Thun und Lassen, in ihren Forderungen an seine Neigungen, an die Anstrengung seiner Kräfte unbequem und lästig findet, wird die schwankende Grundlage seinem sittlichen Leben Halt gewähren können, oder liegt nicht vielmehr der Gedanke in verführerischer Nähe: gibt es überhaupt eine sittliche Weltordnung, die mich zum harten Loose der Anstrengung, der Selbst-

[1] Augsb. Allg. Zeitung 1874. Beil. 323.

überwindung verpflichtet? Und wie lockend und süß ist da der Verneinung, der Selbstsucht, der Leidenschaft jener Ausblick, welchen gerade die glaubenslose Wissenschaft eröffnet: es gibt keine, oder man kennt sie wenigstens nicht evident! Wozu soll diese eingestandene Unsicherheit erst dienen, wenn es sich darum handelt, die Pflichtenkreise der Einzelnen zu bestimmen? Wie steht der Mensch zum Menschen, wie das Individuum zur Familie, zum Staate; welche Rechte, welche Pflichten? Hat es nicht schon Gesetzgebungen gegeben, die die einfachsten und natürlichsten Rechte des Menschen mit Füßen traten? Kein Wunder, denn wie sollen die untergeordneten Ursachen und die Mittelzwecke richtig geordnet werden, sobald es an der ersten und leitenden Einsicht in den Zweck und den Zusammenhang des Ganzen gebricht. Das Gebiet der Sittlichkeit unterscheidet sich hierin nicht von andern. Wie Niemand eine Rechnung durchführen kann, ohne daß er die Norm der grundlegenden Kenntnisse stets vor Augen hat und anwendet, so kann auch ohne klare Einsicht in die ersten Grundsätze der Sittlichkeit keine richtige Pflichtenlehre entwickelt werden. Da ist es allerdings nicht erstaunlich, wenn sodann Charaktere und Handlungen gepriesen werden, die das Brandmal sittlicher Verurtheilung erhalten sollen. Wir entnehmen dem oben bezeichneten Blatte ein Beispiel. Ein Ehebrecher, der sich „zwischen einer leiblichen und geistigen Gattin theilte", der ein Verhältniß mit den zwei Schwestern seiner noch lebenden Frau unterhielt, wird als Mann hingestellt, der den gerechtesten Anspruch hat auf die Liebe und Bewunderung seiner Nation: „Nie hatte Jemand ein größeres Recht, von seiner Nation geliebt und betrauert zu werden — der Edle — jeder Zoll ein Ehrenmann", so lautet der Nekrolog [1]. Das ist zugleich eine Probe jener Sittlichkeit, die „sich nicht an Dogmen anlehnt", die unabhängig sein will.

Die „ethisch-religiöse Weltanschauung" wird uns erst in ihrer wahren Bedeutung erscheinen, die sie im System der modernen Wissenschaft beanspruchen kann, wenn wir eine kleine Umschau halten nach dem, was heutzutage die dogmenfreie Aufklärung unter Religion und unter Religiösem versteht. Wir heben zur Charakterisirung unserer Zeit einige Sätze hervor: „Die Phantasie versucht auf ihre Weise die von der Wissenschaft noch offen gelassenen Lücken zu füllen, das noch Unerklärte zu erklären, und schafft sich zu diesem Behufe die Religion." [2] Religion also Phantasie-

[1] A. a. O. 1875. Beil. 71.
[2] Ausland 1875. Nro. 5.

stück! Wie soll daher eine religiöse Weltanschauung den Grundpfeiler des sittlichen Verhaltens bilden? Wer will mit seinen Arbeiten und seiner Entsagung einem Phantom dienen? Aber vielleicht beruht die Phantasie doch auf Wahrheit? Doch auch diese Stütze zur Ehrenrettung der Religion und hiermit der religiösen Weltanschauung wird unbarmherzig zerschmettert durch den weiteren Hinweis: „Wir müssen erkennen, daß der Irrthum mit dem menschlichen Geiste unlöslich verknüpft ist.... Dieser nothwendige Irrthum ist das Wesen der Religion." Wie kann aber eine so beschaffene Religion die harten Forderungen der Sittlichkeit stellen? Andere verweisen die Religion anstatt in die Region der Phantasie in die des Gefühles. „Das religiöse Gefühl (so sagt z. B. E. Lasker) zähle ich zu den allgemeinen Anlagen, deren Ursprung und Wesen ich nicht nachforsche. Kein Denken kann die Wahrheit des Gottesbewußtseins bestätigen oder erschüttern. Es ist eine geschichtliche Thatsache, welche auf einen organischen Ursprung in der Anlage des Menschen schließen läßt und keiner besseren Erläuterung fähig, aber auch keiner dialectischen Abläugnung unterworfen ist." [1] Hiemit ist alles, was Religion heißt und mit ihr zusammenhängt, rein auf das subjective, innere Feld des Gefühles verwiesen. Was ist das aber für eine Quelle und ein Halt der Sittlichkeit? Ist die religiöse Weltanschauung nur Sache des Gefühles, so wird sie eben bei Jedem nach Laune, Wunsch, Leidenschaft sich anders gestalten; das subjective Gefühl ist somit als oberste Richtschnur proclamirt und in welche Abwege kann ein von heftigen Trieben geleitetes Gefühl nicht gerathen? Wie sehr gerade beim Subjectivismus die allgemein geltenden Normen der Sittlichkeit gefährdet sind, bedarf keiner Darlegung; zum Überflusse zeigt dieses auch die Geschichte der menschlichen Verirrungen in moralischer Beziehung.

Dr. Lasker fügt in der Fortsetzung des nämlichen Aufsatzes das beachtenswerthe Wort bei: „Die Kirche wird für den Erziehungsberuf immer minder wichtig und vielleicht ganz entbehrlich, wenn die Befriedigung des religiösen Gefühles der äußeren Veranstaltung nicht mehr bedarf." [2] Hiemit ist das Ziel klar vorgezeichnet; wir erfahren zugleich, was denn die religiös-sittliche Erziehung auf allgemeiner Grundlage mit Ausschluß des sogenannten Confessionalismus anstrebt. Man treibt zum Scheine noch etwas Coquetterie mit der religiösen Anlage des Menschen;

[1] Über Anlagen und Erziehung. Deutsche Rundschau 1874. I. S. 229.
[2] Deutsche Rundschau I. S. 413.

man spricht von Veredelung und Ausbildung des religiösen Gefühles, dessen echt und rein menschliche Entfaltung in der Literatur der heidnischen Classiker und der ihnen nachtretenden deutschen sich erschlossen habe. Wehe unserem Lande, wenn eine solche Erziehung Boden gewänne! In Frankreich war die Proclamirung der Menschenrechte als der obersten Grundsätze der Sittlichkeit das Signal zu der greulichsten und umfassendsten Verletzung aller Rechte — wie hätte es auch anders sein können! Die Existenz Gottes war abdecretirt — und man hatte eine selbstständige, nur auf sich beruhende Sittlichkeit, d. h. Scheusale in Menschengestalt.

Oder genügt etwa das Nützlichkeitsprincip, um den Mangel der Religion zu ersetzen? „Der Erwachsene erfährt, daß er nur gegen Achtung fremder Rechte seine eigenen zu sichern vermag; er unterwirft sich den Ansprüchen der Gesellschaft." [1] Aber wie, wenn dieser „Erwachsene" ein Mann der Gewaltthat ist, wenn er Kraft und Mittel in seiner Hand vereinigt, durch die er ohne Achtung fremder Rechte seine eigenen Ansprüche, Lüste, Willkürlichkeiten durchsetzen kann, sei es in Großem, sei es in den Vorkommnissen des täglichen Lebens, oder wenn ihm gar die Verletzung fremder Rechte seinen eigenen Genuß zu erhöhen, seine Besitzungen zu erweitern geeignet erscheint, wird dann nicht geradezu die Theorie der brutalen Macht, das Recht der stärkeren Faust, die systematische Bedrückung Anderer, kurz der Charakter des Vampyr als oberst geltende Norm der Sittlichkeit sich herausstellen? Das ist freilich eine Sittlichkeit, die „sich an kein Dogma anzulehnen braucht", und unter solchen Voraussetzungen begreift sich leicht, warum die „Selbstständigkeit der Sittlichkeit" zum Schlagwort geworden, warum man nicht bloß in der Politik und Diplomatie, sondern auch in der hohen Finanz, im Gründerwesen, in der Speculation von einer „eigenen Moral" spricht, die mit der gewöhnlichen nichts zu schaffen habe, oder „Usancen" befürwortet und rechtfertigt, die ein Hohn auf die „gemeine Moral" sind. Es ist hohle Phrase, wenn ein dem Christenthum feindliches Blatt ausruft: „Nur die Religion des Gewissens und der Sittlichkeit hilft uns über die Zeitnoth hinweg." Wo ist der concrete Inhalt des Gewissens, wo Quelle und Stütze der Sittlichkeit? Die vom Glauben getrennte Wissenschaft bietet keines von beiden. Die Sittlichkeit und das Gewissen muß zum Glauben zurückkehren.

---

[1] Dr. Lasker a. a. O. S. 223.

Der christliche Glaube, in seiner Allgemeinheit betrachtet, behauptet eine an die Menschen zur Belehrung ergangene Offenbarung, d. h. Rede Gottes. Der ewige Gott, der Schöpfer der Menschen, ist zugleich Lehrer und Gesetzgeber seines Geschöpfes geworden; er hat es selbst übernommen, dieses über die höheren Wahrheiten aufzuklären, d. h. alle jene Fragen zu beantworten, die jedem denkenden Menschen mit Nothwendigkeit und unabweisbarer Sehnsucht sich aufdrängen: woher, wozu, wohin? Von den Anfängen der menschlichen Gesellschaft bis heute wird die Thatsache einer derartigen Rede Gottes an und für die Menschen gerade von dem besten und edelsten Theile der Menschen behauptet. Hat der Gedanke einer solchen Gottesoffenbarung in sich etwas Widersprechendes? Jeder Mensch kann mir Kenntnisse mittheilen; ja kein Ding ist so klein und unbedeutend, daß es nicht dem tieferblickenden Geiste eine Vermittlung neuer Erkenntnisse werden könnte; wie sollte daher Gott allein außer Stande sein, dem Menschen Mittheilungen zu machen oder Forderungen an ihn zu stellen? Hat er aber das ein- für allemal gethan, so ist wiederum nichts klarer, als die Pflicht des Geschöpfes, zu hören, zu lernen und nach gegebener Gottesnorm zu handeln. Wenn nun einerseits die Möglichkeit einer Offenbarung besteht, andererseits Tausende und Millionen die Wirklichkeit derselben mit allem Nachdruck bezeugen, was ergibt sich als erste Pflicht des gewissenhaften Mannes? Doch die heiligste und dringendste Pflicht, mit Aufbietung aller Kräfte sich zur Überzeugung über den Bestand und Inhalt dieser hindurchzuarbeiten. Daß eine solche Arbeit nicht ohne Ergebniß bleiben werde, ist von vornherein gewiß. Denn die Thaten der Menschen sind erkennbar, sollten es Gottes Thaten weniger sein? Oder darf derjenige, der für tausend und abertausend Fälle des gewöhnlichen Lebens die Aussage eines oder mehrerer seiner Mitmenschen als vollwichtig annimmt, der in allen Lagen auf die aushelfende Kenntniß Anderer und deren Unterstützung angewiesen ist, nur in dem einen Falle, wo ihm ein so imposantes, ein so allgemeines Zeugniß entgegentritt, mit vornehmer Verachtung oder Ignorirung des Thatbestandes ruhig und theilnahmlos an all' diesen Anforderungen vorübergehen?

Hier ergibt sich uns der erste klaffende Widerspruch zwischen einer Lieblingsphrase unserer Zeit und einer nur allzu häufigen Handlungsweise. Wie kann man allen Ernstes mit dem Vorwand der Gewissenhaftigkeit prahlen, ohne einer so elementären Forderung des Gewissens nachzukommen? Ja noch mehr. Man fordert Freigebung der Lehre

an das Gewissen des Einzelnen. Heißt das etwa im Munde derer, die dieser Ausdrucksweise huldigen, soviel als: Jeder müsse mit Aufbietung aller seiner Kräfte sich der nachhaltigsten Prüfung und Erforschung hingeben, ob der Anspruch der christlichen Kirche auf den Besitz der göttlichen Offenbarung gegründet sei; er müsse eher alle zeitlichen Interessen unbesorgt lassen, als daß er in dieser Frage des Gewissens in Unklarheit und Zweifel bleibe? Nichts weniger als das! Mit jener Phrase soll die vollständigste Abkehr von aller Religion und aller religiösen Nachforschung bemäntelt werden; bevor noch ein Schritt zur Untersuchung gethan, steht diesen schon das Endergebniß fest, daß keine Auctorität Gottes und keine Religion anzuerkennen sei, sondern daß man nach den Lüsten des Herzens wandeln dürfe, und hiefür fordert man „Freigebung der Lehre an das Gewissen des Einzelnen".

Hat nun Gott wirklich, wie es unter den christlichen Confessionen ausgemachte Sache ist, den Menschen eine Summe von Wahrheiten und Pflichten mitgetheilt, so ist diese Gottesoffenbarung zugleich die oberste Norm und Richtschnur für die Sittlichkeit. Eine „selbstständige Moral", die sich an das Dogma, an Gottes Offenbarung nicht anzulehnen hätte, ist dem christlichen Standpunkte ein Unding. Hierin stimmen alle Christen überein, die nicht bloß Namenschristen sind. Aber in den weiteren Fragen, wie Gott für die Bewahrung und Übermittelung seiner Offenbarung gesorgt, mit anden Worten, wie Christus seine Heilsanstalt zum Besten der Menschen eingerichtet, ist leider im Laufe der Zeiten mancherlei Spaltung entstanden. Scharf und unvermittelt stehen sich Katholicismus und Protestantismus gegenüber. Es kann der Grundgedanke des Protestantismus kaum bezeichnender formulirt werden, als in dem Satze des ersten Rectors der neudeutschen Straßburger Universität: „Es ist heilige Pflicht, sich in Sachen des Glaubens keinem menschlichen Ansehen zu unterwerfen, sondern sich den Glauben durch freies gewissenhaftes Erforschen des Evangeliums, durch Nachdenken über die Lehre Jesu zu erarbeiten und zu erringen." [1] Eine entsetzliche Forderung! Jeder soll sich die Lehre Jesu mühsam „erarbeiten und erringen"! Aber hat Jeder Kraft, Zeit dazu? Er soll sie aus Büchern zusammenstellen, die in einem fremden Idiom geschrieben sind, und ist es heilige Pflicht, sich keinem menschlichen Ansehen zu unterwerfen, so darf er ja dieses menschliche Ansehen oder Zeugniß auch nicht für die Richtigkeit einer Übersetzung

[1] Protest. Kirchenzeitung 1874. Nro. 35. Sp. 783.

anrufen, er muß selbstständig prüfen! Wann wird diese Untersuchung zum Abschluß gedeihen? Christi Lehre hat ungemein praktische Seiten, sie berührt und vertieft das gesammte Sittengebiet, stellt Anforderungen an den ganzen Menschen und für jede Zeit. Wie wird sich der auf sich allein angewiesene Forscher dazu stellen? Sind jene etwa für die Dauer der nicht abgeschlossenen Untersuchung suspendirt? Ist er etwa keiner Sittenpflicht unterworfen, bevor er selber aus Christi Lehre sie geschöpft? Wer verbürgt ihm, daß er richtig forsche, richtig schöpfe? Und doch, je höher der Gegenstand, desto verhängnißvoller der Irrthum. Merkwürdiger Zwiespalt! Für die Interessen des physischen Lebens und der natürlichen Ordnung ist Jedermann auf einen reichen Schatz gemeinsamer Erfahrungen und Kenntnisse angewiesen — es braucht Keiner, bevor er sich ernähren kann, erst alle Speisen und Stoffe zu untersuchen und selbsteigen zu analysiren; er benützt für Kleidung, Wohnung, Reisen die von Andern gesammelten Kenntnisse — nur in den höchsten und heiligsten Interessen der unsterblichen Seele, in der übernatürlichen Ordnung, in der Beziehung auf sein ewiges Loos und dessen Herbeiführung soll der Mensch allein auf sich angewiesen sein; da soll er die Lehre Jesu erst durch Studium und Nachdenken sich „erarbeiten und erringen". Sonderbare Ausnahmestellung, die mit allen Bedingungen des menschlichen Lebens und der menschlichen Beschränktheit so grell contrastirt! Noch sonderbarere Bestimmung, da sie den Zweck der Lehre Jesu vereitelt; ihr Inhalt, ihre Anwendung muß Allen zugänglich sein — aber kann dieses sein um den vorgesetzten Preis der eigenen Erforschung? Wahrlich, Christus hätte in der wichtigsten, die Zeit und die Ewigkeit umspannenden und alles Glück allein begründenden Angelegenheit so unklug und lückenhaft gehandelt, wie kein Gesetzgeber, wie kein Stifter einer Schule. Wie soll den Folgerungen aus dem vorangestellten Grundsatz abgeholfen werden, einerseits der Unmöglichkeit, daß Jeder sein eigener, höchster Lehrer sei, andererseits der Zerfahrenheit und endlos abgestuften Meinungsverschiedenheit? Die protestantische Kirchenzeitung kennt kein Heilmittel; was sie an dessen Stelle vorschlägt, ist zunächst ein höchst oberflächliches und fadenscheiniges Palliativmittel, das in nichts dem eigentlichen Schadenpunkte gerecht wird, und tritt sodann mit dem dargelegten Obersatze in offenen Widerspruch. „Sobald es sich darum handelt, allgemein verbindliche Normen aufzustellen, gibt es keinen anderen Weg als den des Compromisses; Jeder erkennt über sich nur die Auctorität der Gesammtheit, der er angehört." Compromisse sind stets nur Nothbehelfe und oben-

drein schlechte, unzulängliche; wie sollen sie erst einen dauernden Zustand gründen, allgemein verbindlichen Normen die höchste und nachhaltigste Sanction geben und den Einzelnen zum rüstigen, überzeugungstreuen Schaffen anspornen? Der zweite Theil aber hebt den oben an die Spitze gestellten Grundsatz, nur dem als Norm zu folgen, was eigenes Studium sich erarbeitet hat, vollständig auf. So sehr ist das Fundamentalprincip des Protestantismus den wirklichen Bedürfnissen des Lebens und zugleich seiner eigenen logischen Durchführung gegenüber eine baare Unmöglichkeit.

Wo ist nun Gottes Offenbarung voll, klar und mit dem auctoritativen Auftrage der Verkündigung an Alle niedergelegt, wo Christi Anstalt und Werk dauernd, unveränderlich, wo Christi Lehre vollständig, in untrüglicher Weise? Keine christliche Secte wagt auf diese Frage ein volles, ganzes und unverklausulirtes: Bei mir allein. Nur die katholische Kirche und sie einzig und allein hat den Muth, und hat ihn zu allen Zeiten gehabt, Allen, die es hören wollen und es nicht hören wollen, klar und ohne Umschweife zu sagen: Die ganze und volle Wahrheit ist bei mir allein, ich allein lehre unfehlbar; kein Heil für den, der durch eigene Schuld von mir getrennt ist. Mit diesem einzigartigen Ruf, mit dieser unveränderten und souveränen Selbstgewißheit geht sie hin durch die Jahrhunderte, tritt sie vor die Nationen und die Einzelnen und richtet an sie Alle die gleichen Worte und fordert Gehorsam, Unterwerfung mit dem Bewußtsein, daß von ihr allein der Herr gesagt hat: „Wer euch hört, hört mich." Eine imposante Klarheit und Festigkeit, eine unbeugsame Consequenz, ein unerbittlicher Anspruch und ein erhabenes Bewußtsein, allein Gottes Herold zu sein: lauter Eigenschaften, welche die Secten sich beizulegen auch nicht im entferntesten den Muth haben. Kein Wunder, wenn dieses Auftreten der katholischen Kirche selbst widerwilligen Geistern Bewunderung abnöthigt. Wenn auch viele derselben es nur bis zu dem Aufschrei bringen: „Eine wahrhaft erhabene Anmaßung!" [1] so ist dieser selbst Zeuge, daß die sonnenklare Thatsache auch von ihnen gefühlt worden ist. Was folgt aber aus der Wahrnehmung dieses so einzig auf der Welt dastehenden Anspruches der katholischen Kirche? Was folgt für den Beamten, wenn sich ihm ein Abgesandter seines Herrn und Königs mit königlichen Befehlen vorstellt? Kennt er den Abgesandten als solchen noch nicht, so muß er die Vorlegung der Beglaubigung fordern und nach dieser — gehorchen. Ist der gewissen-

[1] Protest. Kirchenzeitung. 1874. Nro. 48, Sp. 1069.

haft, der von vornherein erklärt, keinen Abgesandten des Königs anerkennen zu wollen? Also gerade weil die katholische Kirche so zuversichtliche und weitgehende Ansprüche erhebt, entsteht für Alle, die sie in ihrer göttlichen Sendung noch nicht anerkennen, die heilige Gewissenspflicht, ehrlich und ernst zu prüfen, und diese Pflicht kann, weil sie eben eine unmittelbare Forderung des Gewissens ist, Niemanden erlassen werden. Leider begegnet hier nur zu oft dieselbe Erscheinung, die wir oben bereits gerügt. Man spricht viel von Gewissen; und schließlich ist es nicht das Gewissen, dem man folgt; der schöne Namen ist bloß Deckmantel. Handelte man wirklich gewissenhaft, so würde man ehrlich, unter Gebet prüfen und suchen; und wer so prüft, der findet die Wahrheit, denn dafür hat Gott sie offenkundig genug bezeugt, der ja will, daß Alle sie finden.

Nur der Glaube gibt uns vollen Aufschluß über unsere Bestimmung und unser Ziel, daher enthält er allein die vollgiltigen Grundregeln der Sittlichkeit. Wo die ganze Offenbarung Gottes, die ganze Lehre Christi hinterlegt ist, da ist auch einzig die volle Quelle der Sittlichkeit. Daher begreift der katholische Katechismus in der erhabensten Einfachheit und in der klarsten Verständlichkeit das gesammte Gebiet der Sittlichkeit und Pflichten; er zeigt sie auf als abgeleitet von dem höchsten Ursprunge und hinführend zu dem Ziel und Ende alles Geschaffenen, und in klaren, inhaltsreichen Sätzen durchdringt er die mannigfach verschlungenen Lebenspfade, überall Licht und Belehrung verbreitend. Er lehrt, wie einst Christus, tamquam potestatem habens, mit Auctorität und klarer Sicherheit, und das ist der einzige naturgemäße Weg, auf dem die Menschheit zur Wahrheit Gottes gelangen kann.

So wenig als der Wille völlig unabhängig vom Verstande sein oder sich auf die Dauer dem Einflusse desselben entziehen kann, ebenso wenig kann das Gebiet der Sittlichkeit von den religiösen Ansichten abgetrennt werden. Die Thätigkeit des Menschen wird eben auch durch seine Erkenntniß bestimmt. Es ist ein Widerspruch im Begriffe selbst, Glauben und Sittlichkeit auseinander zu reißen. Der Glaube ist vielmehr die Quelle der Sittlichkeit, indem er allein den ganzen Inhalt derselben aufzeigen kann, und zugleich der einzig feste Halt derselben. Hierüber noch einige Worte.

Der Glaube allein vermittelt jene sittliche Kraft und Energie, ohne die eine sittliche Bethätigung unmöglich ist, und nur der Glaube gibt der Sittlichkeit eine für alle Lagen ausreichende Sanction, d. h. er allein

verleiht den Anforderungen derselben den nothwendigen Nachdruck. In diesen zwei Sätzen ist der innigste Lebensverband zwischen Glaube und Sittlichkeit beschlossen, der Glaube als Wurzel und Stütze der Sittlichkeit gegeben. Den Nachweis hiefür zu erbringen, ist leicht. Von zwei Seiten her drängt er sich uns selbst auf, von der des Menschen und von der Gottes.

Die Gebote der Sittlichkeit nehmen den ganzen Menschen in Zucht; er muß, um ihnen nachzukommen, oft mit sich selbst hart ringen, seine Selbstsucht, Bequemlichkeit und andere niederen Triebe bekämpfen und besiegen. Woher aber Kraft schöpfen zum Kampfe mit sich selbst? Aus sich allein? Daran ist wohl nicht zu denken. Ferner hat nun Gott einmal einen übernatürlichen Brunnquell geöffnet und das Menschengeschlecht auf die Bahn seiner im Glauben bezeugten übernatürlichen Vorsehung gestellt; daher ist es, so wie für die Gesammtheit, so auch für den Einzelnen unmöglich, auf einem andern Wege Ziel und Bestimmung zu erreichen. Was nicht verkrüppeln und versumpfen will, muß nach Gottes Plan sich regeln. Ein verrenktes Glied schmerzt und wirkt auf den Organismus nur störend — so das Geschöpf, wenn es in Gottes Anordnung nicht eingeht.

Wo liegt sodann die ausreichende Bürgschaft und der wirksame Antrieb, daß die Gesetze der Sittlichkeit auch dann und dort noch hochheilig gelten, wo kein menschliches Auge, kein menschlicher Richter und Rächer hindringt? Und gerade solcher Fälle gibt es Tausende und von weitgehendster Bedeutung. Oder was vermag das rein menschliche Gesetz, auch wenn die Gesetzbücher alljährlich um's Doppelte anschwellen und die Strafen alle denkbaren Skalen durchlaufen? Geht nicht gerade jetzt die Erscheinung durch die Welt, daß das Wachsen der Gesetzbücher mit der Zunahme der Verbrechen Hand in Hand geht, daß die Gesetzgeber den breiten Strom der Unsittlichkeit nicht mehr eindämmen können und daß sie gerade den üppigsten Schößlingen derselben völlig rath- und machtlos gegenüber stehen? Oder haben wir es nicht mit Händen greifen können, wie Gesetze, bestimmt, dem Betruge und Schwindel vorzubeugen, gerade das Gegentheil bewirkten? Warum? weil sie eben den eigentlichen Quellpunkt der Sittlichkeit nicht geben können. Der raffinirten und genialen Leidenschaft gegenüber ist das Gesetz ein leerer Schatten. Die Geschichte des Völkerelendes ist voll von Beispielen, daß die eigentlichen Verbrecher am Völkerglücke der menschlichen Gerechtigkeit unerreichbar sind. Wer die Geschichte Einzelner kennt, wird diese Wahrnehmung um so mehr

machen, je mehr der Kreis seiner Einsicht in individuelles Leben und Weben oder in die tiefsten Ursachen des Elendes so vieler Familien sich erweitert. Wo ist jene Macht, die allein im Stande ist, das leidenschaftliche Herz zu zügeln? Die Verächter des Glaubens weisen hin auf die Idee der Humanität, der Hoheit des Menschen, des Werthes der Persönlichkeit, auf die Glückseligkeit im Bewußtsein der erfüllten Pflicht und Tugend — Seifenblasen, die vor dem Andrange und der Hitze der Leidenschaft ebenso wenig Stand halten, wie die schönsten moralischen Phrasen der alten heidnischen Philosophen sie selbst vor entwürdigenden Lastern schützten oder der Corruption der Massen Einhalt geboten. Nur das Glaubensbewußtsein dringt hinein in die tiefsten Falten des Herzens und lehrt dort die sündlichen Keime in der Wurzel ertödten; es predigt einen gerechten Gott, der Herzen und Nieren erforscht, der jede geheime Lust am Bösen verabscheut und ahndet, der, mit dem Gewichte seiner Allmacht und Ewigkeit als Richter sich ankündigend, seinem Gesetze unabweisbare Souveränetät verleiht. Wie Gott dem Gläubigen nahe ist als steter oberster Wächter seines Gesetzes, so erfrischt und stärkt er ihn auch zur treuen Erfüllung. Denn das ist die von Gott gewollte Norm: wie das Menschengeschlecht thatsächlich durch Gottes Offenbarung Licht erhält über den Kreis der ihm so unentbehrlichen geistigen Wahrheiten, so findet es auch in Gott allein die Kraft, das als gut und nothwendig Erkannte in die That umzusetzen. Wie sich demnach Einsicht und That gegenseitig bedingen, so stehen Glaube und Sittlichkeit in innigster und folgenreichster Wechselwirkung. Der Glaube ist Quelle und Halt der Sittlichkeit — hat aber letztere Schiffbruch gelitten, dann hat das verdorbene Herz das leidenschaftliche Interesse, den unbequemen Glauben mit seiner Verurtheilung wegzuwünschen; die wurmstichige Sittlichkeit wirft den Glauben über Bord. Ist dann dieser beseitigt, so kommt die „selbstständige Sittlichkeit“ in Bälde dazu, den durch Herkommen und Gesetz geordneten Schranken principiell „das unverbrüchliche Recht der Leidenschaft“ gegenüberzustellen[1]. Was wird aber dann aus dem Aufbäumen der ungezügelten Leidenschaft und aus der rücksichtslosen Verletzung der bisher heilig gehaltenen Zucht und Sitte? Selbstverständlich und folgerichtig erkennt man darin bloß noch einen „Kampf um's Recht der vollen und ganzen Menschennatur gegen die Starrheit althergebrachter und überlebter Satzungen“.

---

[1] Professor Hellner in der deutschen Rundschau 1875. II. S. 238.

Eine Folgerung legt sich nun von selbst nahe. Wir eignen uns vollständig den Satz eines liberalen Blattes an: „Das erste Recht des Volkes ist das Recht auf Wahrheit“ [1]. Möge das katholische Volk dieses unveräußerliche Recht mit aller Kraft sich wahren oder erringen, und den vollen Religionsunterricht, die volle religiöse Erziehung und die katholische Schule um keinen Preis sich entwinden lassen.

J. Knabenbauer S. J.

George Sand.

Eine literar-historische Skizze.

(Schluß.)

„O Schutzgeister meines Hauses, so sehe ich euch denn wieder, wie ich euch verlassen habe! Ich verneige mich vor euch mit jener Ehrfurcht, die jedes Jahr des Alters immer tiefer in das Herz des Menschen gräbt. Staubbedeckte Bilder, die ihr einst zu euren Füßen die Wiege meiner Väter, meine eigene und jene meiner Kinder geschaut habt; ihr, die ihr bereits den Sarg der Einen hinaustragen sahet und bald auch den der Andern an euch werdet vorüberziehen sehen; ich grüße euch, ihr Schutzbilder, vor denen ich als Kind mit Zittern niederkniete, freundliche Götter, die ich mit Thränen angerufen, wenn ich fern in der Fremde weilte, mitten im Sturm der Leidenschaften! Was ich empfinde, da ich euch nun wiedersehe, ist süß und herb zugleich. Warum habe ich euch verlassen, da ihr den einfältigen Herzen stets so gütig seid, immer wachet über die Kindlein, wenn die Mütter einschlummern, die ihr der Jugend goldne Träume und dem Greisen Schlaf und Gesundheit schenkt! Friedliche Geister, kennt ihr mich noch? Diesen Pilger, der zu Fuß im Staub des Weges und im Nebel des Abends euch sich nahet, haltet ihr ihn nicht etwa für einen Fremdling?“

Mit diesem schmerzlichen Gruße mochte G. Sand wohl nach des Mannes Abreise in das Schloß ihrer Väter einziehen, in dem sie so viele

[1] Augsb. Allg. Zeitung. 1874. Beil. 321.

heitere und trübe Stunden verlebt, und das ihr nun durch richterlichen Spruch als unbestreitbares Eigenthum zuerkannt worden war. In Folge dieses Rechtes begann sie denn auch bald in Haus und Garten zu räumen und Alles so anzuordnen, wie es ihrem Geschmack am besten zusagte. Als sie dann häuslich eingerichtet war, kamen nebst den alten auch neue Freunde, unter anderen der bekannte Componist Chopin. Das Leben auf Nohant war ziemlich patriarchalisch. Sand schlief nur sechs Stunden und arbeitete während des Tages äußerst fleißig mit der Feder. Um elf Uhr läutet die Glocke zum Frühstück, zu dem die Herrin jedoch selten gleich von Anfang erscheint, gewöhnlich kommt sie gegen die Mitte, grüßt die Gäste und nimmt ihren Kaffee. Sand spricht wenig, und hat gar nicht das geistreiche, witzsprudelnde Conversationstalent ihrer Landsmänninnen; um so aufmerksamer hört sie den Reden der Anderen zu. Nach dem Frühstück wird ein kleiner Spaziergang durch den Park oder in das naheliegende Gehölz gemacht, wobei die Schriftstellerin zuweilen ihre botanischen Kenntnisse zum Besten gibt. Nach einer halben Stunde zieht Frau Sand sich zurück und Jeder ist Herr seiner Zeit. Um sechs Uhr ist das Diner, wobei es in Kleidung und Haltung etwas aristokratischer hergeht als beim Frühstück. Nachher wird noch, wenn das Wetter es erlaubt, eine Runde durch den Park gemacht, oder man spielt mit den Hunden, für welche die Frau eine große Vorliebe hat [1]. Ist das Wetter schlecht, so eilt man in den Salon, die Herrin setzt sich an das Piano und spielt einige Compositionen von Mozart oder Liszt. Noch erwünschter aber als diese musikalischen Abende sind den Gästen die Lesekränzchen, in denen Sand ihr allerneuestes Werk zur ersten Kenntniß der Freunde bringt. Um elf Uhr werden Piano oder Mappen geschlossen, und die Dominosteine klappern lustig auf dem Spieltisch. Gewöhnlich dauert dieses Lieblingsspiel der Dame bis ein Uhr und Alles begibt sich zur Ruhe. Für die Wochentage ist dieß die Hausordnung von Nohant, Sonntags Nachmittags aber ist Liebhaber-Theater in dem eigens dazu erbauten Lokal; die Zuschauerräume sind bald mit den Gästen und den Bauern der Umgegend gefüllt, um den meistens von der Herrin gedichteten [2] und nicht selten in eigener Person aufgeführten Stücken an-

---

[1] Sie weiß in ihren Romanen, z. B. der „Erzählung der Großmutter", das Wesen eines Hundes so trefflich zu „psychologisiren", als handle es sich um die Regungen eines Menschenherzens, aber leider wird das kleine Genrebild durch der alten Frau absurde Liebhaberei an der Metempsychose verzerrt und lächerlich.

[2] Später gab sie dieselben unter dem Titel „Théâtre de Nohant" in Druck.

zuwohnen. Nach der Vorstellung geht es in den Speisesaal, wo die Gebildetern unter den ländlichen Zuschauern Theil nehmen an dem großen Diner [1].

Mit ihrer Berry'schen Landbevölkerung lebte G. Sand überhaupt im besten Einvernehmen, und nahm sich der Armen mit einer großen Liebe und Barmherzigkeit an. Es ist ein wahrer Trost, nach all' dem Traurigen, was wir nothwendig über die Schriftstellerin sagen mußten, diesen Zug natürlicher Tugend — denn christlich wagen wir ihn bei der halben Heidin kaum zu nennen — verzeichnen zu dürfen. Viele und bedeutende Almosen wanderten aus dem Schloß in die Hütten zu den Armen und Kranken, und als M. Dudevant am 9. Juni 1876 das Auge geschlossen, ging eine allgemeine und laute Klage durch die Umgegend, und mit Trauer sagte es Einer dem Andern: „Die gute Frau, unsere gute Frau ist gestorben!"

In der oben beschriebenen Weise verlebte G. Sand fortan ihr langes Leben auf Nohant. Nur die Wintermonate verbrachte sie in Paris, und machte einmal mit Chopin eine Reise zu den Balearen (1839—40), wo sie den Winter auf Majorka zubrachte. Aus diesem Aufenthalte entstand das Buch „Un hiver au midi", welches neben vielen Phantastereien einige recht gelungene Landschaftsbilder bietet.

Frau Dudevant konnte nämlich auch jetzt, wo die Noth sie doch keineswegs mehr drückte, von der Schriftstellerei nicht lassen. Sie schrieb und arbeitete so rastlos fort, als sollte sie ihr und ihrer Kinder Brod mit der Feder verdienen, aber es geschah in Wirklichkeit aus einer liebgewonnenen Gewohnheit, und besonders weil sie auch künftighin ihr Wort mitsprechen wollte in den großen Problemen, welche die fragenfrohe Neuzeit wie ein naseweiser Stutzer nicht müde wird aufzuwerfen. Zuweilen mußte G. Sand sich freilich selbst das Unnütze ihrer Declamationen und der Diatriben ihrer Freunde eingestehen. „Sage mir," schreibt sie an Michel von Bourges, „sage mir, wie viele Christusse in einem Jahrhundert geboren werden? Bist du nicht ebenso entrüstet über die Unzahl von Erlösern und Gesetzgebern, welche Anspruch auf den Thron der sittlichen Welt erheben? Das ganze Menschengeschlecht stürzt auf den Lehrstuhl und die Gerichtstribüne los; Alle wollen lehren, Alle schmeicheln sich, die Sache besser zu verstehen und besser zu sprechen, als die Alten, die vor uns waren.

[1] Vgl. Eug. de Mirecourt (Jeacquot), Les contemporains: G. Sand. 1855. p. 89 suiv.

Dieses elende Gesummse, das unsere Zeit durchschwirrt, ist nur das Echo hohler Worte und wohlklingender Declamationen, in denen Herz und Geist umsonst nach einem Strahle von Licht und Wärme suchen. Die Wahrheit schlummert unbekannt, oder verbirgt sich entmuthigt in den Seelen, die würdig sind, sie zu empfangen. Es gibt keine Propheten, es gibt keine Schüler mehr! Alle Elemente der Kraft und Thätigkeit verwirren sich in Unordnung und stocken gelähmt in dem allgemeinen Anprall." [1]

Aber wenn die kluge Frau das Verderbliche ihres Werkes einsah, warum dann noch mithelfen an der Verwirrung, warum das allgemeine Gesummse noch vermehren und durch ihre schrillen Töne die Disharmonie der Zeit erhöhen? „It's her nature so," würde der Engländer sagen, und in der That, nachdem G. Sand einmal in die literarischen und politischen Kreise ihres Landes hineingezogen war, mußte ihr das Schreiben zur zweiten Natur werden.

An eine vollzählige Erwähnung und Besprechung aller Werke der äußerst fruchtbaren und langlebigen Schriftstellerin ist in dieser Skizze nicht zu denken, da eine kurze Analyse der Romane allein [2] einen großen Band füllen würde. Für unsern Zweck genügt es übrigens mehr als hinreichend, wenn wir nach den Einzelkritiken der schon besprochenen Romane nunmehr eine allgemeine Übersicht über die Tendenzen und deren fortschreitende Entwicklung in der Gesammtzahl Sand'scher Werke geben.

Man hat die Erzählungen der Dichterin mit Recht in drei Hauptgruppen eingetheilt. Die beiden ersten umfassen die eigentlichen Tendenzwerke, als solche von G. Sand selbst in den Ankündigungsprospekten klar und deutlich bezeichnet; die dritte hingegen bilden die idyllenartigen, rein künsterisch gefaßten Novellen, die, obgleich wenig bedeutend an Zahl und Umfang, doch das einzige Anrecht Sands auf den Namen einer Künsterin enthalten. Da wir es hier keineswegs mit einer literarisch-ästhetischen Studie zu thun haben, so sehen wir von dieser dritten Gruppe ab und kehren zu den beiden ersten zurück.

Über beiden schwebt als inspirirende Muse die Revolution, dieses grinsende Gespenst des 19. Jahrhunderts. Die revolutionäre Bewegung

---

[1] Lettres d'un voyageur, p. 216.

[2] Außer den Romanen schrieb G. Sand noch eine ganze Reihe dramatischer Dichtungen, kritischer und politischer Abhandlungen u. s. w., und im Ganzen dürfte die Zahl ihrer Werke sich leicht auf mehr als hundert starke Octavbände belaufen.

der dreißiger Jahre, also hauptsächlich während der ersten Periode Sands, dringt bis in das innerste Heiligthum der Familie und des Privatlebens und erhebt dort eine Staubwolke von socialen Fragen und Zweifeln. Ihnen sucht die Dichterin gerecht zu werden in ihren Ehe- oder Liebesromanen von Rose und Blanche bis zu Leone-Leoni herab. In den einzelnen Werken dieser Serie tritt eine stark ausgeprägte Steigerung klar zu Tage, jeder folgende Roman ist gleichsam ein Mittelsatz in einem entsetzlichen Kettenschluß, dessen endliche Folgerung auf eine gänzliche Umänderung des zu Recht bestehenden Sittengesetzes lautet.

Rose und Blanche zeigt den Fehltritt als Mittel zur soliden Frömmigkeit; in Indiana wird der Bruch des Ehebundes als eine nothwendige Folge der heutigen Eheschließung hingestellt, aber die ganze Schmach der öffentlichen Meinung bleibt wenigstens auf dem Verbrechen lasten — Indiana und Ralph verbergen sich. Dann kommt Valentine, um mit Indiana um die Wette darzuthun, daß „die Ehe, wie man sie schließt", und „die Ehe, wie man sie betrachtet", der hauptsächlichste Grund des unsäglichen Elendes in den heutigen Familien ist. Nicht die unglücklichen Frauen, sondern die Ehe trägt die Schuld an den Fehltritten, also fort mit der letzteren und Mitleid, — wenn auch nicht geradezu Ehrfurcht vor dem Fehlenden. Die Moral staunt vor solcher Schlußfolgerung, sie erschrickt vor einer Kämpferin, die, wie G. Sand, so unumwunden das Feldgeschrei erhebt: „Die Ehe ist eine unmoralische Einrichtung". Aber mit der Duldung des Fehltrittes konnte die Schriftstellerin sich nicht begnügen. Darum kommt Jacques. „In Jacques," sagt G. Sand im Prospect, „habe ich mir die Frage gestellt, welches denn das Ideal der Liebe in der Ehe sei?" Die Antwort auf diese Frage lautet nach der Fabel des Romans: Merkt der Mann die Untreue seiner Frau, so steige er auf einen hohen Berg und stürze sich hinab, nicht aus Ärger, sondern aus Edelmuth, um der Unglücklichen so ihre Freiheit wiederzugeben[1]. Da diese Lösung aber doch etwas zu gewaltthätig ist, so lehrt

[1] Was mag Fr. Kreyßig wohl gedacht haben, als er in dem folgenden Satze die Schuld der Verirrungen Sand'scher Muse auf Rechnung des Katholicismus schrieb? „Und doch wandelt sie (Sand) in den frühesten Ergüssen ihres Talentes mit jenen romanisch-katholischen Welterneuerern (?) auf denselben Abwegen der Gefühlsverirrung, in derselben Täuschung über Freiheit und Willkür (?), in demselben Abfall der dämonischen Naturkraft von der Zucht des vernünftigen Geistes. Ihre Erstlingswerke wissen noch nichts von jener aus christlich-germanischer Bildung geborenen Liebe, aus deren Tiefen sich einst der belebende Strom sittlicher und gesellschaftlicher Erneuerung über das altersschwache Europa ergoß" (Studien zur französischen Cultur- und Literatur-

„die Sünde des Herrn Anton“ einen anderen Ausweg zum Ideal; der Gekränkte verzeihe seinem Feinde und seiner Frau und bewirthschafte mit ihnen das gemeinsame Vermögen. Übrigens ist das Mittel, wie der betrogene Ehemann sich mit seinem Geschicke abfindet, eine reine Nebensache, Hauptsache bleibt, daß künftighin — wenigstens in dem Gedankengang G. Sands — die Ehe als sittliche Schranke nicht mehr besteht. Aber hiebei darf es die Revolution nicht bewenden lassen. Durch Lälia hindurch kommen wir schließlich zum Ideal des „Horace“ und des Leone-Leoni, worüber wir jedoch aus Anstandsrücksichten nach dem früher Gesagten kein Wort mehr verlieren dürfen.

Hiemit hatte G. Sand die Spitze des revolutionären Gedankens erreicht, insoferne er sich auf die Familie anwenden läßt; die Mine der Ehe-Romane war erschöpft, es konnte nichts Neues mehr gebracht werden, und darum suchte die Schriftstellerin einen anderen Ideenkreis. Sie „machte“ also in socialer Revolution. Es schien ihr vor allem ungerecht, die Frauen auszuschließen, wenn es sich um die höchsten Fragen der Menschheit handelt; die Frauen sind zur Lösung derselben ebenso wichtig als die Männer, denn den letzteren geht eine Gabe ab, welche das Weib im höchsten Grade besitzt, die Gabe, welche bei allen großen Fragen die Entscheidung gibt, kurz die Gabe der Begeisterung. Daher pflegte man auch von Alters gerade den Frauen die Rolle der Propheten und Sybillen zu übertragen, und sich bei ihnen Rathes zu erholen, wenn es sich um Wohl und Wehe des Vaterlandes handelte. Also ward G. Sand zur Prophetin der Revolution und des Socialismus. In unzusammenhängenden, lyrisch phantasirenden, schwärmerischen Rhapsodien pythonisirte sie auf ihrem Dreifuß, wie es ihr eben ihr gelegentlicher Apollo: Leroux, Lamennais oder Michel, eingab.

„O Volk, du weissagst, durch dich wird Gott seine Wunder thun, dich mit dem heiligen Geiste anhauchen. Du kennst nicht die Entmuthigung, du kennst nicht den Zweifel! Darum habe ich meine Bücher

---

geschichte, S. 378 f.). Treffend zeichnet übrigens derselbe Kritiker einige Seiten weiter die Eindrücke und Gesinnungen, welche die Sand'schen Romane hervorrufen wollen: „Aber um so schärfer und düsterer tritt auch der furchtbare Hintergrund dieser ganzen Empfindungsweise hervor: die Lösung jedes dauernden, sittlichen Bandes, das ertödtende Bewußtsein der Endlichkeit und sittlichen Ohnmacht mitten im Rausche der Leidenschaft, der eiskalte Hauch des nur sich wollenden, nur sich kennenden und fühlenden Hochmuthes. Er zieht sich durch alle Romane dieser Periode, aber in Lälia feiert er seine Orgien, ohne Rückhalt und Scheu“ (S. 381).

verbrannt, darum wollt' ich unter den Armen und Einfältigen im Herzen den Glauben suchen, den ich verloren hatte, indem ich unter den Reichen aufwuchs!"[1]

Wie Sand aber unter den unrechten Reichen aufgewachsen, so suchte sie jetzt ihren Glauben unter den falschen Armen. „Es bleibt noch ein ganz neuer Literaturzweig mit den wahrhaftigen Volkssitten zu schaffen," heißt es in der Vorrede zum ‚Compagnon'. „Diese Literatur beginnt mitten im Volk selbst, und es wird nicht lange Zeit vergehen, ehe sie sich herrlich erheben und Anerkennung verschaffen wird. Im Volk muß sich die romantische Muse, die wesentlich eine revolutionäre Muse ist, wieder stärken und stählen, im Volk wird sie ihren Weg und ihre Familie finden."

Mit dieser eigenen Poetik gab sich also G. Sand an die Schöpfung ihres neuen Literaturzweiges. Sie stieg zu jenem Volk hernieder, das die großen Meister nicht gekannt hatten, weil es erst jüngeren Datums ist, zu dem Volk geboren 1793, großgezogen von den Volksverbesserern der zwanziger und dreißiger Jahre, wie es Sue in seinen Pariser Geheimnissen, Dumas der Ältere in seinem Grafen Monte-Christo u. s. w. schildert. Wie die Schriftstellerin in ihren Eheromanen den Grundfehler beging, immer nur die Ausnahmen als Regel hinzustellen, und aus den allerverkommensten Individualitäten auf das ganze Geschlecht zu schließen, so begeht sie jetzt in ihrer socialistischen Periode den Mißgriff, den Ständeunterschied nicht zu nehmen, wie er sich gewöhnlich und im gesunden Zustand darbietet, sondern so wie ihn eine vorübergehende, locale Krankheit gestaltet hatte; daß aber bei solchen Vordersätzen eine richtige Schlußfolgerung sich nicht ergeben konnte, ist selbstverständlich. Übrigens wußte G. Sand nicht einmal, was sie eigentlich wollte. Die halbverdauten Sätze ihrer politischen Freunde summten ihr kraus und wirr im Kopf herum, Sätze aus Lamennais' Ragout gingen in Leroux' System oder in Michels Phantasmagorien über, das alles zersetzte sich dann wieder mit Sand'schen Gefühlen, und so kommt schließlich der ganze Wirrwarr der Consuelos und Compagnons &c. zu Stande. Sich in dem Chaos zurecht finden zu wollen, ist keine leichte Arbeit.

---

[1] Noch fünf Jahre vor ihrem Tode schrieb Sand an einen Freund: „Der mit Erfolg gekrönte Raub hat zuerst den Unterschied der Stände begründet. Es gibt vielleicht keinen einzigen Ehrentitel, der nicht in Menschenblut getaucht, mit Menschenblut geschrieben wäre. Du sagst: das immer wilde Volk, ich aber sage: der immer raubgierige Adel!" Antwort an einen Freund.

Den eigentlichen Übergang vom Liebes- zum socialen Roman machte Sand im Jahre 1835 während ihrer Bekanntschaft mit Michel von Bourges in der Erzählung „André“, welche als Grundthese die großmüthige Vortrefflichkeit des plebejischen Mädchens gegenüber der eigensüchtigen Indolenz des aristokratischen Jünglings beweisen will. Auf André folgt 1837 „Mauprat“, den eine bedeutende Anzahl Bewunderer G. Sands für den besten Roman halten möchte. In Wirklichkeit ist dieses elende Machwerk nicht bloß eine geschichtliche Lüge, indem es die Raubritterperiode in ihrer grausigsten Gestalt in das Ende des achtzehnten Jahrhunderts verlegt, sondern zugleich in künstlerischer Hinsicht eines der grobkörnigsten Melodramen, die Eug. Sue nur hätte schreiben können. Das Ganze sieht eher einem Märchen voll todtschlaglauniger Riesen und brutaler, menschenfresserischer Ungeheuer als einem modernen Zeitbilde ähnlich. Daß nebenbei dem Priesterstande ein verächtlicher Fußtritt gegeben wird, kommt in solcher rasend gewordenen Phantasterei nicht besonders in Anschlag. In Summa soll der Roman beweisen, daß die alten Titel des Schloß- und Kirchenadels nur eine Frucht der Barbarei sind, während der wirklich menschliche Adel sich erst aus dem Geist Rousseau's und der Revolution entwickelt. Diese Idee verkörpert sich in der Erziehung, welche Edmée dem Vetter Bernard angedeihen läßt. — Weit packender aber bringt „Le Compagnon du tour de France“ die socialistischen Ansichten der Schriftstellerin zum Ausdruck. Dieses Werk ist ihre Republik, wie Spiridion ihr Phädon, wie Lälia ihre Metaphysik war. Der Compagnon soll uns nach dem vorausgeschickten Prospecte sagen: „was das sociale und menschliche Recht bedeutet, welche Gerechtigkeit in unseren Tagen ausführbar ist, und wie man es anzustellen hat, um den Proletarier zu überzeugen, daß die Ungleichheit der Rechte und der Entwicklungsmittel das letzte Wort der socialen Form und der Weisheit der Gesetze sei“.

Die Aufgabe ist offenbar keine leichte, aber ein Genie wie G. Sand spielt mit solchen Bagatellen. „Der Compagnon,“ sagt ein französischer Kritiker [1], „ist ein Protest gegen alle Klassen der Gesellschaft zu Gunsten der letzten Klasse. Um einen erhabenen Geist, einen klaren, geraden Verstand, ein empfängliches Gefühl für die Schönheit in Kunst und Natur zu haben, muß man Proletarier sein. Gehört man aber zur Bürger-

[1] E. Lerminier.

schaft oder zum Adel, so ist man ganz gewiß mit einer Erbmakel befleckt, welche die anderweitig bestangelegten Seelen verdirbt. Da ist ein Mensch, der wohl die Freiheit aufrichtig lieben könnte — aber er ist ein Bürger, und er wird daher nie und nimmer wie ein Proletarier sich zur Höhe der socialen Frage erschwingen können. Anderswo begegnen wir einem milden, gütigen, liebenswürdigen Greisen, der sein Vermögen dazu verwendet, Leben und Fortschritt in seine Landbevölkerung zu bringen, aber er hat leider in seinem Charakter einen Bodensatz häßlichen Eigennutzes und schmählicher Heuchelei, und dem kann nicht anders sein, denn jener alte Herr ist — ein Adeliger. Pierre Huguenin, Schreinergeselle seines Zeichens, und sein Freund der ‚Corinthier' hingegen vereinigen in sich allein alle edeln und großartigen Eigenschaften. Der Mann, wie er sein soll, der Mustermensch, das ist Pierre Huguenin, der Schreinergeselle; der ‚Corinthier' aber ist der große Künstler. Dem Einen die Palme des Schönen, dem Andern die Krone der Tugend!" Diese scharfe Kritik enthält, wenngleich sie aus der Feder eines Feindes der Schriftstellerin stammt, nichts als die lautere Wahrheit.

Denn was thut G. Sand, um ihr im Prospect gegebenes Versprechen zu lösen? Sie führt uns auf ein altes Schloß des Grafen Villepreux, der sich aus Furcht der Revolution angeschlossen hatte, unter dem ersten Kaiserreich Präfect geworden war, unter der Restauration sich als Abgeordneter zur Opposition geschlagen und es zu einem bedeutenden Posten in einer carbonarischen hohen Venta gebracht hatte. Er hat eine schmachtende bleichsüchtige Enkelin bei sich, die er in den Grundsätzen des 18. Jahrhunderts erzieht. Außerdem weilt noch auf dem Schlosse eine Nichte des Grafen, die Marquise des Frenayes, eine geborene Kaufmannstochter, die der Marquis ihres Geldes wegen geehelicht und meistens allein unter der Obhut des Oheims Villepreux läßt. In diesen Kreis, der viel mehr die bitterste Carricatur als ein annäherndes Bild des Adels bietet, wird nun das Proletariat unter den idealen Gestalten des Schreinergesellen Pierre Huguenin und des Corinthiers Amaury eingeführt. Beide gehören zu den geheimen Arbeiterverbindungen, die schon seit langer Zeit in Frankreich unter dem Namen der Compagnonnage oder der Devoirs bekannt und mehr oder weniger Verzweigungen der Freimaurerei sind [1]. Pierre, der Haupt-

[1] Diese geheimen Verbindungen sind wahrscheinlich aus den alten Zünften entstanden.

held, ist mit allen nur erdenklichen Gaben Leibes und der Seele ausgestattet; während seiner Gesellenreise durch Frankreich hat er alle ernsten Bücher studirt, die er aufstöbern konnte; Pierre hat viel nachgedacht, vielleicht zu viel; so hat er es denn auch in seiner Verbindung zu einem großen Namen gebracht, nicht bloß als geschickter Schreiner, sondern auch als gelehrter Moralist. Keine der hohen Thaten und tiefdurchdachten Reden wird dem Leser geschenkt; Pierre, „der Geselle der Pflicht der Freiheit“, genannt der Freund des Pfeiles (ami du trait), weiß Alles recht schön zu erzählen und berichtet mit gleichem Selbstgefallen, wie die Devorants und Gavots (andere Verbindungen) nicht weniger als Achilles der Starke im Namen der Carbonari um ihn sich beworben, während er treu und fest zur „Pflicht der Freiheit“ gehalten habe. Pierre hat auch nachgedacht über die republikanischen Dogmen, an die er glaubt wie an sein Leben, und da hat er denn bezüglich des dritten Hauptstückes Egalité nichtsdestoweniger einige Zweifel, weil er einsieht, eine vollständige Gleichheit könne selbst durch ein Agrargesetz im günstigsten Falle nur für kurze Zeit erzielt werden. In seinen Zweifeln wendet sich Pierre um die letzte Lösung derselben an den alten Grafen. Dieser antwortet ihm: „Alles, was hienieden geschieht, muß der Mensch erdulden“. Eine solche stoische Antwort auf eine an sich vernünftige Frage kann Pierre unmöglich befriedigen, und er fährt darum fort, für sich über das alte Räthsel der ungleichen Glücksvertheilung auf Erden zu brüten, ohne zu einem Resultat zu kommen. Unterdessen gewinnen jedoch seine Betrachtungen insofern einen sicheren Halt, als er sein Auge auf die bleichsüchtige Enkelin des Grafen wirft, und ihr nach und nach den armen Kopf so voll von seinen Theorien setzt, daß sie schließlich außer sich vor Bewunderung und Liebe vor Pierre auf den Knieen liegt und ihrem Großvater schwört, nie einen Anderen als den Schreinergesellen heirathen zu wollen. Der alte Graf wird bei dieser Nachricht vom Schlage gerührt. Aber Pierre ist großmüthig, und um den eigensüchtigen Aristokraten nicht ganz zu tödten, verzichtet er bis auf Weiteres auf die Hand der jungen Gräfin, während diese bei ihrem Schwure verharrt. Hiermit schließt das Buch; eine Fortsetzung desselben, wie sie versprochen war, ist nicht erschienen[1].

[1] Auf die Nebenperson Amaury's, des Corinthiers, der mit seinem raphaelischen Gesicht, seinem Kopf voll Poesie und seinem weichen Herzen ein Spielzeug der Marquise geworden und nach verschiedenen Abenteuern auf Kosten der Marquise nach Italien reiste, um sich in der Malerei auszubilden, brauchen wir des Weiteren nicht

Der Leser fragt sich erstaunt, ob diese Geschichte eine Antwort auf die gewaltigen und ernsten Fragen des Prospectus enthalten soll. Ist denn Pierre's Zweifel oder Villepreux' philosophischer Spruch eine Antwort, oder ist die Narrethei der beiden Frauen und die Liebeleien der Gesellen das sociale Recht? — Aber vielleicht mußte die Autorin selbst noch nichts Rechtes über diese Fragen, und wollte deßhalb bis zum zweiten Bande sich bei Lamennais oder Leroux Raths erholen. Dieß that sie denn auch, und war bald für die Lehren, die sie dort empfing, so begeistert, daß sie es selbst auf einen Bruch mit dem allmächtigen Buloz ankommen ließ. Im October 1841 reichte sie nämlich dem Redacteur der Revue des deux Mondes einen neuen socialistischen Roman ein, der unter dem Titel „Horace" des Ungesunden und Empörenden soviel zu Tage förderte, daß selbst das weite Gewissen Buloz' Scrupel empfand, stark genug, um der berühmtesten aller seiner Mitarbeiter den Scheidebrief zu geben und sich mit ihr bis auf einen gehässigen Proceß einschließlich zu verfeinden. „Es kam ein Moment, da die von ihr (Sand) angebotenen Schriften mit ihren neuen Principien in einem so seltsamen Widerspruch standen mit unseren (der Mitarbeiter der Revue) socialen und literarischen Grundsätzen, daß wir denselben nicht Raum geben konnten. Zwischen ihrem demokratischen Ungestüm und dem Geiste unserer Revue gab es so große Unterschiede, daß eine Trennung eintreten mußte." [1]

---

einzugehen, da er nur eine schwächere Reproduction Pierre's, gleichsam der Proletarier in der Kunst, wie sein Freund der Proletarier in der Socialwissenschaft ist. Ohne eine starke Dosis von Gotteslästerungen und Gemeinheit würde das Buch nicht gelesen worden sein. Als Beispiel der ersteren lassen wir hier die Worte Amaury's folgen, die er zu Pierre spricht und die uns eine Idee der Exaltation geben, mit der G. Sand sich dem Volkswohle hingab: „Ich werde nie gottlos sein, nein, niemals, und sollte man mich auch verhöhnen, so werde ich doch niemals über Jesus, den Sohn des Zimmermanns, spotten. Ob er Gott sei, oder nicht, ob er gänzlich gestorben oder auferstanden sei von den Todten, ich kann's nicht herausklügeln und lasse es mich daher auch nicht beunruhigen. Es gibt sogar Leute, welche behaupten, er habe nie existirt. Ich aber sage, es ist unmöglich, daß er nicht existirt habe, ich bin davon überzeugt, seitdem ich weiß, was du, Pierre, denkst und den Anderen beibringen möchtest. Warum solltest du der erste Arbeiter sein, der solche Ideen hat? Ich sehe nicht ein, warum ich selbst sie nicht eher gehabt habe, und ich sage mir, auch du würdest sie nicht haben, wenn nicht Menschen oder Götter (!), wie Jesus, sie einst in der Welt verbreitet hätten." — Jede Bemerkung ist überflüssig.

[1] Diese Trennung dauerte bis zum März 1851, wo nach einem vorhergehenden, sehr lobenden Artikel von G. Planche über das Sand'sche Drama „Claudie" gleich wieder ein Roman der Schriftstellerin (Le château des désertes) folgte. Die Art und Weise, wie diese Aussöhnung zu Stande gekommen ist, wird wohl noch lange

Diese Scheidung von dem bedeutendsten ihrer Ablagerungsblätter mochte G. Sand wohl auch zu Herzen gehen, allein dießmal wußte sie ihrer demokratischen Überzeugung ein Opfer zu bringen. Sie gründete daher mit Lamennais, Viardot, Mikiewitz und anderen Republikanern eine eigene Zeitschrift, die Revue contemporaine; doch ist von dieser Angelegenheit in den Memoiren der Frau ebensowenig als von anderen mißlichen Dingen die Rede. Die Zeitschrift bestand nämlich nur kurze Zeit, trotzdem P. Leroux in derselben seine Plutokratie, Lamennais seine wahnsinnigen Rhapsodien des „Kuruglu" und G. Sand ihre „Consuelo" veröffentlichten. Alle diese und ähnliche Schriften schienen dem Wortlaute nach das Agrargesetz herbeiführen zu wollen, und dennoch sollen ihre Verfasser nichts weniger als eine Gleichtheilung der Glücksgüter bezweckt haben. Ihren Freund Lamennais vertheidigt Frau Sand in dieser Hinsicht ausdrücklich gegen Lerminier. „Herr von Lamennais," sagt sie, „verlangt für das Volk nicht das politische Regiment, sondern nur die Gleichheit vor dem Gesetz; er will nicht, daß der Proletarier die Bourgeoisie erdrücke, sondern daß diese im Proletariat aufgehe; das Volk soll endlich nach seiner Meinung die Herrschaft nicht zum eigenen Vortheil an sich reißen, sondern an ihr gleichmäßig theilnehmen." Von sich selbst hebt sie in ihren Memoiren hervor, daß sie die Gütertheilung in einem ganz metaphorischen Sinne verstanden, in Wirklichkeit aber bloß die Theilnahme am Glück, welches allen Menschen zukommt, damit gemeint habe [1].

---

ein Geheimniß bleiben, da beide Theile darüber tiefes Stillschweigen beobachtet haben. Als Sand ihre Memoiren veröffentlichte (1853), sprach sie noch ziemlich cavaliermäßig von dem „eigensinnigen, brutalen Genfer" (Buloz), und zählt unter den Werken, welche sie in der Revue veröffentlicht haben will, gerade jene auf, die nicht in der Zeitschrift erschienen sind. So ist die ganze Affaire Sand contra Buloz voll ungelöster Schwierigkeiten, und nur eins steht fest, daß kaum ein Jahr nach einem vernichtenden, bitterscharfen Artikel Mazade's über Person und Werke der Schriftstellerin (1857) wieder eine Erzählung aus ihrer Feder folgte, welcher dann bis zu ihrem Tode eine ununterbrochene Reihe neuer Romane sich anschloß. Im Ganzen enthält die Revue des deux Mondes ungefähr 50 Romane Sands, ohne die Briefe, Komödien &c., Kritiken und politischen Arbeiten zu zählen, die in nicht geringer Anzahl erschienen. Buloz hatte daher wohl Recht, in der Redactions-Anmerkung zu dem Mazade'schen Artikel zu sagen, „daß sie allerdings seiner Revue etwas Prestige verlieh". Nach der wahrheitsgetreuen Schilderung, welche wir von den Werken der Dichterin gegeben haben, kann sich der Leser nun aber auch leicht einen Begriff von dem „Prestige" der Revue des deux Mondes machen.

[1] „J'entendais, moi, ce partage des biens de la terre d'une façon toute métaphorique; j'entendais réellement par là la participation au bonheur, due à tous les hommes" (Histoire de ma vie, V^e partie, ch. VIII.).

Aber wenn jene reizenden Pamphlete, jene zündenden Brandbriefe und aufrührerischen Erzählungen im Sinne ihrer Verfasser auch nur metaphorische Phrasen waren, so verstand sie das gelehrige Volk doch buchstäblich und suchte danach zu handeln. Und als die Phrasendrechsler der Revue contemporaine niemals Ernst machen wollten mit ihren volksbeglückenden Systemen, ward das liebe, vergötterte Proletariat ungeduldig. Ein ungenannter Volksdichter jener Zeit schleuderte sogar folgendes beißende Epigramm an das minervaschwangere Haupt des Volkstribunen Lamennais:

„Ragt wirklich, wie ihr sagt, vom Glück enterbt, verstoßen,
Das arme Volk am Tuch der Noth,
So gebt nicht Worte bloß, wollt retten ihr's vom Tod;
Fliegt noch so schön das Wort gleich zügellosen Rossen,
'S bleibt doch nur Wort, und nie wird's — Brod!"

Wer möchte sagen, daß das Volk im Sinne der Agitatoren und ihrer Revue so ganz Unrecht hatte? Jedenfalls aber können wir G. Sand nicht von den verderblichen Folgen freisprechen, welche ihre Bücher auf die social-politische Entwickelung ihres Landes gehabt haben. Mag sie dieselben wirklich gewollt haben, oder mag, wie die Mehrzahl moderner Kritiker behaupten, ihr Socialismus nur ein poetischer gewesen sein, darauf kommt es für unseren Zweck nicht an; die Werke der Schriftstellerin bleiben vor wie nach ungesund, unwahr und gefährlich.

Zu welchen Kunstwerken es übrigens die socialistische Tendenz gebracht hat, das zeigt gerade Consuelo, ein dreizehnbändiger Roman, bei dessen Anfang die Autorin selbst nicht wußte, wie er verlaufen, wie er schließen würde. Sogar die unvernünftigsten ihrer Lobredner haben nie zu behaupten gewagt, dieser Erzählung liege ein Plan zu Grunde. Bisweilen verliert sich die Schriftstellerin völlig in das allerabgeweidetste Revier der Schauer- und Mordstücke mit verborgenen Gängen, Fallbrücken, Gespenstererscheinungen, Geheimsprachen u. s. w. u. s. w. Welches eigentlich die Idee des Ganzen sei, hat noch Niemand ausklügeln können, aber die Gotteslästerungen, die Ehetheorien, das Lob für allerlei Ketzereien und besonders für die geheimen Gesellschaften finden sich reichlich auf allen Seiten der dreizehn Bände zerstreut. Die Einweihungsscene der Zigeunerin in den Geheimbund der Illuminaten ist das Äußerste, was sich in Blödsinn und empörender Blasphemie leisten läßt. Wenn wir Phrasen lesen wie die folgende: „Die Sündfluth ist die menschliche Auflösung, welche keinen anderen Grund hat, als die Trennung der drei

menschlichen Fähigkeiten, entsprungen der Gottheit, und darum ohne Bezug auf die Einheit, wo die Einsicht, die Liebe, die Thätigkeit ewig verbündet bleiben &c. &c.", oder jene: „Die Häresie der Vergangenheit, der heutige Communismus sind nichts als der Schrei hungriger Eingeweide und zerfressener Herzen, welche nach der wahren Erkenntniß rufen, sie sind die Stimme des Geistes, die religiöse, philosophische und sociale Lösung des monstruösen Problems, welches seit Jahrhunderten über unsern Häuptern schwebt (?). Das ist die Häresie und anderes nichts"; wenn wir diese und hundert ähnliche Sätze in dem Roman lesen, dessen Held „ein sublimer Narr" ist, so schlagen wir das Buch mit Freuden zu, damit nicht durch Ansteckung auch unser Gehirn „den Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" verliere, wie es dem sublimen Grafen Albert ergangen. Die geschichtlichen Personen — und es figuriren deren nicht wenige in dem Werk, vom alten J. Hus bis auf den jungen Haydn — sind wahre Carricaturen. Übrigens vermochte auch der Roman die Revue contemporaine nicht lange am Leben zu erhalten.

Die socialistische Leidenschaft trieb G. Sand immer weiter, und bald war es ein öffentliches Geheimniß, daß die Romanschreiberin selbst die Manifeste Ledru-Rollin's, Sobrier's und Barbès' verfaßt hatte.

Als dann plötzlich die Februarrevolution ausbrach, wurde sie von Frau Dudevant mit Freuden begrüßt. Die berüchtigten „Bulletins de la République", welche vom 13. März bis zum 6. Mai 1848 jeden zweiten Tag veröffentlicht und mit dem officiellen Stempel zu Tausenden unter das Volk vertheilt wurden, waren ebenfalls zum größten Theile von Sand unter Beihilfe Jules Favre's geschrieben. Man muß diese schamlosen Brandbriefe lesen, wo doch gewiß alles Ernst war, um den Sand'schen Republikanismus kennen zu lernen. Dann schreibt sie ihre „Briefe an das Volk", gründet ein neues Journal „La Cause du Peuple" [1], arbeitet mit Barbès an der „La vraie République" und spricht in einem ihrer Artikel das große Wort aus, daß Frankreich noch wohl einen Cult haben wolle, vorausgesetzt, daß „dieser der Ausdruck des Ideals der Massen sei, und daher in seinen Formen ewig frei, ewig veränderlich, ewig fortschreitend bleibe, wie der Geist der Menschheit"! — Gleich als ob sie in sich selbst nicht genug verderbliche Ideen gefunden, beeilte die Republikanerin sich, zum Besten der Revolution

[1] Das aber nach drei Wochen, d. h. drei Nummern, wieder einging.

auch noch die Werke des Königsmörders Mazzini in's Französische zu übersetzen.

Das sind doch wahrhaftig Titel genug auf die blühendste Bürgerkrone!

Wir eilen über viele kleinere Erzählungen und Schauspiele hinweg und erwähnen nur noch den Roman „Mademoiselle de la Quintinie" (1863) und die politischen Artikel während des deutsch-französischen Krieges (1870). Von den letzteren genügt es, zu sagen, daß sie in voller Unkenntniß des Sachverhaltes geschrieben sind und auf vielen Seiten die exaltirte Französin sowohl als die principienlose, politische Kannegießerin verrathen.

Erstgenannter Roman ist dagegen vielleicht einer der böswilligsten und verbissensten gegen die Kirche, welche Sand je geschrieben. Zur Probe folge hier nur eine Stelle: „Wenn das auf der französischen Presse ruhende Interdict noch zehn Jahre dauern sollte, so wird in zehn Jahren das falsche Christenthum (?), die Heuchelei (!), der Verfolgungsgeist herrschen, und man wird ausrufen müssen: Der Tod hat sich erhoben, das Gespenst hat sich auf die Lebendigen gestürzt. Es zerschmettert, droht, umschlingt, tödtet, verfolgt den Einzelnen in allen Entwickelungen seines Daseins, in seinen Interessen, seinen Zuneigungen, seinen Pflichten, seinen Rechten, seiner Ehre. Es hat das Leichentuch des Schweigens über die Massen gebreitet. Die schlimmsten Tage der Vergangenheit haben nicht eine so glühende Propaganda der Erstickung gesehen, einen so tückischen und hartnäckigen Eifer des geistigen Mordes, eine so schimpfliche Vernichtung des socialen Gewissens, ein so verworfenes Aufgeben der menschlichen Würde" .... „Wenn du," ruft Sand dem Jüngling Frankreichs zu, „den Weg der Freisinnigkeit und der Selbstständigkeit betrittst, so läufst du Gefahr, mit allen Hoffnungen und mit aller Behaglichkeit des Lebens zu brechen. Welches auch die deinem Ehrgeize geöffnete Laufbahn sei, der Mann der Vergangenheit lauert auf dich, um sich mit dir zu messen. Bist du ein Mann der Wissenschaft, so wird er dich hindern, einen Lehrstuhl zu gewinnen; ein Schriftsteller, so wird er dafür sorgen, daß du verhöhnt, beleidigt, im Nothfalle in deinem Privatleben verleumdet wirst; bist du Künstler, mit dem Publikum in Berührung, so wird er durch die Banden, die er organisirt, durch die Leidenschaften, die er erregt und irre führt, dich auszischen und steinigen lassen, wenn er kann; bist du Politiker, so wird er dir alle Wege des Handelns verschließen und sich bemühen, dir die der Armuth, des Gefängnisses, der

Verbannung zu eröffnen; bist du ein Mann der Muße und des Nachdenkens, so wird er Gewitter um dich aufsteigen lassen (?!), wird die Luft, die du athmest, durch vergiftete Worte verpesten, wird deine treuesten Diener gegen dich aufhetzen; bist du Gatte und Vater, so wird er dir das Vertrauen deiner Frau und die Achtung deiner Kinder streitig machen: denn er ist überall!"

Ob G. Sand ihn wohl gesehen hatte, diesen überall gegenwärtigen Mann der Vergangenheit? Jedenfalls wollte sie ihm dann doch jede Verleumdung ihres Künstler- und Schriftsteller-Privatlebens insoferne unmöglich machen, als sie es selbst auf sich nahm, eine öffentliche Beicht ihres Lebens abzulegen, und während nahezu zwei Jahren (1853 bis 1855) in dem Feuilleton der „Presse" täglich einmal „vor dem Publikum improvisirte", bis sie dann schließlich die Scandalacten in 20 Bände zusammenthat und zu ewigem Andenken unter dem Titel „Histoire de ma vie" in die Welt schickte.

Mit dieser bereits allzulangen Besprechung der Sand'schen Erzeugnisse möge es für unseren Zweck sein Bewenden haben. Wie bereits zu Anfang gegenwärtiger Studie bemerkt wurde, war es keineswegs Absicht dieser Blätter, das literarische Talent der Dichterin zu untersuchen, bei der Masse des Gebotenen hätte sich sonst wohl hie und da eine klare Perle edler Kunst im Auskehricht finden lassen; uns war es einzig darum zu thun, aufrichtig und ernst die große Gefahr in's Licht zu stellen, welcher durch Lesung jener ungesunden Werke auch jetzt, da die Schriftstellerin nicht mehr lebt, eine unvorsichtige Jugend und ein unreifes Alter sich aussetzen müssen. Weil es galt, die Achtung vor den Schriften zu vernichten, haben wir selbst vor den traurigen Personalien nicht zurückgeschreckt, damit jeder ehrliche Mann die Verderbtheit der Quelle kenne und sich schon deßhalb vor den bösen Wassern hüte. Daß unsere Arbeit nicht überflüssig war, wie es wohl scheinen dürfte, geht aus den Urtheilen mancher vielgelesenen Zeitschriften und Literaturbücher deutlich genug hervor, und wo diese nicht hindringen, tragen die Redner in sogenannten Abendvorlesungen Sorge dafür, daß der Abschaum dieser Literatur doch ja recht anziehend und liebenswürdig dargestellt werde. Nahm doch in der allerjüngsten Zeit noch ein solcher Kleinverkäufer der Bildung kein Bedenken, vor einem zahlreichen Kreis ausgewählter Damen und Herren Frau Dudevant ein „Genie von Gottes Gnaden" zu nennen!

* * *

Am 9. Juni 1876 verkündete der Telegraph nach allen Richtungen, Madame Aurora Dupin, geschiedene Dudevant, die berühmte Romanschriftstellerin George Sand, sei in der Nacht auf ihrem Schlosse zu Nohant gestorben.

Noch einige Monate vorher hatte sich die Zweiundsiebenzigjährige gerühmt, nicht einmal das Herannahen des Alters zu verspüren. Am 28. Mai dagegen schrieb sie in einem letzten Billet an ihren Arzt: „Da ein Theil der Lebensthätigkeiten fast vollständig unterdrückt ist, so frage ich mich, wohin ich gehe, und ob ich mich nicht eines schönen Morgens auf eine plötzliche Abreise gefaßt machen muß. Ich wünschte es lieber voraus zu wissen, als überrascht zu werden." Diese Worte können nun freilich alles Andere ebenso gut bedeuten, als eine beabsichtigte Rückkehr zu Gott und seiner Kirche, allein immerhin lassen sie einen schwachen Hoffnungsschimmer.

Ein Priester hat zwar nie zu der Kranken Einlaß erhalten, aber so viel zu erweisen, war es nicht die Sterbende, sondern ihre Umgebung, welche jeden religiösen Einfluß von dem Todesbette fernhielt. Was sich in der letzten Stunde in der Seele zugetragen, entzieht sich jeder menschlichen Controle, — Gottes allein ist auch das Gericht. Sand hatte in ihren Memoiren wenigstens einen Punkt der katholischen Sterbegebete im Voraus niedergeschrieben, indem sie erklärte, daß „in ihrem Herzen der Glaube an einen gütigen Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und die Hoffnung an die Güter des künftigen Lebens jeder Untersuchung, jedem Disput und auch den zeitweiligen tödtlichen Zweifeln zum Trotze immer fortgelebt hatten". [1]

Kaum war die Nachricht von dem Sterbefall in Paris bekannt geworden, als die Leichenunternehmer oder die „Hundeverscharrer" (wie Neumanillo in seiner trefflichen Broschüre die Helden der Civilbestattung nennt) sich zusammenthaten, um dem öffentlichen, religiösen Anstandsgefühl einen recht derben und scandalreichen Schlag zu versetzen. Wie sie die lebende Schriftstellerin zu den Zwecken ihrer Freigeisterei mißbraucht, so sollte auch ihre Leiche demselben Zweck noch dienen. Man wollte den Sarg nach Paris bringen und die Hauptstadt durch eine neue Auflage der Michelet-Bestattung erbauen. Gott verhütete dieses Ärgerniß, indem er der Familie der Verstorbenen den Gedanken eingab, bei der geistlichen Behörde um ein christliches Begräbniß einzu-

[1] Histoire de ma vie, IVe partie, ch. XII.

kommen, und diese sah sich wegen der verschiedenen Umstände, welche den Tod begleitet, in der Lage, den Bitten der Verwandten unter gewissen Bedingungen gerecht zu werden. Die Freigeister ließen sich nicht entmuthigen und suchten doch wenigstens durch ihre Reden auf dem frischen Grabe das Ärgerniß in die geweihte Schlummerstätte der Todten zu tragen.

Viel Unsinn ist neben manchen Gotteslästerungen bei der Gelegenheit zu Tage gefördert worden, die Krone aber gebührt Victor Hugo, dessen verlesene Rede in dem Satze gipfelte: „George Sand ist eine Idee: sie hat in unserer Zeit einen einzigen Platz; Andere sind große Männer — sie ist das große Weib" u. s. w.

Lassen wir die Todte auf dem Dorfkirchhofe, nahe ihrem geliebten Nohant, neben der Leiche ihres Vaters ruhen, an der Stelle, welche sie selbst so oft ihren Freunden mit den Worten gezeigt hat: „Dort werde ich einst sein." Wir sind weit entfernt, das Genie dieser außerordentlichen Frau zu leugnen. Aber eben weil dieses Genie eines der schönsten war, bedauern wir um so bitterer den traurigen und schmählichen Gebrauch, den Sand von der Himmelsgabe gemacht hat. Für sie selbst sowohl als für die Poesie und die Leser ist es zu beklagen, daß sie gegen Gott gerichtet hat, was sie von Gott empfangen, daß sie die Fittiche, die ihr zum höchsten Geistesflug gegeben waren, so schmachvoll im gemeinsten Straßenunrath beschmutzt hat.

Fassen wir in kurzen Sätzen die Hauptthemata der Hunderte von Romanen noch einmal zusammen.

1. In der katholischen Kirche sah G. Sand nur eine „große Ketzerei" (Spiridion u. a.);

2. in der Person des Gottmenschen „nichts als einen Philosophen" (Consuelo);

3. ihre Theodicee schwankte zwischen dem Pantheismus, der Gott-Vollkommenheit, der pythagoräischen Tetras und ihrem selbsterfundenen Corambe (Spiridion, Lälia u. a.);

4. der katholische Priester ist ihr der „überall lauernde Mann der Vergangenheit, der das Leichentuch des Schweigens über die Massen breitet" u. s. w. (La Quintinie u. a.);

5. die geregelte Form der Staatsgesellschaft ist eine „politische Ketzerei";

6. das Eigenthum ist auch ihr ein halber Diebstahl (Lettres d'un voyageur u. a.);

7. die Ehe ist ein Übel, der Treubruch der Gattin „eine Rückkehr zum unverlierbaren Freiheitsrecht der Frauen“ (a. v. O.);

8. das Concubinat bloß eine Phase der Beziehungen des Mannes zum Weib (Leone-Leoni u. a.);

9. der Selbstmord ist ein Recht, bisweilen eine Pflicht (Jacques u. a.) u. s. w.

Solche Sätze finden nicht etwa bloß engherzige Sittenrichter, sondern alle Jene, die noch Vernunft genug besitzen, lesen zu können in den Sand'schen Romanen. Leider scheinen Einige fast Lust zu haben, diese allzuschroffen Sätze zu leugnen oder doch wenigstens in unschädliches, ästhetisches Waschwasser aufzulösen. Wäre die Autorin nur selbst nicht da mit ihren leidigen Prospecten, in denen sie mit prosaischen Worten erklärt, was sie in ihren Werken gewollt hat, und eben dadurch ihren Lobrednern jede Entschuldigung vom Munde abschneidet. Sand wollte keine Priesterin der Kunst sein, sondern bloß Sybille der Tendenz. Dieser Tendenz aber huldigt sie auch gewohnheitsmäßig und fast unwissentlich in den andern anscheinend rein künstlerischen Werken. Proudhon hat mit Recht von ihr und ihrem schlimmen Geist gesagt: „Elle en a pour la vie.“ Darum ist fast kein einziges der vielen Werke ganz unschädlich, alle sind gefährlich, um so mehr, da der giftige Kern in einer glänzenden Schale verborgen liegt. G. Sand scheint, wie ein Kritiker geistreich bemerkt hat, in ihrer Person das W e i b mit der verführerischen S c h l a n g e ausgesöhnt und verbündet zu haben.

Adrian Marx aber meint: „Diese Frau hat in der Vergangenheit nicht ihresgleichen gehabt, und wird auch wahrscheinlich in der Zukunft nicht ihresgleichen finden.“

Dazu bemerkt L. Katscher: „Die Verantwortlichkeit bezüglich der Zukunft überlassen wir Marx; was jedoch die Vergangenheit betrifft, stimmen wir ihm bei.“

Wir aber sagen: So traurig wahr die Behauptung Marx' betreffs der Vergangenheit ist, so sehnlich steht zu wünschen, daß seine Prophezeiung für die Zukunft sich erfülle.

W. Kreiten S. J.

Recensionen.

Die Geologie und die Sündfluth. Eine Studie über die Urgeschichte der Erde. Von **A. Bosizio,** Priester der Gesellschaft Jesu. Mainz, Kirchheim, 1877. 8⁰. XVI u. 284 S. Preis: *M.* 9.

„Es wird zwar viel," so führt im Vorworte der durch sein früheres Werk „Das Hexaemeron und die Geologie" bereits bekannte Verfasser diese neue Studie ein, — „es wird zwar viel von den sicheren und unumstößlich feststehenden Ergebnissen der geologischen Forschung geschrieben und gesprochen; man achtet aber dabei viel zu wenig auf die durchaus nothwendige Unterscheidung zwischen den Ergebnissen der geologischen Forschung, insofern sie direct in das Fachgebiet der empirischen Geognosie und Paläontologie gehören, und deren Anwendung auf die ‚Geogenie' (historische Geologie, Erdentwicklungsgeschichte). Man verwechselt nur zu leicht die wirklichen geognostischen und paläontologischen Thatsachen, die allerdings die empirische Wahrheit für sich haben und vernünftiger Weise nicht geleugnet werden können, mit den bloß hypothetischen Ergebnissen der geologischen Speculationen über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Erde und der organischen Wesen." Freilich gehört — das erkennt auch der Verfasser an — nicht bloß Naturbeschreibung, sondern auch Naturgeschichte in den Bereich der Naturwissenschaft, ihr fällt auch die Aufgabe zu, die Entstehungsweise und die Bildungsphasen der Naturkörper zu erforschen; „aber," fügt er (S. 2) beschränkend hinzu, „diese geschichtliche Aufgabe wird die Naturforschung nur insoferne zu vollbringen im Stande sein, als ihr die Beobachtung der Entwicklungs- und Bildungsphasen des betreffenden Naturkörpers zugänglich sein wird .... So lange und insoferne es „dagegen" den Naturforschern noch nicht gelungen ist, diese Entwicklungsphasen in der Natur wirklich zu beobachten, wird kein besonnener Fachmann bloße Suppositionen und Vermuthungen für die wirkliche Naturgeschichte, für die wirkliche Entwicklungsgeschichte des betreffenden Naturkörpers halten wollen. Sie werden ihm allenfalls als sehr anregende Forschungsversuche erscheinen; er wird sie aber doch nur unerwiesene Hypothesen nennen müssen."

Auch die Geologie ist somit berechtigt, der Geschichte der Erde nachzuforschen; aber auch sie wird diese ihre erdgeschichtliche Aufgabe nur insoferne richtig lösen, nur insoferne die wirkliche Geschichte der Erde wiedergeben,

als „sie die Thatsachen derselben wirklich in der Natur zu beobachten im Stande ist“ (S. 3). Hieran schließt der Verfasser die Folgerung, daß es außer dem Vermögen der geogenischen Wissenschaft liege, die geologische Urgeschichte, die erste Entstehungsgeschichte der Erde zu geben, weil eben „die ursprünglichen Entstehungs- und Entwicklungsphasen des Erdkörpers und der organischen Wesen nicht mehr in der Natur und Wirklichkeit beobachtet werden können“ (S. 5). Dagegen gibt er zu, daß man an der Hand der geognostischen und paläontologischen Erforschung unseres Planeten sehr wohl Aufschlüsse über dessen Entwicklungsgeschichte erhalten könne. „Aus der gegenwärtigen geognostischen und paläontologischen Beschaffenheit der Erdrinde lassen sich in der That die Spuren vielfacher Veränderungen und Umwälzungen erkennen, welche die Erdoberfläche im Laufe der Zeiten erlitten hat; es lassen sich Zerstörungen und Umgestaltungen am Urgesteingebirg, Bildungen neuer Gebirgsglieder in den sedimentären Ablagerungen und ebenso der Untergang von unzähligen Thieren und Pflanzen aus den fossilen organischen Überresten mit vollständiger Sicherheit nachweisen. Ja selbst die verschiedentlichen Naturereignisse, durch welche der gegenwärtige Zustand der Erdoberfläche herbeigeführt worden ist, lassen sich aus den geognostischen und paläontologischen Verhältnissen der Erdrinde sehr genau unterscheiden und feststellen“ (S. 7). Aber von hier bis zu einer Geschichte der ersten Entstehung unseres Planeten ist es noch weit. Die moderne Geologie selbst sieht es wohl ein, „daß die geologischen Thatsachen, welche sie aus der Erforschung der geognostischen und paläontologischen Beschaffenheit der Erdrinde schöpfen kann, nicht hinreichen, um daraus die ursprüngliche Entstehungs- oder Entwicklungsgeschichte der Erde und ihrer Bewohner zu beschreiben; darum nimmt sie ihre geogenischen Theorien über die ursprüngliche Entstehung und Bildung der kosmischen Weltkörper, und ihre Hypothesen über die ursprüngliche Entstehung und Entwicklung der organischen Welt zu Hülfe, und legt sonach die geologischen Thatsachen, welche ihr die geognostisch-paläontologische Erforschung der Erdrinde darbietet, nach diesen vorgefaßten Principien aus. Hiermit wird aber der richtige Standpunkt der geologisch-archäologischen Forschung nothwendig verrückt“ (S. 8). Hiermit wird offenbar vorausgesetzt, daß jene „geogenischen Theorien eine gute und sichere Grundlage zur Auslegung ihrer archäologischen Funde darbieten, und daß die geognostischen und paläontologischen Thatsachen der Erdrinde wirklich über die ursprünglichen Entstehungs- und Entwicklungsphasen der Erde und der organischen Welt Auskunft zu geben vermögen. Wir hingegen sind dieser Meinung nicht, wir halten vielmehr dafür, daß es unumgänglich nothwendig sei, ehe man diese geogenischen Theorien bei der Auslegung unserer geologisch-archäologischen Documente in Anwendung bringt, ihren Werth, ihren Gehalt gehörig zu prüfen. Und ebenso, meinen wir, sei man durchaus nicht berechtigt, diese geologisch-archäologischen Documente der Geschichte der Bildung der Erdrinde ohne Weiteres und gleichsam selbstverständlich für schöpfungsgeschichtliche Urkunden der Erde und ihrer Bewohner zu halten“ (S. 9).

Von diesem Standpunkte aus unternimmt nun der Autor die Prüfung zunächst der gang und geben geogenischen Theorien und sodann der geologisch-archäologischen Documente selbst. Er ist sich wohl bewußt, daß seine naturwissenschaftlichen Aufstellungen auf Widerspruch stoßen dürften, und uns möchte sogar in mehr als einem Punkte ein solcher Widerspruch sehr berechtigt erscheinen. Doch beschränken wir uns, ohne dem Urtheile der Fachgelehrten vorzugreifen, auf die einfache Wiedergabe der Ansichten des Verfassers, der wir eine kurze Bemerkung über die exegetische Seite der Arbeit folgen lassen.

Hinsichtlich der geogenischen Theorien wird zuvörderst, und zwar mit vollem Rechte, daran erinnert, daß nicht einmal die Annahme, „daß unsere Erde nur allmählich gebildet worden sei, und noch viel weniger, daß sie sich nach denselben, im gegenwärtigen fertigen Naturlaufe herrschenden Naturgesetzen und Naturkräften entwickelt habe, ein naturwissenschaftliches Axiom ist. Der allmächtige Schöpfer, der über alle Naturgesetze erhaben ist, hat sie in seiner göttlichen Weisheit geschaffen und gebildet, wie er wollte; und wir Menschen können uns durch bloße menschliche Wissenschaft über diesen göttlichen Schöpferwillen keine sichere Kenntniß verschaffen" (S. 12). Indem sich sodann der Verfasser auf den rein naturwissenschaftlichen Standpunkt stellt, glaubt er folgende unerwiesene oder unrichtige Annahmen auf dem Grunde sämmtlicher geogenischer Theorien vorzufinden:

1. Als unrichtig wird die Voraussetzung bezeichnet, daß überhaupt die Geologie den wirklichen Urzustand der Erdmasse festzustellen vermöge (S. 12). „Diesen einen, wirklichen Urzustand der Erde festzustellen, ist für die Naturwissenschaft eine pure Unmöglichkeit, aus dem einfachen Grunde, weil sich eben sehr viele und sehr verschiedene Urzustände der ursprünglichen Erdmasse denken und voraussetzen lassen, aus deren jedem, vermittelst mannigfacher Combinationen der im gegenwärtigen Naturlaufe wirkenden Naturgesetze und Naturkräfte sich der gegenwärtige fertige Zustand der Erde durch verschiedene Entwicklungsstufen hypothetisch darstellen läßt." Jeder derartige Versuch würde somit über den Werth einer bloßen Annahme nicht hinausgehen, dürfte, falls er an keinem inneren Widerspruch litte, höchstens als mögliche Erdentwicklungsgeschichte hingenommen werden.

2. Als unerwiesene Hypothese wird sodann der Satz hingestellt, „daß die Schöpfung der organischen Welt nicht allzumal und in kurzer Zeit, sondern in sehr großen, durch lange Zwischenräume von einander getrennten Zeitperioden[1] vor sich ge-

[1] Hier stehen im Texte die Worte: „und zwar in einem progressiven Fortschreiten des Organisationstypus". Auch die in denselben ausgesprochene Anschauung weist der Verfasser wiederholt als unerwiesen zurück; da sie indessen mit der Annahme langer Schöpfungsperioden nicht nothwendig zusammenhängt, so lassen wir sie hier und im Folgenden unberücksichtigt.

gangen sei" (S. 19—26). Als Hauptargument wider diesen Satz führt der Verfasser noch immer den seinen Gegnern zur Last gelegten circulus vitiosus in's Feld, welcher aus seinem älteren Werke hinlänglich bekannt ist und von mehreren Seiten, wohl nicht mit Unrecht, beanstandet wurde: die Gegner, sagt er, bestimmen das Alter der Fossilien nach dem Alter der Schichten und das Alter der Schichten nach den in denselben vorfindlichen Fossilien (vgl. auch S. 138 ff.).

3. Als unerwiesene Hypothese wird endlich noch die Behauptung bezeichnet, daß die sedimentären Schichten schöpfungsgeschichtlichen Ursprunges seien (S. 58—73). Von den Urgesteinen dagegen gilt es dem Verfasser als „gewiß, daß ihre Bildung während der Schöpfung der Erde selbst vor sich gegangen ist" (S. 46).

Der Versuch, die Entstehungszeit der sedimentären Schichten genauer zu bestimmen, bildet die weitere, mehr positive Aufgabe des Buches. Eine zweifache Möglichkeit bietet sich hier dar: dieser Zeitpunkt kann vor die Erschaffung des Menschen — immerhin, versteht sich, nach vollendeter Erschaffung der Thier- und Pflanzenwelt — oder er kann nach derselben fallen. Letzteres angenommen, müßten sich Spuren jener großartigen Naturereignisse in den Überlieferungen der Völker erhalten haben. Diese melden uns nun aber in der That von einem großartigen Naturereigniß alter Zeit — der Sündfluth. „Eine weise und unbefangene geologisch-archäologische Forschung wird daher bei ihren Studien über diesen Theil der Geschichte unserer Erdrinde die Sündfluthkatastrophe nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Es wird vielmehr ihre unabweisliche Aufgabe sein, sie nach allen ihren Umständen gehörig in Betracht zu nehmen, die Wirkungen und Folgen dieser historisch erwiesenen großartigen Überfluthungsereignisse nach ihren mannigfachen hydrographisch-topographischen Verhältnissen zu erforschen und sie mit den geognostischen und paläontologischen Documenten dieser zweiten Periode der Bildung unserer Erdrinde zu vergleichen" (S. 78).

Der Verfasser beschäftigt sich also zunächst mit der biblischen Sündfluth. Die Größe ihrer Wirkungen muß nach der Größe ihrer Ausdehnung bemessen werden. War die Sündfluth nach ihrer localen Ausdehnung eine allgemeine, die ganze Erde umfassende? Der Verfasser glaubt dieses auf Grund der heiligen Urkunde bejahen zu müssen, er bezeichnet 17,000′ über dem Meeresspiegel (die Höhe des großen Ararat) als die „sichere und unbestreitbare", 27,000′ als die „erweisliche" Wasserhöhe der Sündfluth. Daß eine Überschwemmung, welche bis zu solcher Höhe hinanstieg, eine auf der ganzen Erde allgemeine war, dürfte wohl Niemand bezweifeln. Wie stellen sich nun die Wirkungen, welche eine derartige Überschwemmung haben mußte oder konnte, zu den thatsächlichen Ablagerungsverhältnissen der secundären Schichten? und wie steht es vor Allem mit diesen thatsächlichen Ablagerungsverhältnissen selbst?

Es wäre ein Irrthum, anzunehmen, daß alle die Formationen, welche die Geologen aufzählen, in der Wirklichkeit alle über einander gelagert auftreten. „Im Gegentheil, die einzelnen Localitäten bieten stets nur einige wenige

Glieder" einer Formation; „ebenso sind auch die einzelnen Formationen, die zu einer Hauptformationsgruppe zusammengehören, vielfach von einander getrennt und nirgends alle in dem Schema aufgeführten über einander vorhanden. In den einzelnen Localitäten finden sich immer nur einige wenige davon, und der Geolog muß sich durch Combination aller dieser aus verschiedenen Gegenden bekannten Theile das vollständige Ideal des Ganzen schaffen. Oft findet sich die dritte oder vierte, wohl auch die zehnte und zwölfte Formation ganz allein, oder gar nur Eines ihrer Glieder unmittelbar auf Urgestein gelagert, und alle übrigen fehlen gänzlich." Häufig „sind sie nur neben einander und am häufigsten liegen die gesetzmäßig auf einander folgenden Formationen oder Formationsglieder ganz weit von einander entfernt". Was sodann die Mächtigkeit der geologischen Formationen betrifft, so ist der allbekannte Umstand nicht zu übersehen, „daß die Gesammtmasse der sedimentären Gebirgsglieder nur einen sehr geringfügigen Bruchtheil der ganzen, uns geologisch bekannten Erdrinde ausmacht; den weitaus überwiegenden Theil derselben bildet das sogenannte Urgestein" (S. 169 ff.).

Diese Ablagerungen können, so argumentirt der Verfasser weiter, durch die Kraftäußerungen der Sündfluthgewässer auf die feste Erdoberfläche erklärt werden. „Was ihr petrographisches Material betrifft, braucht es keiner weiteren Untersuchung, da es ohnehin keinem Zweifel unterliegt, daß es durch Wassergewalt herbeigeschafft und gebildet worden sei. Es erübrigt also nur, die Massen- und Lagerungsverhältnisse dieses Materials aus den Wirkungen der Sündfluthkatastrophe zu erklären ..... Die thatsächlichen Lagerungsverhältnisse bestehen," wie bemerkt, „anerkanntermaßen darin, daß an einem und demselben Orte nie mehr denn zwei bis vier derartige Schichtencomplexe, die man als ein zusammenhängendes Ganze betrachten kann, wirklich über einander gelagert sind ..... Die Gesammtmächtigkeit aber (in verticaler Richtung zum Mittelpunkt der Erde) aller wirklich über einander gelagerten Schichten oder Conglomerate beträgt bekanntlich an keinem Orte der Erde viel mehr als 4000′ über dem Urgestein, wenngleich in manchen Localitäten bedeutende Gebirgsglieder von großer Ausdehnung vorhanden sind, die mitunter bis auf 30,000′ sich erstrecken. — Wir geben gerne zu, daß selbst diese thatsächliche (nicht ideale) Massenhaftigkeit von so weit verbreiteten, mehrfach wechsellagernden Schichten oder Conglomeraten von Kalk- und Sandstein, von Mergel-, Thon- und Schiefergebilden allerlei Art, wenngleich sie nirgends so auf einander gethürmt vorkommen, wie die systematische Darstellung sie uns angibt, dennoch einen wahrhaft imposanten und staunenerregenden Anblick darbietet, weil der Betrachtende hiebei unwillkürlich immer nur seinen eigenen kleinen Maßstab im Auge hat. Allein wie winzig klein ist der Mensch im Vergleiche zum ganzen Erdkörper! — wie winzig klein ist also dieser sein Maßstab im Vergleiche zu jenem Maßstabe, den wir hier eigentlich anlegen und gebrauchen sollen, um die Wirkungen und Kraftäußerungen einer Überfluthungskatastrophe, welche die ganze Erdoberfläche in der Höhe von wenigstens 16—17,000′ bedeckte, ermessen zu können!" Zudem

„haben wir die Zerstörungsgewalt einer Wassermasse von neun Millionen Quadratmeilen Bodenfläche und mehr als 16,000′ — ja wohl einer ganzen geographischen Meile Höhe vor uns. Stellen wir nun die Kraftäußerung einer solchen über die ganze Erde dahinströmenden Wassermasse der ganzen Mächtigkeit sämmtlicher klastischer und limmatischer Alluvionsgebilde gegenüber; vergessen wir dabei nicht, daß ihre verticale Gesammtmächtigkeit und horizontale Ausbreitung im Vergleiche zu den Urgesteinmassen nur einen sehr geringen Theil der Erdrinde ausmacht; und übersehen wir auch nicht, daß es weit ausgedehnte Gebirgsstrecken gibt, wo auf dem Urgestein gar keine oder nur sehr untergeordnete sedimentäre Gebilde angetroffen werden; so wird uns die Möglichkeit ihrer Entstehung durch die Sündfluth gar nicht mehr in Erstaunen setzen.“ Auch „sind wir weit entfernt, zu behaupten oder nur annehmen zu wollen, daß die ganze Sündfluthkatastrophe binnen Jahresfrist bereits vollends abgelaufen war ..... Wie lange diese Gewässer auf der Erde hin und her gewogt, bis sie zum Niveau unserer gegenwärtigen Meere vollends herabgesunken sind; wie lange jene zahlreichen, oft sehr weit ausgebreiteten Binnenmeere an einem Orte angehalten; in welchen Gegenden sie schneller abgelaufen, wo Einbrüche des Bodens stattgefunden, wo Bergstürze und vulkanische Eruptionen sich ereignet, bis endlich alle diese naturgemäßen Wirkungen und Folgen jener großen Überschwemmungskatastrophe zum Abschluß kamen, wird sich durch Detailforschungen in den einzelnen Localitäten ganz wohl nachweisen lassen“ (S. 187 ff.).

Endlich lassen sich auch die mannigfachen paläontologischen Verhältnisse unserer Erdrinde aus den naturgemäßen Wirkungen der Sündfluthkatastrophe erklären. „Daß überhaupt eine ungeheure Zerstörung im Pflanzen- und im Thierreiche, und zwar nicht nur unter den Landpflanzen und Landthieren, sondern auch unter den Wasserpflanzen und Wasserthieren eine nothwendige Folge der Sündfluth gewesen sein mußte, ist außer allem Zweifel. Was die See- und Süßwasserthiere und -Pflanzen betrifft, ist allerdings das Wasser ihr Lebenselement; allein die Gewässer, welche während der Sündfluthkatastrophe die Oberfläche der Erde beherrschten, mußten allerwärts, sowohl in der Beschaffenheit des Meerwassers als des Süßwassers, große Veränderungen hervorbringen, so daß es bald für diese, bald für jene See- oder Süßwasser-Organismen schädlich und ungeeignet wurde.“ Hiezu kamen unterseeische vulkanische Eruptionen, das Ausströmen heißer Quellen und schädlicher Dünste und namentlich die massenhaften Anschwemmungen von Gesteinschutt und Schlamm: alles Dinge, welche auf die im Wasser lebenden Organismen schädlich und tödtlich einwirken mußten“ (S. 206 f.).

Aber wie erklärt sich die eigenthümliche Vertheilung der organischen Fossilien in den sedimentären Schichten?

Hinsichtlich des Umstandes, „daß die verschiedenen Thier- und Pflanzenreste in den sedimentären Schichten nach gewissen Arten und Geschlechtern vertheilt vorkommen“, erinnert der Verfasser zuvörderst „an die allgemein anerkannte und von mehreren ausgezeichneten Naturforschern durch ihre sorgfältigen und gediegenen Studien über die

Geographie der Thiere und Pflanzen bis in's Einzelne nachgewiesene Thatsache, daß nämlich die verschiedenen Gattungen und Arten der Landfauna und Landflora, ebenso wie der Wasserfauna und Wasserflora ihre bestimmten Grenzgebiete und Wohnbezirke haben. Dieses biologische Gesetz der Thier- und Pflanzenwelt geht so weit, daß selbst die verschiedene Beschaffenheit des Bodens am Festlande, sowie des Wassers in Flüssen und Seen und im Meere nicht minder als die Höhe des Ortes über dem Meeresspiegel, oder die Tiefe unter demselben auf die Verschiedenheit der Arten und Gattungen von Thieren und Pflanzen, die daselbst vorherrschend gedeihen können, einen entscheidenden Einfluß ausüben". So „ist es für uns sehr einleuchtend, daß durch die mannigfachen, von uns oben angedeuteten Alluvionskatastrophen der Sündfluth in ihrer ganzen Größe und Ausdehnung zahllose Thier- und Pflanzenindividuen am Lande und im Meere größtentheils gerade in jenen Localitäten, in jenen Höhe- oder Tiefzonen, wo sie lebten, von den daherströmenden Schlamm- und Gesteinschuttmassen ergriffen und in klastische und limmatische Alluvionsschichten eingehüllt und begraben werden mußten" (S. 219 ff.).

Ein weiterer, ebenso auffallender Umstand ist das „oft ganz plötzliche Verschwinden der früheren fossilen Arten in den darauffolgenden Schichten und das ebenso plötzliche Erscheinen von ganz neuen Arten und Geschlechtern, sobald man in den Bereich einer höheren Schichtenfolge eintritt". Auch diese Erscheinung glaubt der Verfasser (S. 237 ff.) aus dem gleichen Gesetze der horizontalen und vertikalen Vertheilung der thierischen und pflanzlichen Organismen erklären zu können. „Diesem biologischen Gesetze gemäß haben nämlich die verschiedenen Thier- und Pflanzenarten, nach Verschiedenheit der Wasserhöhe, nach Verschiedenheit des Meeresgrundes oder Festlandes u. s. w., ihre entsprechenden Wohnplätze und Verbreitungsgebiete. Es muß daher jede neu eintretende Veränderung der hydrographischen oder orographischen Lebensbedingungen sehr bald eine entsprechende Veränderung der Fauna und Flora nach sich ziehen ... Nun aber sind unstreitig solche Veränderungen der Beschaffenheit des Festlandes, des Meeresgrundes, der Land- und Wasserhöhen im großartigsten Maßstabe eben durch die Sündfluthkatastrophe allerwärts an der Erdoberfläche eingetreten und haben sich während der ganzen Dauer der Fluth in großer Mannigfaltigkeit wiederholt. Bald lag eine große und tiefe Wasserbedeckung über einer weit ausgedehnten Landstrecke; bald lag dieselbe als Sumpf- und Moorland da, bald wurde sie durch gewaltige Ablagerungen von Sand und Gesteinschutt erfüllt, lag dann öde und wüst, bis durch mannigfache Schlammablagerungen ein fruchtbares Erdreich sich bildete u. s. w. Auch die Wasserhöhen jener zahlreichen, bald größeren, bald kleineren Binnenseen wechselten vielfach, und so mußten denn alle diese topographischen, orographischen und hydrographischen Veränderungen offenbar die jeweilige Veränderung der thierischen und pflanzlichen Bewohner nach sich ziehen." Aber diese Erklärung, welche übrigens erst noch von einer umfassenden Detailbeobachtung ihre Bestätigung erwartet, ist, wie der Verfasser selbst (S. 140) einsieht, zunächst „doch nur auf die Wasserthiere und theilweise auf die Pflanzen anwendbar".

Doch ist er der Ansicht, „daß wohl nicht die wenigsten, sondern sehr viele Landthiere in den Schutt- und Schlammablagerungen, wo diese lawinenartig hereinströmten, sofort den Tod fanden, wenngleich mehrere davon fliehend später von den Gewässern ergriffen oder als Leichen fortgeschwemmt und anderwärts abgelagert wurden". Er meint, daß „uns das Studium der topographischen Verbreitungsgebiete und naturgemäßen Wohnplätze der verschiedenen Landthierarten auch über das mannigfache Erscheinen und Nichterscheinen der Landthierfossilien sehr werthvolle Aufschlüsse werde gewähren können".

Aber wie erklärt sich die „nicht unbedeutende Verschiedenheit an Arten, an Größe, an Gestalt u. dgl. der jetzt lebenden Thier- und Pflanzenwelt im Vergleich mit der im versteinerten Zustande uns übriggebliebenen Flora und Fauna"? Der Verfasser scheint auch diese bedeutende Verschiedenheit in das Reich der Hypothesen und ungenau beobachteten Thatsachen verweisen zu wollen (S. 213). Er betont (S. 249), „daß unsere, aus den organischen fossilen Resten bisher gewonnene Kenntniß der früheren Thier- und Pflanzenwelt sehr unvollständig und mangelhaft sei, und das muß uns allerdings in dem Urtheile über den Grad der Verschiedenheit der fossilen und der jetzt lebenden Fauna und Flora sehr vorsichtig machen", zumal auch unsere Kenntniß der letzteren noch immer eine sehr lückenhafte ist. „Andererseits kann man jedoch nicht leugnen, daß die Zahl der organischen Körper aller Art, welche man bisher in den Schichten der Erdrinde aufgefunden hat, viel größer ist, als man hätte erwarten können, so daß dieselben immerhin schon genügend sind, um uns der Hauptsache nach eine entsprechende Vorstellung von der in den sedimentären Ablagerungen zu Grunde gegangenen Thier- und Pflanzenwelt zu verschaffen." So ist es denn „erstens eine aus dem ganzen Schatze der so zahlreichen paläontologischen Entdeckungen hervorleuchtende Thatsache, daß alle diese fossilen Thier- und Pflanzenreste im Großen und Ganzen dieselben Klassen, Ordnungen, Sippen, Gattungen und Arten aufweisen, die auch im Bereiche der jetzt lebenden Thier- und Pflanzenwelt vorhanden sind. Zweitens sind die mancherlei Unterschiede der fossilen Thier- und Pflanzenformen im Vergleiche zu den lebenden keineswegs von der Art oder so abweichend, daß sie irgend einen Anlaß böten, sie für eine andere Schöpfungs- oder Entwicklungsphase ansehen zu können . . . Und nicht nur das, sondern man kann es auch im Einzelnen nachweisen, daß ein großer Theil der fossilen Thier- und Pflanzenformen bis auf einzelne Species und Varietäten thatsächlich auch lebend uns bereits bekannt sind, und diese Übereinstimmung der fossilen und lebenden Fauna und Flora durch die immer fortschreitenden zoologischen und phytologischen Entdeckungen im Zunehmen begriffen ist. Allerdings wird man uns einwenden, daß denn doch in der modernen Paläontologie eine große Menge von ganz neuen Arten- und Gattungsbenennungen vorkommen, die unter den lebenden gar nicht existiren; aber es wäre ein großer Irrthum, aus diesen paläontologischen Benennungen eben so viele neue Genera und Species machen zu wollen, welche unserer lebenden Organismenwelt gänzlich mangeln sollten.

Man muß hiebei darauf Rücksicht nehmen, daß der Zweck der paläontologischen Nomenclatur nicht so sehr die Bestimmung der wirklichen Gattungen und Arten sei, welche nur zu oft aus den Bruchstücken sehr schwer oder gar nicht genau erkennbar sind, als vielmehr nur die Bezeichnung und Unterscheidung der einzelnen, verschiedenartigen Überreste, die man eben aufzufinden das Glück hatte . . . Wenn" sodann „einige oder mehrere Thier- und Pflanzenarten oder gewisse Varietäten nur fossil und andere nur lebend vorgefunden werden, so erklärt sich dieses zuvörderst schon aus dem bereits erwähnten Mangel einer vollständigen Kenntniß der gesammten früheren und der jetzt lebenden Organismen-Arten. Andererseits ist aber dieser Abgang mannigfacher Arten oder Varietäten unter den Jetztlebenden, welche nur fossil vorhanden sind, eine nothwendige Folge der durch diese große Überfluthungskatastrophe eingetretenen Veränderungen der topographischen, hydrographischen und namentlich auch der klimatischen Lebensbedingungen der Thier- und Pflanzenwelt, wobei nothwendig mehrere Arten gänzlich aussterben und mancherlei neue Varietäten entstehen mochten. Überdieß machen wir darauf aufmerksam, daß die meisten uns lebend ganz unbekannten und nur fossil erscheinenden Thierspecies gerade zu den marinen Organismen gehören". Da ist nun darauf Rücksicht zu nehmen, „daß erstens gerade von den lebenden marinen Thieren uns noch eine sehr große Menge Arten und Varietäten ganz unbekannt geblieben, weil sie uns ganz unzugänglich sind, und deßhalb vielleicht für immer unbekannt bleiben werden, wenn nicht irgend ein glücklicher Zufall uns zu ihrer Entdeckung führen wird; zweitens, daß bei jener gewaltigen Meeresbewegung, welche sowohl Anfangs, als im weiteren Verlaufe der Sündfluthkatastrophe stattfand, theils durch Erdeinstürze und unterseeische vulkanische Eruptionen, theils durch Wasserdurchbrüche u. s. w. die Gewässer des Meeres selbst in den tiefsten und verborgensten Gründen aufgewühlt wurden und sonach vielerlei Seethiere, groß und klein, die uns sonst ganz unbekannt hätten bleiben müssen, aus ihren Felsklüften, Schlupfwinkeln und Schlammgründen hinausgetrieben, in den Bereich unserer jetzigen Festländer gebracht wurden. Vielfach aber genügte auch schon die damals so weit ausgebreitete Herrschaft des Meeres über alles Festland für sich allein, um allerlei uns sonst kaum zugängliche Seethier-Arten herbeizulocken, wo sie sich in ihrem Elemente ganz heimisch fühlten und ihre gewohnten Ansiedelungsplätze in den Schluchten des überschwemmten Gebirges, oder im tiefen Schlammboden oder im weiten Hochwasser des überflutheten Festlandes einnehmen konnten, bis sie, durch die hereinbrechenden klastischen und limmatischen Ablagerungen verschüttet, daselbst zu Grunde gingen, und nunmehr von den emsigen paläontologischen Forschern fossil aufgefunden werden, während wir sie lebend vielleicht niemals zu Gesicht bekommen hätten. Auf eine ganz ähnliche Weise mögen selbst auch manche Süßwasser-, Saurier- und Landthierarten, oder Varietäten, die uns lebend noch ganz unbekannt sind, weil sie entweder noch nicht erforschte Landstriche bewohnen, oder in unzugänglichen Schluchten, Höhlen und Klüften oder in unterirdischen Gewässern sich aufhalten, dadurch zum Vorschein gekommen sein, daß sie, aus diesen ihren Wohnplätzen vertrieben, nach vergeblichen Ret-

tungsversuchen daselbst zu Grunde gingen, wo wir jetzt ihre fossilen Überreste antreffen. Was aber insbesondere die so zahlreichen fossilen Pflanzennamen betrifft, so liegt nebst andern Umständen, des Aussterbens u. dgl., doch offenbar die Hauptursache dieser Erscheinung nicht in der thatsächlichen Neuheit der Arten selbst, sondern nur in der so zahlreichen Erfindung neuer Arten-Namen für die unzähligen fossilen Überreste aus dem Pflanzenreiche."

„Ferner, was die so auffallende Verschiedenheit in der geographischen Vertheilung der jetzt lebenden und der fossilen Fauna und Flora anbelangt, so läßt sich auch diese ohne alle geogenischen Hypothesen aus den naturgemäßen Wirkungen der Sündfluthereignisse zutreffend erklären. Jene großartigen Alluvionen und Wasserströmungen während des ganzen Verlaufes der Sündfluthkatastrophe mußten mancherlei Verschwemmungen von Thier- und Pflanzenresten zur Folge haben, und andererseits bedeutende Veränderungen der klimatischen Verhältnisse hervorbringen, was großen Einfluß auf die damalige Fauna und Flora, ebenso wie auf die neu angesiedelte, jetzt lebende haben mußte."

„Was endlich noch einige andere Eigenthümlichkeiten der fossilen Formen betrifft, wie man sie besonders in populären Schriften hervorzuheben pflegt, als namentlich die riesigen Dimensionen und phantastischen Formen, die Zwittergestalten oder Mittelwesen, sogenannte Übergangsformen u. s. w., bemerken wir Folgendes. Die Riesenformen sind an und für sich eben nichts Eigenthümliches der fossilen Fauna und Flora, da es deren eben so große Gestalten in der jetzt lebenden Organismenwelt gibt. Bis jetzt wenigstens hat man noch kaum ein fossiles Exemplar von so ganz erstaunlicher Größe vorführen können. Die großen stämmigen Farren und Lycopodien finden sich auch heute noch, wenngleich seltener, als ehedem, in den Urwäldern und Ursümpfen der heißen Zone, wo die menschliche Cultur sie noch nicht ausgerottet hat. Das Mammuth ist nicht größer, als die großen, noch lebenden indischen Elephanten. Unter den Cetaceen gibt es eben solche Riesen im lebenden, wie im fossilen Zustande. Daß übrigens, wie schon bemerkt, die nach der Fluth eingetretenen klimatischen Veränderungen bei vielen, in kälter gewordenen Landstrichen angesiedelten Organismen-Arten einen Einfluß auf ihre Größenentfaltung gehabt, ist einleuchtend, und daraus erklärt sich in den meisten Fällen, weßhalb viele fossilen Species, wenn auch nicht riesenhaft, so doch an Größe den entsprechenden lebenden Arten weit überlegen sind . . . Aber auch jene andere Eigenthümlichkeit von Mittelwesen oder sogen. Übergangsformen, die man der fossilen Fauna beilegt, fehlen unter den jetzt lebenden nicht. Wir haben z. B. unter den fossilen den Ichthyosaurus, den Pterodaktylus und den neuentdeckten Ichthyornis; aber wir haben dafür unter den lebenden den Lepidosiren, die Fledermaus" u. s. w.

Das sind die Anschauungen, welche der Verfasser in seinem Buche vertritt. Das Urtheil über dasselbe wird, der ganzen Anlage entsprechend, von der Beantwortung folgender zwei Fragen abhängen: 1. Inwiefern ist dem Verfasser der Nachweis geglückt, daß die von ihm beanstandeten Sätze der neueren Wissenschaft unerwiesene Hypothesen sind? und 2. inwiefern hat er

sich bei Begründung seiner gegentheiligen Ansicht vor Aufstellung unerwiesener Behauptungen gehütet? Wir überlassen, wie bereits oben bemerkt, die Beantwortung dieser Fragen, insofern sie die Naturwissenschaft betreffen, den Fachgelehrten und wollen uns hier damit begnügen, hinsichtlich der letzteren Frage bloß ein Bedenken geltend zu machen: dasselbe betrifft des Verfassers Auffassung der biblischen Sündfluth.

Es ist ihm nicht unbekannt, daß die Exegeten neuerer Zeit mehrfach der Ansicht sind, daß die Ausdrücke des heiligen Textes keineswegs zu der Annahme nöthigen, die Sündfluth habe sich über die gesammte Erdoberfläche erstreckt. Er unternimmt es demnach, aus dem heiligen Texte selbst den Beweis der Allgemeinheit zu erbringen. Gen. 8, 4. 5 wird gesagt, daß die Arche im siebenten Monat sich auf den Bergen Armeniens niederließ und daß erst zu Anfang des zehnten Monats die Spitzen der Berge, die sich im Gesichtskreis der Arche befanden, wieder sichtbar wurden; zu diesen Bergen gehörte jedenfalls der große Ararat, welcher sich 16—17,000' über den Meeresspiegel erhebt; also geht aus dem heiligen Texte selbst hervor, daß die Sündfluth zu einer Höhe von mindestens 17,000' hinanstieg (S. 111).

Wir können diese Schlußfolgerung nicht gelten lassen. Schon vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte aus ist eine Überfluthungskatastrophe von den Dimensionen, wie sie der Verfasser behauptet, kaum denkbar ohne die großartigsten Terrainveränderungen, Hebungen und Senkungen der Continente, wie des Meeresbodens. Ja, die Annahme, daß die Höhenverhältnisse Armeniens oder auch der Ararat-Gruppe vor wie nach jener Katastrophe die gleichen gewesen, wäre eine durchaus unerwiesene und wahrscheinlich auch unerweisbare Hypothese. Vom naturgeschichtlichen Standpunkte ist es gar wohl denkbar, daß das armenische Hochland vor der Sündfluth viel weniger über den Meeresspiegel erhoben war und daß hier die Katastrophe zunächst in einer Senkung des ganzen Landstriches unter das Meeresniveau bestand, mit darauffolgender noch mächtigerer Hebung, während welcher der in seinen tiefsten Grundfesten erschütterte Boden himmelanstrebende Bergriesen gebar. Indessen dieser Voraussetzung bedarf es nicht; uns genügt, daß sich die Möglichkeit einer solchen Hebung nach vorhergegangener Senkung nicht bestreiten läßt.

Und was sagt nun die heilige Schrift, schließt sie diese Möglichkeit etwa aus? Nichts weniger als das. Sie kennt eine zweifache Ursache, welche die Sündfluth herbeiführte: „Im 600. Lebensjahre Noe's, im zweiten Monat, am 17. Tage des Monats, da spalteten sich alle Quellorte des weiten Meeres, und die Schleusen des Himmels thaten sich auf" (Gen. 7, 11). Die sich aufthuenden Himmelsschleusen sind die Wolken, welche ihre Wasser über die Erde ergießen. Unter den sich spaltenden Quellorten des Meeres sind nicht etwa irgend welche unterirdische und unterseeische Wasserbehälter gemeint, welche Meere und Flüsse speisen sollen, denn von solchen Wasserbehältern wußte sicher der biblische Erzähler nichts und wissen im Grunde wir selber — auch nichts[1]. Es sind vielmehr jene Quellorte gemeint, durch welche eben

[1] Daß die heilige Schrift von derlei unterseeischen Wasserbehältern nichts weiß,

jetzt im Augenblicke der Sündfluth der Ocean über das Festland hereinquillt; es ist das den Ocean eindämmende Ufer selbst, welches nun zum Quellort seiner Wasser geworden ist. Daß dieses Hereinbrechen des Meeres über seine Ufer darin seinen Grund gehabt habe, daß das Meer urplötzlich, man weiß nicht wie, sich überall auf der ganzen Erde 17,000' über sein gewöhnliches Niveau erhob, sagt die heilige Schrift nicht. Die natürlichere Erklärung bleibt immer die, daß ein Landstrich, dessen Ausdehnung wir vorderhand nicht näher zu bestimmen vermögen, sich bis unter das Niveau des Meeres senkte. Oder soll vielleicht die Annahme einer Senkung des Continents mit folgender Hebung durch die Bemerkung Gen. 8, 3—5 ausgeschlossen sein, es hätten sich die Wasser allmählich verlaufen? Dawider ist zu erinnern, daß der Sündfluthbericht jedenfalls auf die Erzählung eines Augenzeugen zurückgeht, und daß dieser nach dem Augenschein erzählte. Er war mit der Arche auf einem Berggipfel Armeniens gestrandet und in seinen Augen vollzog sich die Trockenlegung des Landes durch ein allmähliches Ablaufen der Gewässer, während sie in Wirklichkeit die Folge einer langsamen Hebung des Bodens sein mochte. Seine Ausdrucksweise entspricht der relativen und nicht der absoluten Bewegung; sie ist darum nicht minder richtig, als diejenige des Verfassers des Buches Josue, der die Verlängerung eines Tages über das natürliche Maß hinaus als ein Stillestehen der Sonne bezeichnete.

Übrigens liegt es uns ferne, zu behaupten, die heilige Schrift stelle die Möglichkeit einer Katastrophe, wie sie der Verfasser vertritt, in Abrede; nur das wollten wir sagen, daß sich die Thatsächlichkeit einer solchen aus der heiligen Schrift nicht wohl erweisen lasse.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Dr. Matthias Eberhard, Bischof von Trier, **Kanzelvorträge.** Herausgegeben von Dr. Ägidius Ditscheid, Apostol. Notar und Geheimsecretär des Verstorbenen. I. Band: Fastenvorträge. Trier, Ed. Groppe, 1877. 8⁰. 458 S. Preis: *M.* 5.

Im Kampfe für die heiligsten Güter des deutschen Volkes ist der sel. Bischof Eberhard zum Bekenner Christi geworden. Sein Name ist unzertrennlich mit dem einer Epoche verflochten, auf welche das katholische Deutschland einst mit heiliger Freude und mit inniger Dankbarkeit wird zurückblicken müssen. Seine hinterlassenen Reden sind schon aus diesem Grunde ein kostbares Vermächtniß an Zeitgenossen und Nachwelt. Aber auch abgesehen von den per-

---

scheint uns aus Gen. 1, 10 hervorzugehen, wo die Ansammlung der irdischen Gewässer Meer genannt wird; also dachte man nicht an weitere, submarine Wasserbehälter. Was übrigens die heilige Schrift unter den Quellorten oder Schleusen des Meeres versteht — denn diese beiden Begriffe fallen hier sachlich zusammen — dürfte aus Job 38, 8—10 ersichtlich sein. Wir schulden übrigens P. Bosizio die Bemerkung, daß er die von uns hier beanstandete Erklärung von Gen. 7, 11 nicht vertritt; er läßt diesen Text vielmehr unerörtert.

sönlichen Eigenschaften und Geschicken des Verewigten sind sie ihrem Inhalt nach eine werthvolle Gabe für den katholischen Klerus und das christliche Volk, eine sehr zeitgemäße Lectüre für jeden Gebildeten. Denn wenigstens die im vorliegenden Bande behandelten Stoffe haben nicht nur zahlreiche Berührungspunkte mit den religiösen Tagesfragen der Zeit, sondern sie greifen so recht in das Herz und in den Kernpunkt derselben hinein, in die Lehre von der Gottheit Christi, von dem göttlichen Ursprung seiner Kirche, von deren Verfassung und Primat, innerem Leben und welthistorischer Sendung, von ihrem Gegensatz zur Revolution, von ihren unabweisbaren Forderungen an die Jetztzeit.

Der Kanzelredner eilte gewissermaßen der Thätigkeit des vaticanischen Concils voraus und predigte fast zwei Jahrzehnte, bevor die „Augsburger Allgemeine" über die Gefahren einer „jesuitischen Räubersynode" in's Horn stieß, das, was die Kirche über diese Gegenstände immer festgehalten hatte, was als besonderes Heilmittel für unsere Zeit vor Allem Noth that und was denn auch später durch die conciliarische Autorität der Kirche genauere Fassung und bindendes Ansehen erlangte. So innig reihen sich die verwandten Stoffe an einander, daß der Herausgeber gewiß unbedenklich dem Bande einen specielleren Titel hätte geben können, wie etwa: „Christus, die Kirche und das Papstthum in ihrer historischen Erscheinung." Das hätte zugleich den Gedanken nahegelegt, in wie tiefer Lebensbeziehung diese Vorträge zu ihrem Verfasser standen, wie sie gleichsam das Programm seines Lebens ausmachten, wie er in seinen Anschauungen von Christus, Kirche und Papstthum die Kraft fand, sein Non possumus mit dem heiligen Pfande des Leidens zu besiegeln. Denn wer diese Anschauungen beherzigt, wie sie in den vorliegenden Kanzelreden uns enthüllt werden, der kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß Christus, Kirche und Papstthum vereint eine Macht bilden, gegen welche jedwede irdische Macht vergeblich ankämpft, für welche es glorreich ist, Schmach und Verfolgung zu leiden. Aber Dr. Eberhard bleibt hierbei keineswegs stehen. Er ist es gewohnt, die Kirche von den höchsten und allgemeinsten Standpunkten aus zu betrachten. Er findet in ihrer Katholicität die große allgemeine Sache der Menschheit verkörpert, in ihrer Entwicklung das Programm des wahren Fortschritts, in ihrer Freiheit die Grundlage aller wahren Freiheit. Mit dem Bewußtsein, daß die Kirche und sie allein die Ideale der Menschheit und die Lösung ihrer großen Fragen in sich trägt, tritt er vor seine Zeit hin, um sie aus der glorreichen Vergangenheit der Kirche über die Aufgabe und die Ziele der Gegenwart zu belehren.

Bischof Eberhard ist Apologet, und zwar vorherrschend geschichtlicher Apologet, d. h. er gibt seiner Vertheidigung durchaus nicht die Form der Abwehr oder der syllogistischen Debatte, sondern er ist, wenn wir so sagen dürfen, einfach Geschichtschreiber, soweit der geistliche Redner das sein kann. Er stellt Christus, die Kirche und das Papstthum dar, wie sie waren, wie sie, unabhängig von allen späteren Geschichtszänkereien, in den heiligen Büchern und in der Kirchengeschichte vor uns stehen; er gruppirt diese Darstellungen schlicht

und einfach ohne oratorische Vergewaltigung um einzelne Hauptpunkte, welche sich aus dem betreffenden Zeitabschnitte selbst ergeben, und läßt dann ebenso mild und ernst das Bild in Berührung mit der Gegenwart treten und auf sie wirken. Inhaltlich sind diese Darstellungen die Frucht einer umfassenden Kenntniß der Kirchen- und Profangeschichte, theilweise sogar sehr specieller Studien. Was die Form betrifft, so ist die reiche Mannigfaltigkeit der Eintheilung, Beweisform, Darstellungsweise, wie auch der Sprache durchweg von fester Einheit beherrscht, die Sprache selbst reich, und einzelne Unebenheiten abgerechnet, welche der Herausgeber wohl salva reverentia hätte verbessern dürfen, rein und gewählt, der oratorische Schmuck maßvoll, nur bisweilen etwas üppig. Vielseitiges Wissen, tiefe Menschenkenntniß, feine Naturbeobachtung und eine frische, gemüthliche, echt deutsche Poesie der Auffassung befähigten den Redner, ohne Benachtheiligung der geschichtlichen Wahrheit seinen historischen Bildern den vollsten Reiz des Lebens zu verleihen. Manche seiner Schilderungen sind wirklich meisterhaft.

Wie der Herausgeber sehr wahr bemerkt, hält er „den Zuhörer gleichsam fest und läßt ihn nicht los, bis derselbe die Wahrheit ganz und voll erfaßt und sich von ihr überzeugt hat. Zur sicherern Erreichung dieses Zieles pflegt er in die Ausführung kleine Erzählungen hineinzuweben, welche mit dem Gegenstande in enger Beziehung stehen, gleichsam die behandelte Wahrheit praktisch enthalten. Dadurch ermöglichte er es auch dem weniger Gebildeten, welcher der theoretischen Entwicklung bis auf die Höhe vielleicht nicht hätte folgen können, seinen Vorträgen mit Nutzen anzuwohnen. So kam es, daß um seine Kanzel sich stets ein zahlreiches Auditorium und zwar aus den verschiedensten Lebensstellungen einfand und Niemand unbefriedigt wegging" (VI). Diese Kunst echt volksthümlicher Darstellung, den großen Predigern des Mittelalters abgelauscht, deren besonderer Schüler und Verehrer Bischof Eberhard war, wird übrigens auch die Gebildeten nicht unbefriedigt lassen und ihnen die ebenso schöne als oft nur zu wenig beachtete Thatsache nahelegen, daß das katholische Dogma, in seiner für die schärfsten Geister unergründlichen Tiefe und in seiner dem schlichtesten Verstand sich anschmiegenden Faßbarkeit, weit mehr als irgend eine der modernen Philosophien den Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten aufhebt und die Menschheit wahrer Brüderlichkeit und intellectueller Einigung entgegenführt, während der vielgepriesene „Fortschritt" die Menschheit in zwei unversöhnbare Lager von wissensstolzen Geistesaristokraten und von verwilderten Proletariern auseinanderreißt, jene zu Göttern aufbauscht, diese zu Heloten erniedrigt.

Die chronologische Reihenfolge, in welcher die sechs Fastencyclen gehalten wurden, hat der Herausgeber völlig umgestellt, wahrscheinlich um denjenigen über das Papstthum an die Spitze stellen zu können. Wir nehmen uns die Freiheit, hier zu derselben zurückzukehren.

Der I. Cyclus wurde im Jahre 1845 gehalten. Anspielungen auf die Reformationsfeier und die Ausstellung des heiligen Rockes, wie kräftige Schilderung der antikirchlichen Bewegungen in Spanien und Frankreich, der Leiden Irlands und Polens, der schweizerischen und schwedischen Toleranz versetzen in

die damalige Zeitlage. Anknüpfend an die „Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung“, vertieft sich der Redner in die Anschauung des erhabenen Werkes, welches der Gottmensch in jenen seligen vierzig Tagen schuf, und das bis herab auf unsere Tage die Züge seines leidenden, wie seines verklärten Antlitzes zurückstrahlt: der katholischen Kirche.

„Eine streng bestimmte Erscheinung mit ihrer bewundernswerthen Consequenz, ein wunderherrlicher Bau, welcher das Gepräge der Zweckmäßigkeit und Wohlordnung so offen trägt, steht sie da ausgezeichnet unter all' den schwachen, halben Einrichtungen der Zeit mitten in dem principienlosen Schwanken zwischen Ja und Nein, zwischen Strenge und Milde, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde, welches die Menschheit hin- und herwirft und sie nicht zur Ruhe kommen läßt. Von Anfang an hat sie den Vordergrund der Geschichte eingenommen und auf die Höhen des Lebens sich gestellt. Sie hat in den trübsten Zeiten die Keime der Bildung und Gesittung in sich bewahrt, aus dem Wirrsal der Verhältnisse Ordnung hervorgerufen, Völker gebildet und geleitet. Von ihrem Geiste angeweht, hat die Kunst, welche in der heidnischen Welt ganz irdisch den Staub der Erde gegessen, ihr Auge gen Himmel aufgeschlagen, sich auf ihren besseren Theil besonnen und gleich, als ob sie schon in die Erlösung aufgenommen, dem Göttlichen gedient. Im Hause dieser Kirche brüderlich vereinigt, hat das deutsche Volk die Tage seiner Größe und Herrlichkeit verlebt. Und noch immer steht diese Kirche im Vordergrund der Geschichte und der Tagesfragen. Wie ärgerlich es auch Vielen sein mag, sie läßt sich nicht ignoriren, mit Stillschweigen übergehen, verächtlich bei Seite rücken und lebendig begraben“ (S. 393).

Mit klarer dogmatischer Schärfe, wie mit anschaulicher, tief poetischer Lebendigkeit zeigt uns nun der Redner in sechs Vorträgen: 1. wie die glorreiche Lebensthätigkeit der Kirche von der unsichtbaren Gegenwart ihres göttlichen Stifters ausging; 2. wie sie durch Lehre, Sacramente und gute Werke seine liebliche Erscheinung als „Gärtner“ unter den Völkern fortsetzt; 3. wie sie gleich ihm als „Wanderer“ auszieht bis an die Grenzen der Erde und von den Nationen als „Fremdling“ behandelt wird; 4. wie sie seine Wunden als „Wahrzeichen, Kampfeswaffen und Siegeszeichen“ an sich trägt; wie sie 5. in ihrer Hierarchie, 6. in ihrem Primat mit den Absichten, Einrichtungen und Plänen ihres göttlichen Stifters übereinstimmend, als lebendige Erscheinung und Werk des Auferstandenen in unsere kampfesreiche Zeit hineinstrahlt.

Der II. Cyclus (1847) führt uns in das innerste Heiligthum des kirchlichen Lebens — in die Geheimnisse des heiligen Meßopfers, um zu zeigen, „welch' ein reicher Segen von jeher von den katholischen Altären ausgegangen ist, welchen mächtigen, in seiner ganzen Größe unberechenbaren Einfluß die heilige Messe ausgeübt hat und ausübt auf das Leben, auf die sittlich-religiöse Bildung und Erhebung der Menschheit, wie auch sie in der ersten Reihe der Mittel steht, mit welchen unsere heilige Kirche die christliche Civilisation in die Welt eingeführt und in ihr erhalten hat, wie durch die großen Thatsachen und Wahrheiten, welche in der hl. Messe vollzogen werden und sich darstellen, die Keime der schönsten christlichen Tugenden in die Her-

zen gesenkt und gepflegt wurden". Nachdem im ersten Vortrage die „göttliche Einsetzung" lichtvoll und gründlich nachgewiesen, wird in den folgenden (2.—4.) das heiligste Altarssacrament nach seinen drei bedeutsamsten Seiten — wirkliche Gegenwart, Opfer, Communion — nicht nur vom Standpunkte des in die Herzen blickenden Asceten, sondern hauptsächlich von demjenigen des die socialen Geschicke der Menschheit umspannenden Historikers in ihren weltbewegenden Momenten geschildert: die wirkliche Gegenwart als der Lebensquell katholischer „Frömmigkeit und Begeisterung", das heilige Opfer als der unversiegliche Born katholischen Opfergeistes, die heilige Communion als „das wundervolle Band des Friedens, vor welchem Feindschaft und Ungleichheit der Menschen nicht besteht, welches die Menschen in Einheit der wahren Kirche Christi umschlingt". An diese herrlichen Culturgemälde, von der eucharistischen Andacht des Aquinaten, wie von der künstlerischen Anmuth der Disputa durchhaucht, reiht sich im vierten Vortrage die Darstellung des großartigen Gebetslebens der katholischen Kirche, das, vom Altar ausgehend, die Menschheit schon seit zwei Jahrtausenden mit sittigenden, übernatürlichen Lebenskräften durchdrang; im fünften Vortrage ein Bild der apostolischen Predigt, die, aus den Episteln und Evangelien der heiligen Messe hervorwachsend, die Völker der alten und neuen Welt mit dem Segen wahrer und wirklicher Aufklärung beglückte. Dieß wahre Bild des katholischen und apostolischen Predigtamtes widerlegt nicht nur auf's Schönste das alte protestantische Vorurtheil, daß „Gottes schriftliche Urkunde" in der katholischen Kirche nicht genugsam verehrt werde, sondern auch die gang und gäbe Vorstellung, daß die Kirche sich der Völker auf dem Wege des Zwanges und der Gewalt zu bemächtigen suche. Und wie der Redner hier die Kirche, indem er den Geist ihrer Liebe in den wahrsten und lebensvollsten Zügen vorführt, gegen den Vorwurf des Gewissenszwanges auf das Nachdrücklichste vertheidigt, so wirft seine Darstellung überhaupt, ohne den Rahmen des dogmatischen Stoffes zu verlassen, die zeitgemäßesten apologetischen Streiflichter auf die brennenden religiösen Fragen und Controversen der Gegenwart.

Ganz apologetisch ist der III. Cyclus (1848). Während die Wehen der Februarrevolution Europa durchzuckten und es seinen Abfall von Christus bitterer denn je seit einem halben Jahrhundert empfinden ließen, verkündete der tiefblickende Kanzelredner von Trier „die göttliche Sendung Jesu Christi", das gewaltige apologetische Fundament des Christenthums und der christlichen Gesellschaft — ruhend auf den Grundfesten natürlicher Gotteserkenntniß und primitiver Überlieferung (1), verbürgt durch Christi sündenlosen Wandel (2), sein eigenes Zeugniß und den Gehalt seiner Lehre (3), seine Wunder (4) und seine Weissagungen (5). Es war das Schönste und Treffendste, was sich dem augenblicklich entfesselten Geiste des Antichristenthums entgegensetzen ließ, und was die Ausführung betrifft, so bilden die ebenso gründlichen als milden und schmuckreichen Vorträge ein bedeutsames Seitenstück zu den dialektisch scharfen und zündenden Reden, in welchen der sel. P. Roh später denselben Gegenstand behandelte.

Den einmal eingeschlagenen apologetischen Weg verließ Dr. Eberhard

nicht, wenn er im IV. Cyclus (1849) den „Aufenthalt des Apostels Paulus zu Athen" in fünf Vorträgen (1. Erste Ankunft zu Athen; 2. erstes Auftreten; 3. feierliche Predigt; 4. Erfolg derselben) zum Gegenstande seiner Fastenpredigten machte. Wie P. Felix in seiner ersten Conferenz über den „Fortschritt" das alte Athen im modernen Paris wiederzufinden glaubte, so drängten sich auch dem geistreichen deutschen Prediger die vielfachsten Analogien zwischen den trüben Zuständen der paulinischen Zeit und der Ära des modernen Fortschritts auf, und die feine Behandlung dieser Analogien gibt seiner mehr geschichtlichen als dialektischen Darstellung den anziehendsten Reiz. Der Gegensatz zwischen antiker und christlicher Bildung führt schon in der ersten dieser Conferenzen dazu, die socialen Wohlthaten des Christenthums in beredter Weise zur Darstellung zu bringen. In der zweiten wird der angeblich unaussöhnbare Gegensatz von Katholicismus und Patriotismus in dem liebeglühenden Herzen des Völkerapostels versöhnt. Wahrhaft großartig und majestätisch tritt in der dritten, in welcher die Rede des hl. Paulus vor dem Areopag exegesirt wird, die christliche Lehre von der Solidarität des Menschengeschlechtes dem modernen Wahne von freiem Menschenthum und atomistischer Gesellschaft entgegen. Nicht weniger gewaltig, wahr und glühend ist in der vierten die Stellung des Christen gegenüber dem modernen Pharisäismus, Sadducäismus und Indifferentismus gezeichnet. Als Probe der oratorisch-stilistischen Behandlung möge folgende Stelle zeigen, wie Dr. Eberhard in dieser vierten Conferenz einen ganz landläufigen Einwurf erörtert.

„Das Christenthum, die christliche Frömmigkeit ist für die Frauen! rufen die Feinde des Christenthums. Ja, wohl ist das Christenthum für die Frauen; wie für Dionysius, so auch für Damaris. Das Christenthum hat das Weib erlöst aus dem Drucke und der Schmach, in welcher es gefesselt war im Heidenthum, und hat seiner Stirne das Siegel seiner Würde wieder aufgedrückt. Das Christenthum hat dafür die Dankbarkeit und Liebe des Herzens sich erworben. Es hat das weibliche Herz veredelt und durchheiligt. Und das ist für die gesammte Menschheit von der höchsten Bedeutung. Denn an diesem Herzen, von seinen Schlägen berührt, empfängt das Kind die ersten Keime der Religion, der Gottesfurcht, der Sittsamkeit, der Gottes- und Menschenliebe. In der Nähe dieses Herzens, auf dem Schooße der Mutter, hat das Kind seine ganze Welt und seine Bildung. Diesem Herzen hat Christus, neben der Hilflosigkeit des Kindes, die Wunden und Thränen der Krankheit, der Hospitäler, den Schmerz des ganzen Menschenlebens anvertraut. In dieses Herz hat das Christenthum den doppelten Heldenmuth eingehaucht: den Heldenmuth der christlichen Liebe, welche sich selbst vergißt, und den Heldenmuth, mit welchem auch Frauen um den Kranz des Martyriums geworben. Das Christenthum ist für die Frauen und durch die Frauen für die ganze Welt. Den Dionysius und die Damaris, den Mann und das Weib, das Haupt und das Herz der Menschheit, hat Christus mit einer und derselben Hand in gleichem Maße gesegnet und so seine Kirche aufgebaut, die, anscheinend schwach, die Götzenburg zu Athen und den Götzendienst aller Länder

besiegte und in allen Stürmen von Neuem siegreich wie eine Heldin durch die Zeiten schreitet" (S. 201).

Brachte der Stoff des IV. Cyclus, die Thätigkeit des Völkerapostels im heidnischen Athen, von selbst eine Fülle erhabener Momente und großartiger Auffassungen mit sich, so vertieft sich dagegen der V. Cyclus, „die erste Christengemeinde zu Jerusalem", so recht in das innere Leben der Kirche, in ihre erste unscheinbare Bildungsstätte, in das Geheimniß der christlichen Charitas. Schlicht und herzlich belehrt uns der erste Vortrag darüber, was es heißen will: „Ich glaube an eine apostolische Kirche"; er zeigt uns „die Apostel" als die Säulen und Grundfesten dieser Kirche. Der zweite Vortrag entwickelt uns das innere Band, welches die erste christliche Gemeinschaft umschlang, das Geheimniß des Brodbrechens, „das heiligste Sacrament des Altars". Der dritte endlich enthüllt uns die Wirkungen dieser inneren Lebensgemeinschaft, „das christliche Liebesgebot". In treffender Weise wird am Ende dieser gemüthvollen Darstellung daran erinnert, wie nur das wahre Christenthum diese Liebe kennt, wie die Revolution in Frankreich mit dieser Liebe den rettenden Engel des Landes verbannte, wie der eherne Soldatenkaiser Napoleon die barmherzigen Schwestern zurückrief mit der Motivirung: „In Erwägung, daß es eine Unmöglichkeit ist, den armen Kranken durch bezahlte Wärter die nöthige Hilfe zu bringen." „Der Heiland lehrt uns," so heißt es dann weiter, „daß diese Liebe eine höhere Kraft Gottes, eine Gnade ist. Das ist ihre endliche Erklärung, weiter läßt sich nichts erklären. Darum läßt sich auch, was diese Liebe thut, nicht so nachthun. Es ist aber im Großen ein Geschenk Gottes für seine Kirche, ihre Auszeichnung, ihr Diadem. Und wo der Mensch sich löst von den heiligen Banden, die ihn mit Christo verknüpfen, da schwindet diese heilige werkthätige Liebe, da fahren die Geister der Selbstsucht, der Zwietracht, des Hasses wieder empor. Und in unserer Welt — überall begegnet euch die Klage, daß die Herzen erkalten, daß die Selbstsucht sich überall geltend macht trotz allen Geredes von Liebe und Verbrüderung. Sollen wir den Herrn anklagen, daß seine Retterhand zu schwach sei? Daß der heilige Herd der Liebe und Brüderlichkeit erkaltet sei, den Jesus Christus angezündet hat mit dem Feuer, das er vom Himmel brachte, an dem das Herz und die Seele der ersten Christen in Eins zusammenschmolzen, an dem so viele Tausende erglühten in allen Zeiten? Nicht die heilige Flamme hat abgenommen, aber wir haben uns von ihr entfernt; darum sind wir so kalt. Wir müssen ihr näher treten, unsere Zeitgenossen, die ganze Welt muß ihr näher treten!" (S. 131.)

Der bedeutsamste der sechs Cyclen ist unzweifelhaft für unsere Tage der VI., „Vorträge über das Papstthum". „Einzelne Scenen," so bezeichnet der Redner selbst seinen Vorwurf, „sollen, in der Zeitfolge großer Epochen fortschreitend, uns die Stoffe der Betrachtung geben. Der Papst in den Katakomben zur Zeit der Martyrer, der Papst am Fuße des Vaticans zur Zeit der großen Völkerwanderung, der Papst in den großen Kämpfen mit der Feudalmacht des Staates, der Papst im höchsten mittelalterlichen Glanze, der Papst in der moder-

nen Zeit — kann es einen größeren Wechsel der Dinge, eine ausgeprägtere Verschiedenheit der Situationen geben, als diese, in welche sich das unerschütterliche Centrum der Kirche hineingestellt findet? Der Geist und Charakter des Papstthums immer derselbe, das Amt das immer gleiche, die im tiefsten Grund immer gleiche und einfache Pflicht und Wirksamkeit des Papstthums, die ohne Veränderung ihrer selbst jeder Zeit sich wunderbar anschmiegt, werden in dem wechselnden Lichte der Jahrhunderte in stets anderem Glanze, nach andern Seiten in die Augen leuchten. In diesen verschiedenen Betrachtungen werden wir so mit Gottes Hilfe nicht wenig Licht darüber empfangen, wie das päpstliche Amt wahrhaft bei allem Wechsel der Zeit in gleicher Natur und Wesen geblieben ist; es wird uns Licht darüber aufgehen, was die Kirche, die gesammte Christenheit, was die Menschheit und was jede unsterbliche, zum ewigen Leben berufene Menschenseele am Papst hat, welche Bedürfnisse der Seelen und der Völker von Gott durch die Institution des päpstlichen Amtes ihre Befriedigung erhalten. Wir entnehmen daraus, welche hohen Güter uns heutzutage in dieser göttlichen Institution bedroht sind" (S. 6). Wie sich von selbst versteht, war es nicht thunlich, dieß Bild des Papstthums in bloß fünf Vorträgen zu einer erschöpfenden geschichtlichen Apologie zu gestalten. In den drei letzten fühlte sich der Redner sogar unwillkürlich dazu gedrängt, gleichsam Biograph zu werden, und in den drei hervorragenden Gestalten Gregor' VII., Innocenz' III. und Pius' V. drei ebenso verschiedene als merkwürdige Perioden des kirchlichen Primats auf den engen Rahmen historischer Porträts zurückzuführen. Aber er hat dieß mit so tiefer Wahrheit und zugleich — wenn wir uns des Ausdrucks bedienen dürfen — mit solch' dramatischer Meisterschaft gethan, daß in den drei Bildnissen jeweilen die ganze Zeitgeschichte sich lebendig spiegelt und daß man fast wünschen möchte, die ersten zwei Vorträge möchten in ähnlicher Weise um eine charakteristische Persönlichkeit, wie etwa Calixtus, Cornelius und Gregor den Großen, gruppirt worden sein. Was besonders erfreut, ist, daß der ebenso gründliche als begeisterte Apologet die „Papstfabeln" alter und neuer Zeit, kurz, den ganzen elenden Kram von Verleumdung, Fälschung und Unsinn, womit Wissensdünkel und Lügengeist das Papstthum verzerrt, mißhandelt und gekreuzigt haben, kaum eines Blickes würdigt, viel weniger die sogen. „Wissenschaft" um Nachsicht für diese und jene „römischen Sünden" anfleht, sondern kräftig und unwiderlegbar dasjenige in's Gedächtniß ruft und nach seiner vollen Würde und Wahrheit darstellt, was der Protestantismus mit all' jenem Geschichtsquark aus der Erinnerung der Menschheit hinwegtilgen wollte: die incommensurable Fülle von Heiligkeit, Wissenschaft, Größe, civilisatorischer Thätigkeit, Gottesverherrlichung und Menschenliebe, welche sich im Papstthum verkörpert und welche durch die sittlichen Gebrechen einiger unwürdiger Päpste ebenso wenig beeinträchtigt wird, als die kosmische Stellung und Thätigkeit der Sonne durch die Sonnenflecken.

Getragen von dem gläubigen Bewußtsein, daß die Geschichte des kirchlichen Primats eine mystische Fortsetzung des Lebens Christi ist und zu seiner Rechtfertigung nur der Wahrheit, der ganzen und vollen Wahrheit bedarf,

geleitet uns unser Führer denn hinab in die gewaltige Todtenstadt, welche unter dem Rom der heidnischen Cäsaren die Triumphe des Kreuzes mit Leiden und Martyrium eröffnete. Er erzählt uns ihre Geschichte, er erklärt uns ihre Denkmäler, er eröffnet uns den vielseitigen Lebenszusammenhang zwischen der Ära der Katakomben und der unsrigen, er zeigt uns besonders die drei schönsten Edelsteine der römischen Martyrkirche und der päpstlichen Kirche, welche aus dem Dunkel des unterirdischen Rom in unsere Zeit hineinblitzen: „Katholischer Glaube, wie wir ihn jetzt bekennen, katholische Liebe, wie sie jetzt gepflegt und geübt wird, und unerschütterliche Festigkeit, die uns überall in dieser dunklen Zeit Noth thut und von der unser Papst ein so leuchtendes Vorbild ist" (S. 7). „Dieser Glaube, diese Liebe, welche in der römischen Kirche, wie im Herzen der Christenheit, gesammelt waren und ausströmten in den mächtigsten Impulsen durch die gesammte Welt, wie St. Paulus sagt, hatten ihren sichtbaren lebendigen Mittelpunkt und Quell in dem römischen Bischof, dem Papste der Kirche" (S. 12).

In der „beinahe plötzlichen Übertragung des päpstlichen Sitzes aus den Finsternissen der Katakomben in einen blendenden Glanz der Ehren" erblickt der Redner mit Recht eine entscheidende Probe, welche nach natürlichem Ermessen der Lebenskraft und dem ganzen Geiste des Papstthums so gefährdend nahe trat, wie das weiche Capua den Soldaten Hannibals. „Gott aber hat dem Papstthume, wie wir ja aus dem Evangelium wissen, etwas von der Constitution und Beharrlichkeit eines Felsens, eines Granits gegeben, der sich nicht wandelt, mag es auf ihn stürmen, wettern, oder mag die günstige Sonne warme Strahlen auf ihn ausgießen" (S. 19). „Die Fluthen der Völkerwanderung wälzen sich zu den Grenzen des einst so gefürchteten römischen Weltreiches, brechen seine Schutzwehren, gießen sich über seine Länder, reißen alle morsch und mürbe gewordenen Stützen ein, spielen und scherzen mit den hohlen, leicht gewordenen Kaiserkronen, überdecken endlich, wie die Wasser der Sündfluth, ellenhoch die alte Menschengesellschaft, die Schätze einer tausendjährigen Bildung, alle Ordnungen des privaten und öffentlichen Lebens. Nur Ein Haupt ragt heraus aus den Alles bedeckenden Völkerfluthen: es ist der Papst, das geweihte Haupt der heiligen Kirche . . . Was wäre in jener Zeit aus Europa geworden ohne den Papst, ohne das kirchliche Haupt? In diesem Haupte entsprangen jene erleuchteten und mächtigen Gedanken und Entwürfe, in dieses Chaos Licht und Klarheit zu bringen, es zu formen, zu regeln und aus demselben ein neues schönes Volk zu bilden. In diesen Gedanken und Entwürfen schwebte der Geist Gottes über den Wassern. Das Papstthum fand, als Alles rathlos war und auseinander fiel, in seinem Innern die Pflicht, diese ungeheure Aufgabe zu lösen und die Kraft der Lösung. Es fand in sich die Pflicht und die Kraft, der Missionär dieser Völker zu sein, sie Christo zuzuführen, der das Licht zur Erleuchtung der Heiden ist, und diese Barbaren zu einer großen Gottesfamilie zu vereinigen. Jahrhunderte hindurch erinnerte es sich immer von Neuem dieser seiner Pflicht gegen die Menschheit; durch Jahrhunderte schöpfte es die Kraft dazu aus seinen unversieglichen Quellen, bis das Riesenwerk, die Bekehrung jener

Völker, vollbracht war. Und als das Werk an den Völkern jener Wanderzüge vollbracht war, waren auch schon die Gesichtskreise über die Erde hin erweitert und es rief die gleiche Pflicht, auf andern, ferneren Arbeitsfeldern die gleiche Kraft zu bewähren. Denn der Katholicismus soll die Erde erfüllen, und das Papstthum ist der lebendige Mittelpunkt des Katholicismus, der Sammelpunkt seiner Pflichten und seiner Kräfte. Darum gibt Gott, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, namentlich durch den apostolischen Stuhl den Missionen unter den Heiden ihren Ursprung, ihre geregelte Fortbewegung, ihre segensreichen Erfolge."

Der Ausführung dieses großartigen Bildes ist die zweite Conferenz gewidmet. Als Musterbild der Epoche wird Gregor der Große hervorgehoben, der, aus dem Blute einer altrömischen Familie entsprossen, in römischer Bildung und Art erzogen, mit bedeutenden weltlichen Ämtern betraut, dann aber, allen Ehren und Reichthümern der Welt entsagend, im rauhen Ordensgewand des hl. Benedict das kommende Weltalter mit dem untergehenden vereinigt und, zum höchsten Throne seiner Zeit erhoben, den Weltberuf des Primats und des von ihm gesandten Benedictinerordens an den Inselreichen Britanniens, an dem arianischen Spanien, in dem vom Schisma und Häresie zerrissenen Orient zur Verwirklichung bringt. „Durch den apostolischen Stuhl allein wurde Rom gerettet, Italien in seinem eigenthümlichen Leben bewahrt, England christlich gemacht. Römer! Italiener! Engländer! — an welche Dankesschuld erinnern diese Namen. . . . Von England kam Bonifacius nach Deutschland, um die sogen. heilige, götzendienerisch verehrte Eiche in den Urwäldern und den heidnischen Wahn in den Herzen der Bewohner zu entwurzeln. Aber damit ihm sein Werk gelinge, kniet der Missionär in Rom vor dem segnenden Papste nieder. Aus päpstlicher Hand empfängt er seinen Hirtenstab als Erzbischof, ja selbst seinen Ehrennamen Bonifacius" (S. 28). Gesandt von dem Primas in Rom, folgen ihm Corbinian und Kilian, Ansgar und Willibrord, die Franciscaner- und Dominicaner-Missionäre des Mittelalters, Franz Xaver und die großen Heidenapostel der Neuzeit.

Die dritte Conferenz versetzt uns an das Grab des exilirten Papstes Gregor VII. zu Salerno. „Der Mönch Hildebrand! Papst Gregor VII.! In der langen Reihenfolge der Päpste gibt es keinen Namen, der so gehaßt und verunglimpft, so verdunkelt und geschwärzt worden wäre, wie der Name Gregor VII. Gregor hat gegen sich eine große und mächtige Partei, die niemals ausstirbt und von diesem Namen stets auf's Neue gereizt wird. Alle, welche bewußt oder unbewußt keinen Vorrang der Ewigkeit über die Zeit, kein Hineingreifen einer höheren Welt in die zeitliche Ordnung, keine Herrschaft des Geistes über die Materie ertragen wollen, welche darum auch keine Kirche wollen, da die Kirche für die Menschheit die Ewigkeit und die Seele vertritt, alle abergläubischen, götzendienerischen Verehrer des Staates, alle Höflinge, Schmeichler der Fürstenmacht im weltlichen Stande, sowie alle schleppetragenden Hof-, Burg- und Schloßtheologen sind wider Gregor VII.

Alle, welche ernstlich den Geist über die Materie setzen und eine höhere göttliche Ordnung über die weltliche mit Consequenz anerkennen, sind für Gregor. Das ist, abgesehen von Nebenfragen, der wesentliche Stand der Parteien. Sie scheiden sich nicht in Geistliche und Laien, ja nicht einmal in Katholiken und Protestanten. Nein, auch nichtkatholische Gelehrte haben in gründlichen und berühmten Schriften das Andenken des großen Papstes gerettet und mit Begeisterung gefeiert . . . Die Kirche hat diese spätere Ehrenrettung nicht abgewartet. Sie hat dem Papst den schönsten Kranz, den sie dem Hingegangenen reichen kann, auf sein Grab gelegt. Sie hat ihn heilig gesprochen und so ihn aus dem Exil auf ihre Altäre gerufen und ihm den Ruhm bei den christlichen Völkern, die einzige Popularität, verliehen, welche nur die Heiligen der Kirche besitzen." Papst Gregor VII. ist ein Heiliger! — „Die damals weit fortgeschrittene, gefährliche, beinahe tödtlich gewordene Umstrickung der freien Kirche des Sohnes Gottes durch die sich nur christlich nennende Weltmacht, — die kirchlichen Grundsätze dem gegenüber, die Grundsätze nicht in Worten allein, nein, in die Züge eines persönlichen Lebens wie in Erz gemeißelt, in einem höchst consequenten heldenmäßigen Handeln gleichsam athmend und lebend, wie mit Fleisch und Blut bekleidet, — der große wunderbare Kampf dieser ewigen Grundsätze, nur mit geistigen Mitteln geführt wider eine Welt von materieller Macht und von vollendeten rohen Thatsachen und Begierden — all' das ist umfaßt in dem Leben eines einzigen Mannes. Diese großen rettenden Grundsätze der Kirche und diese geheiligten unbeugsamen Kämpfe heißen mit einem concreten Wort: Gregor VII." (S. 34, 35.)

Mit derselben Meisterschaft, welche sich in dieser gedrängten Darlegung des Standpunktes bekundet, wird uns nun der Kampf des Papstes mit dem feudalen Staate nach seinen Hauptmomenten vorgeführt — das neue Ziel und die gottgeheiligte Ordnung, welche Europa durch das Christenthum erhalten, die riesige Gefahr, welche in der Mischung und Verwechslung der beiden Gewalten, der geistlichen und weltlichen, an diese christliche Ordnung herantrat, die Verkörperung, welche diese Gefahr im Investiturstreite erlangte, die Rettung, welche sich zunächst im Papstthume und im Ordensleben der Kirche vorbereitete, das Programm des Papstthums in dem großen welthistorischen Kampfe, der Zusammenstoß der beiden Gewalten, der sittliche Triumph der Kirche in ihrer materiellen, anscheinenden Niederlage, die folgenschwere Bedeutung der kirchlichen Freiheit für die Sache der bürgerlichen Freiheit. Treffend sagt der Redner in Bezug auf dieses letztere Moment: „Die religiöse Freiheit wurde Anfang und Quelle aller Freiheiten. Jeder Herrscher im christlichen Abendlande konnte kein vollendeter Despot mehr werden. Er mußte *eine* Sphäre respectiren in ihrem freien Leben und Walten. Er mußte eine große Selbstständigkeit neben sich dulden. Das bahnte den Weg für andere Freiheiten. Ein Fürst, der daran gewöhnt ist oder darüber mit sich einig ist, die Selbstständigkeit und die freie Action der Kirche zu ertragen, der wird auch in der Stimmung sein, bürgerliche Freiheit zu ertragen. Wer despotischen Sinnes alle bürgerlichen Freiheiten vernichtet,

der wird nicht die kirchliche als Anomalie bestehen lassen, den treibt die Logik der Thatsachen wider die Kirche, um welche Gregor VII. die eherne Mauer aufgerichtet hat" (S. 46). Sehr treffend auch ist am Schlusse des ergreifenden Lebensbildes die Fabel von Canossa behandelt — ihre tendenziöse Ausschmückung auf die nüchterne Wahrheit zurückgeführt, ihrer kläglichen Verwerthung im Dienste eines falschen Patriotismus durch feine Ironie der Stachel abgebrochen. „Aber drei Tage und drei Nächte stand der Kaiser unter freiem Himmel! Ja, sagt der Roman, die Geschichte Nein. Was hat er denn in der Nacht gethan? Höchst wahrscheinlich — geschlafen. Wir können ihn wenigstens verfolgen bis an sein Lager. Und ich wünschte allen meinen Zuhörern einen so gesunden Schlaf, wie dieser nervenstarke Recke des Mittelalters ihn ohne Zweifel genossen ... Aber der deutsche Patriotismus — muß er sich nicht empören? Nun, die Entrüstung kam mir, wo ich sie fand, nur vor, wie eine offizielle. Wenn der Prophet Nathan den König David zurechtweisen durfte, wenn der hl. Ambrosius dem Kaiser Theodosius an den Thoren der Kirche unter Vorhaltung seiner Blutschuld den Weg vertreten konnte, wenn in andern Ländern andere Fürsten ihre ernsten Mahner finden durften, — nun so wird Deutschland doch kein Privilegium in Anspruch nehmen können, wenn es sich um eine so flagrante Verletzung aller Ordnung und alles Rechtes handelt. Gerade Heinrich IV. repräsentirt die rohe, unbändige Gewalt am allermeisten, die größte Feindschaft wider die kirchliche Freiheit" (S. 49). Nicht in der Scene von Canossa erblickt der Redner übrigens den Sieg des Papstthums, sondern in dem Ende der beiden welthistorischen Kämpfer. „Heinrich im Exil der Kirche, im Kirchenbann, Gregor im Exil der Welt." „Bleibe im Exil, großer Papst," so ruft er diesen an, „und lehre uns aus deinem Exile die Ungerechtigkeit hassen, und darum von ihr tödtlich gehaßt werden, die Gerechtigkeit lieben und dabei im Stiche gelassen werden, in's Exil wandern und darin sterben! ... Bleibe im Exile und lehre uns, daß Gewalt nicht eine bleibende Autorität hat, daß von der Geschichte Mancher geistig geächtet in's Exil wandert, wenn auch seine Gebeine unter einem Thurme von Marmor in der Heimath ruhen, und daß Mancher hingegen geistig aus dem Exil zurückgerufen wird. So bist du zurückgerufen. Du bist geistig nicht im Exile, so lange es Herzen gibt, welche Seelenadel und hohen Charakter ehren, und so lange es eine Ewigkeit gibt, wo Gott den Streiter für die Gerechtigkeit mit seiner Krone erwartet!" (S. 50.)

Die herrliche Frucht dieses Kampfes, „das Papstthum im höchsten mittelalterlichen Glanze", ist der Gegenstand der vierten Conferenz. Als charakteristischer Repräsentant der Periode ist Innocenz III. gewählt. Das gewaltige Denkmal, das Hurter noch als Protestant diesem Papste gesetzt, ist auf die leuchtendsten Perlen zurückgeführt, welche als lichte Krone das Haupt des großen Innocenz umkränzen. Der Kanzelredner gibt dem „Geständnisse" des Protestanten die Würde und Weihe des Predigtwortes. Denn wie Dr. Eberhard in diesem Vortrag gar schön sagt: „Der Prediger ist mehr als ein Redner. Der Redner spricht seine Meinung. Der Prediger muß das ihm

aufgetragene Wort Gottes verkündigen, und zwar in Kraft einer göttlichen Sendung: ‚Gehet hin und lehret!‘ das ist die göttliche Sendung. ‚Lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe‘, das ist das aufgetragene Wort. Göttliches Wort und göttliche Sendung gingen seit jenen Tagen in der Kirche von Hand zu Hand.“ Dieser Auffassung entsprechend lenkt uns denn auch das lebensvolle Geschichtsbild hauptsächlich auf solche Züge, welche das innerste und tiefste Interesse des Reiches Gottes berühren, auf den ruhigen und wahrhaft glücklichen Besitz des Kirchenstaates, auf den großartigen und segensvollen Aufschwung des Ordenslebens, besonders in den beiden Orden des hl. Franciscus und Dominicus, auf die Erhöhung und Vervielfältigung der Predigten und des christlichen Unterrichts, auf das durch Predigt und Andacht erfrischte Leben des Glaubens und der Liebe jener Zeit, endlich auf die mächtige Offenbarung dieser gesteigerten kirchlichen Lebensthätigkeit im vierten Lateranconcil. „Innocenz hatte noch in der ersten Zeit im Gesichte eben diese Laterankirche wanken sehen, und er hatte zwei Männer gesehen, die sich unter sie stellten, um sie zu stützen. O, wie war sie nun gestützt! Die Häupter der Kirche kamen von allen Seiten, aus allen Weltgegenden, auch aus dem Morgenlande, aus den berühmten apostolischen Sitzen der Kirche, die nun unter dem Joch der Saracenen seufzen; auch ein ehrwürdiger Patriarch der syrischen Christen war zugegen. Auch alle Reiche der Christenheit waren vertreten, Könige und Fürsten. Zweitausend zweihundert und dreiundachtzig Personen waren zur Theilnahme berechtigt. Da sah man das Gepräge der Allgemeinheit. Das war eine „heilige Allianz“ der christlichen Nationen im Mittelalter. Es war die große Nation, die Europa heißt, deren Gewissen und Seele im Papste, deren Arm und Schwert vertreten war im deutschen Kaiser mit dem deutschen Volke, das damals einen weitaus feurigeren, religiöseren Volkscharakter hatte, als heute. Das war die Zeit, da der apostolische Stuhl auf dem Gipfel des Ansehens vor der Welt dastand in der Sonne seines Glanzes. Urtheilet, ob er nicht auf der Höhe seines Berufes war; urtheilet, ob die Zeit, wo mehr als jemals die Christenheit den apostolischen Stuhl verehrte, nicht alle späteren Zeiten herausfordern könnte, ob es für sie bedenklich wäre, mit ihnen sich zu vergleichen. Wann wird die Welt im Großen wieder eines solchen Friedens, einer solchen Vereinigung theilhaft werden können?“ (S. 67.)

Aus den mannigfaltigen Gestalten der neueren Päpste wählte Dr. Eberhard in seiner fünften Conferenz den heiligen Papst Pius V. aus, um an ihm die Doppelaufgabe darzustellen, welche dem Papstthume in der Neuzeit zufiel, oder in welche vielmehr dieselbe ursprüngliche Sendung durch die Ungunst der Zeiten getheilt wurde. Diese Doppelaufgabe war: 1. Erhaltung dessen, was der Kirche bis dahin aus den Stürmen und dem weit vollzogenen Abfall treu geblieben war, und 2. Reinigung und Läuterung des Erhaltenen. Obwohl seiner schiedsrichterlichen Obergewalt über die Völker Europa's beraubt, hält das Papstthum fest an seinem hohen, heiligen Berufe, es erhebt laut und unerschrocken an allen europäischen Höfen sein Mahnwort für die Interessen der Wahrheit und des Rechts, bricht durch die vereinten Waffen

des Gebets und christlicher Tapferkeit die Macht des Mohammedanismus, und rettet die christliche Wissenschaft und Kunst vor jener Barbarei, womit der Protestantismus sie bedrohte[1]. Aber es erhielt nicht nur, es läuterte und reinigte auch das Erhaltene. Während der Protestantismus durch die Unheiligkeit seiner eigenen Stifter an sich irre ward, vollzog ein Heiliger, an die Spitze der Kirche gestellt, die von Aufwieglern heuchlerisch verlangte, von der Kirche selbst so aufrichtig und heiß ersehnte „Reformation an Haupt und Gliedern", erneuerte die kirchliche Wissenschaft, läuterte die Kunst von den Schlacken eines falschen Humanismus, reinigte das Volksleben durch Neubelebung des christlichen Unterrichts. In diesem Zeitbilde ist wohl der Rahmen etwas zu enge gezogen; doch das war unvermeidlich bei der gewaltigen Fülle des Stoffes, der weit mehr Raum und Zeit erheischte, um den großartigen Geschichtsbildern des Alterthums und Mittelalters entsprechend behandelt zu werden. Auch in seiner fragmentarischen Kürze ist der Cyclus übrigens eine herrliche Apologie des Papstthums.

Der mannhafte, apostolische Geist, in welchem dieselbe gehalten ist, malt sich wohl am treffendsten in der vierten Conferenz, in welcher der Prediger sich unerschrockenen Muthes der ganzen liberalen Presse entgegenstellt, um die geschichtliche und dogmatische Bedeutung des Kirchenstaates zu verfechten. Nachdem er an Napoleons Wort erinnert: „Die Jahrhunderte haben es gemacht und sie haben es gut gemacht," ruft er dem triumphirenden Zeitgeist entgegen: „Ich empfinde in mir nicht das geringste Bedürfniß, vor rohen Thatsachen darum nur, weil sie vollzogen sind, das Knie zu beugen. Ich ziehe den aufgeregten Augenblick nicht den Jahrhunderten vor. Und mit dem Strom sogenannter öffentlicher Meinung zu schwimmen, dazu ist augenblicklich dieser Strom mir zu trübe und zu schlammig. Ich meinerseits denke von einem neulich gegebenen Rathe, der es für die Summe aller Weisheit erklärt, sich freundlich zu den rohen Thatsachen zu stellen, was man sonst nennt ‚mit den Wölfen heulen', keinen Gebrauch zu machen. Ich halte es für Charakterlosigkeit, immer mit dem Strom zu schwimmen, selbst wenn man ihn nicht aufhalten kann. Gerade im Gegentheil! Wenn ich zu anderer Zeit über das Pontificat Innocenz' III. und über die glänzendste mittelalterliche Zeit der Kirche zu reden hätte, so würde ich wahrscheinlich den Kirchenstaat nur vorübergehend erwähnen. Heute aber glaube ich mich gerechtfertigt, wenn ich

---

[1] „Wenn wir all' die Ruinen, die großen Trümmer, die kleinen Bruchstücke der zerstörten Kirchen sammt den Geräthen und mannigfaltigen kirchlichen Sachen nur aus unserer Gegend vor unsern Augen versammelt und auf einander gethürmt hätten, es würde ein Berg dastehen, der den Knopf unserer höchsten Thürme überragte. Wenn das Inventar nur geschrieben werden sollte von all' den kirchlichen Kunstschätzen jeder Art, die seit Pius V. bis zu Pius IX. muthwillig und barbarisch, ohne Kenntniß und oft mit wahnsinniger Wuth, in den großen lärmenden Revolutionen und in der stillen Auflehnung der Geister gegen das Alte zerschlagen, zerschmolzen, zerbrochen, zerstückelt, zertrümmert worden sind, man könnte beinahe auch sagen, die Welt würde die Schrift nicht fassen" (S. 86).

wegen der Lage der Dinge nicht so schnell vorübergehe. Die Zukunft dieser weltlichen Herrschaft des apostolischen Stuhles steht schließlich nicht bei den großen Propheten der Kammern und Zeitungen, sondern ruht zugleich mit der Zukunft und allen kaiserlichen und königlichen Kronen in Gottes Hand. Die Vergangenheit aber, die ‚Jahrhunderte, die es gut gemacht haben', den Kirchenstaat zu bilden, Gottes Fügungen in diesen Jahrhunderten sollen stets ihre Anerkennung finden. Und wenn man gar grundsätzlich die Bildung und die Fortdauer des Kirchenstaates tadelt und verwirft, so greift man damit offenbar das Lehramt der katholischen Kirche selbst an und beschuldigt die Kirche, daß sie Jahrhunderte lang in den Grundsätzen sich geirrt habe. Wer das thun will, soll aber auch wissen, was er thut!" (S. 53, 55.)

Weit entfernt, in der Geschichte Gegensätze oder unlösliche Schwierigkeiten zu den Grundsätzen der Kirche zu entdecken, findet so Dr. Eberhard gerade in der providentiellen Entwicklung des Papstthums die glänzendste Rechtfertigung seiner Principien, die historische Begründung seines unbeugsamen Non possumus. Gestärkt von diesem erhabenen Bilde, das riesengroß und strahlend über die vorüberziehenden Staubwirbel von Honorius-Fragen und Liberius-Zänkereien emporragt, blickt er freudig in die Zukunft: „Die neuere Zeit hat schon in ihren Anfängen ein großes Feuer entzündet; — es geht hin und her, bricht bald hier, bald dort bei verschiedenen Anlässen aus. Es hat schon Vieles zerstört und in Asche gelegt. Aber es gibt eine Institution, die wird in diesem Feuer nicht verbrennen; und wenn alle Denkmale der Gegend in Ruinen liegen, und wir längst zu Asche geworden sind, werden die Menschen der fernen Zukunft durch die Ruinen über unsere eingesunkenen Gräber gehen und diese Institution, das Papstthum, aufsuchen und sich um dasselbe sammeln" (S. 85).

Leute, die viel über die „Pflichten der Regierungen beim nächsten Conclave" studiren, thäten gut, diese „Kanzelvorträge" gründlich zu beherzigen. Denn napoleonische Kirchengesetze und josephinisches Kirchenrecht wandern jeweilen nach kurzen Herrschaftsperioden ruhmlos in die Trödlerbude. Der Geist des hl. Basilius aber stirbt nicht, weder im katholischen Episcopat, noch in seinem Primate!

A. Baumgartner S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 643: Allocuzione tenuta dal S. P. Pio IX il 12. Marzo 1877. — La Riforma ecclesiastica. — Dimostrazione della esistenza di Dio dal sesto periodo cosmico. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 644: La Circolare del Ministro Mancini contro l'allocuzione del S. P. Pio IX. — La storia della città di Roma nel medio evo di F. Gregorovius. — Della conoscenza sensitiva. XXXI. XXXII. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Archäologische Notizen.

Heft 645: Il Giubbileo episcopale del Papa Pio IX. — Dimostrazione della esistenza di Dio etc. (Fortsetzung.) — Stegni dell' „Opinione" per le manifestazioni de' Cattolici francesi. — Esame critico della storia del conflitto fra la religione e la scienza di G. Drapper. (Fortsetzung.)

Heft 646: La nuova guerra d'Oriente. — La storia della città di Roma di F. Gregorovius. (Fortsetzung.) — Della conoscenza sensitiva. XXXIII. XXXIV. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Ausserdem in jeder Nummer Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

Études religieuses etc. Mars. Conciles et Synodes. Suite. (P. G. Desjardins.) — Christophe de Beaumont. Suite. (P. É. Régnault.) — Éléonore de Roye et Marie des Ursins. (P. O. B.) — Montalembert et ses écrits posthumes. (P. E. Marquigny.) — Histoire des persécutions de l'Église. (P. H. Colombier.) — Les générations spontanées. (P. T. Pepin.) — Bibliographie. — Chronique.

Avril. La Genèse avant Moyse. (P. J. Brucker.) — L'infaillibilité de l'Église et l'influence de Bossuet dans le maintien de la Paix dite de Clément IX. (Conclusion. P. F. Gazeau.) — Rome et Demétrius, d'après des documents nouveaux. (P. P. Pierling.) — Le Brahmo-Somajisme dans l'Inde. (P. L. Saint-Cyr.) — Les idées des académiciens sur la réforme de l'enseignement secondaire. (P. P. Brucker.) — Varia. — Bibliographie. — Chronique.

Mai. Les gloires épiscopales du S. Père. (P. Marquigny.) — Vingt-cinq ans d'épiscopat. (P. Longhaye.) — Un duel darwiniste. (P. Becker.) — Rome et Demétrius. Suite. (P. P. Pierling.) — Mémoires du P. Secchi sur quelques travaux antiques. (P. T. Pepin.) — Collectio Lacensis. (P. W. K.) — Varia. — Bibliographie. — Chronique.

The Month etc. April. The posthumous volumes of the „Monks of the West". (Rev. Coleridge.) — Highways and Byways. V. Still among the Dolomites. (H. Bedford Esq.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — The Greek Revolution. IV. Its triumph through foreign intervention. (Rev. Macleod.) — „Nigra sed formosa". (Lord Arundell of Wardour.) — Historical Geography in the 17. Century. I. — Professor M. Muller on English Spelling. (Rev. J. Gerard.)

May. The Theory of a comparative Theology. (Rev. Rickaby.) — Highways and Byways. VI. The Stelvio Pass. (H. Bedford Esq.) — The ancient Irish Church and Irish Churchmen. (F. Hugh O'Donell M. A.) — Flemish Institutions and Flemish Art. (H. Bellingham.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — On a late declaration of the High Church Party.

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse in jeder Nummer.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. 2. Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre. (P. Limbourg.) — Die Genesis des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes. (Msgr. Jäger.) — Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zur protestantischen Theologie. (P. Wieser.) — Recensionen, Bemerkungen und Nachrichten.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. April. Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. (Fortsetzung.) — Senegambien. (Fortsetzung.) — Bombay und seine Umgegend. — Nachrichten aus China, Ostindien und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Miscellen. — Beilage für die Jugend. II. In Nubien. — 11 Illustrationen.

Mai. Ausflüge im Libanon. — Aus dem hohen Norden Amerika's. — Senegambien. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus Japan, Tibet, Ostindien und Madagaskar. — Miscellen. — 11 Illustrationen.

Juni. Ausflüge im Libanon. (Fortsetzung.) — Senegambien. (Fortsetzung.) — Nachrichten von den Sandwich- und den Samoa-Inseln, aus Annam, China und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Beilage für die Jugend. III. In Nubien. (Fortsetzung.) -- 13 Illustrationen.

In der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Theologie

der

Propheten des Alten Testamentes

bearbeitet von

Dr. **Hermann Zschokke,**

k. k. Hofkaplan und o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien.

Mit oberhirtlicher Genehmigung.

---

gr. 8°. (XVI u. 624 S.) Preis: *M.* 9.

Freiburg in Baden, 1877.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Des heiligen Hippolytus von Rom

Commentar zum Buche Daniel.

Ein literärgeschichtlicher Versuch

von

Otto Bardenhewer,

Doctor der Philosophie und der Theologie, Priester der Erzdiöcese Cöln.

> Δανιήλ, ὑπὲρ πάντας ἐπαινῶ σε.
>
> Hippolytus in seiner Schrift über den Antichrist § 31.

---

gr. 8°. (IV u. 107 S.) Preis: *M.* 2.

Freiburg in Baden, 1877.

Herder'sche Verlagshandlung.

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Dreizehnter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Recensionen.

Miscellen.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu.

III. Wirkungen der Herz-Jesu-Andacht.

Der Sieg der göttlichen Werke besteht nicht bloß in einer materiellen Bewältigung der feindlichen Mächte, sondern auch in einer Fülle des Segens, welchen sie über die Welt ausgießen. So sehen wir es auch an der Herz-Jesu-Andacht. Daher müssen wir denn auch noch den Versuch machen, ein Bild ihrer herrlichen Früchte und Wirkungen zu entwerfen. Wir Kinder des 19. Jahrhunderts, die wir die zweite Säcularfeier der Offenbarung der Andacht erlebten, haben den Vortheil, sie auf ihrem zweihundertjährigen Gang durch die Welt begleiten zu können, und bei dem Anblick der Segensfülle, die sie begründet, haben wir nur eine Besorgniß, diejenige nämlich, daß unsere Darstellung allzu weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben möge. Es sind eben nur flüchtige Umrisse, die wir zu entwerfen im Stande sind, und wie Vieles, was in den Herzen gewirkt worden, entzieht sich nicht unseren Blicken!

Welches wird aber der Standpunkt sein, von dem aus wir einen Überblick über die zahllosen Segnungen gewinnen können? Es gibt wohl keinen andern als Christus selbst. Als ewiges Wort, Gott, Schöpfer und Erlöser ist er der Urheber, Erhalter, Träger des natürlichen und übernatürlichen, des einzelnen und des gesellschaftlichen Lebens, Alles trägt er durch das Wort seiner Kraft, Alles ruht ursprünglich, quellenhaft in ihm, geht von ihm aus und wird durch seine göttliche Kraftwirkung seinem Ziele zugeführt, alle Ordnungen und Abstufungen des Daseins und des Lebens sind nur ein Abbild, gleichsam eine Ausstrahlung seines eigenen inneren und äußeren, seines göttlichen und menschlichen Lebens; er ist Alles in Allem [1]. Der Mittelpunkt nun seines persönlichen, physischen und moralischen Menschenlebens ist, wie wir gesehen, sein göttliches Herz;

[1] Koloss. 1, 15 ff.

wie es aber gleichsam die Seele dieses seines Lebens ist, so wird es auch die Seele und Quelle der Mittheilungen und Wirkungen dieses seines Lebens sein. Alles reiht sich mithin als herrlicher, unendlicher Kranz um das göttliche Herz. So haben wir in dem Umfange der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verschiedene Kreise von wohlthätigen Wirkungen: vor Allem die Segnungen für den Einzelnen, dann für die gesellschaftlichen Verbindungen in Familie und Staat und Kirche, und endlich die Segnungen für die Welt.

Als Leitfaden in diesem weiten Felde des Segens dienen uns einerseits die Verheißungen, die der Heiland selbst an die Andacht geknüpft, und andererseits die Daten deren wirklicher Erfüllung.

1. Beginnen wir mit den Segnungen für den Einzelnen. Wie groß und rührend sind da nicht die Versprechungen des Heilandes! Sie umfassen das ganze christliche Leben, die Interessen für Zeit und Ewigkeit. Was anders haben wir denn hienieden vor Allem nothwendig, als daß wir in der rechten Ordnung und Richtung zu Gott, d. h. auf dem Wege des Heiles seien? Dazu ist vor Allem nöthig, daß wir, als lebendige Glieder dem mystischen Leibe Christi eingefügt, die heiligmachende Gnade besitzen; sie ist es, die das Reich Christi im engeren Sinne ummarkt. Der Zustand der Gnade aber setzt das Freisein von der Herrschaft Satans durch die Tilgung der schweren Sünden voraus und fordert, falls wir die Taufgnade verloren, vor Allem die Gnade der Bekehrung.

Gerade dieses nun bietet vor Allem das göttliche Herz seinen Verehrern. Deßhalb sagte er zu seiner Dienerin, er habe diese Andacht geoffenbart, „um das Reich Satans zu stürzen, um Unzähligen das Leben wiederzugeben, um sie vom Wege des Verderbens zu retten, den Klauen Satans, in denen sie schon lagen, zu entreißen [1]; um den Menschen die Schätze seiner Liebe, seiner Barmherzigkeit, der Gnade, der Heiligung und des Heiles, welche sein Herz umschließe, mitzutheilen [2]; um vielen armen, undankbaren, ungläubigen Herzen, die sonst zu Grunde gingen, seine Barmherzigkeit zu Gute kommen zu lassen“ [3]. Und wie die Andacht die heiligmachende Gnade vermittelt, so erhält sie dieselbe auch. „Ich kann nicht glauben,“ sagt die sel. Margaretha, „daß Seelen,

[1] Lettre 98. 106. 114. 117.
[2] Lettre 126. 39.
[3] Lettre 54.

welche dem göttlichen Herzen geweiht sind, durch die schwere Sünde unter die Herrschaft Satans fallen." [1]

Welch' einen herrlichen und großartigen geschichtlichen Commentar aber liefern zu diesen Worten die zahlreichen Zeitschriften zur Verehrung des göttlichen Herzens in allen Ländern und Zungen! Kann man ein Blatt derselben zur Hand nehmen, ohne auf solche Gnadenwirkungen des göttlichen Herzens zu stoßen? Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier auch nur das eine oder das andere mittheilen [2].

Die heiligmachende Gnade ist uns aber bloß gegeben als erstes Erforderniß des übernatürlichen Lebens, als ein Fruchtsame, der in Werken der Tugend und Vollkommenheit entsprießen und Früchte des ewigen Lebens tragen soll. Auch hier greift das göttliche Herz entwickelnd und treibend ein. Erstaunlich ist, was die Selige den gottliebenden und nach Vollkommenheit ringenden Seelen in Aussicht stellt. Diese Andacht, sagt sie, berge eine unerschöpfliche Quelle des Heiles, einen Schatz von Liebe und Gnade, einen unendlichen Reichthum, um das Werk der Heiligung und Vervollkommnung zu vollenden; durch diese Andacht beabsichtige der Heiland, sich eine große Zahl von treuen Dienern, vollkommenen Freunden und dankbaren Kindern zu schaffen. „Ich glaube nicht," fährt sie in einem Briefe an P. Rollin fort, „daß es eine Übung im geistlichen Leben gibt, welche eine Seele in so kurzer Zeit zur höchsten Vollkommenheit zu erheben im Stande ist und welche sie die ganze Süßigkeit des Dienstes Jesu Christi kosten läßt . . . Sorgen Sie, daß besonders die Ordenspersonen diese Andacht pflegen; sie werden so viel Hilfe darin finden, daß es keines andern Mittels bedarf, um den rechten Eifer und die genaueste Regelmäßigkeit in der verkommensten Genossenschaft herzustellen und diejenigen, die gut bestellt sind, zum höchsten Gipfel der Vollkommenheit zu erheben." [3] „Es ist diese Andacht der sicherste Weg zur Vollkommenheit" [4], und zugleich der leichteste und angenehmste; sie vergleicht das Ordensleben mit einer Fahrt auf dem Strome: „der Steuermann" sei der Heiland, „sein liebendes Herz der sichere Nachen", sanft und gewiß komme man zum Ziele [5].

---

[1] Lettre 48.

[2] Nur auf einige sei hier beispielsweise hingewiesen, die uns bei flüchtigem Durchblättern eines einzigen Jahrgangs des „Sendboten des göttlichen Herzens" in's Auge fallen: Jahrg. 1873, S. 301, 382, 340, 339, 306, 267, 237, 168, 150, 199. Vgl. auch Jahrg. 1872, S. 116, 207. Jahrg. 1868, S. 295 u. s. w. u. s. w.

[3] Lettre 132. [4] Lettre 53. [5] Lettre 89.

Schon die Selige selbst konnte durch Beispiele die Wahrheit ihrer Worte beweisen. So sagt sie vom ehrw. P. de la Colombière, sie sei überzeugt, daß er sich durch diese Andacht in so kurzer Zeit zu einer so hohen Vollkommenheit emporgeschwungen [1]; von der Familie ihres Bruders, die auch eine Herz-Jesu-Kapelle hatte errichten lassen, erzählt sie, man könne nicht glauben, was diese Andacht in derselben gewirkt habe [2]; viele Personen übten sie zum großen Nutzen ihrer Seele, und große Frucht und Änderung bringe dieselbe in denen hervor, die sich ihr mit Eifer hingäben [3]; ganz wunderbare Frucht habe das Kloster von Semur aus der Annahme dieser Andacht gezogen. Dasselbe bezeugt die Geschichte von dem Kloster in Paray [4]. Es waren gewiß diese herrlichen Verheißungen und Früchte, welche das Concil von Cashel in Irland veranlaßte, den Predigern und Seelsorgern die Andacht zur Verbreitung und Förderung, namentlich bei denjenigen, die nach der Vollkommenheit streben, zu empfehlen [5]. Und das Concil von Avignon nimmt keinen Anstand, die Worte der Seligen mit dem Ausspruche zu bestätigen, es gebe keine Andacht, welche in reicherem Maße die Schätze der Gnaden an die Menschen vermittle [6]. So viel ist gewiß und die Geschichte der Andacht beweist es, alle Jene, welche im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte sich besonders um die Einführung und Verbreitung der Andacht bemühten, wie die Bischöfe Languet, Belsunce, Beaumont und so viele Andere, Priester und Laien, deren wir früher Erwähnung gethan, waren Männer von hervorragender Frömmigkeit und Sittenreinheit, von bewunderungswürdiger Glaubensfestigkeit, von heldenmüthiger Opferwilligkeit, wahre Säulen der Kirche im Kampfe gegen den Unglauben und die Häresie.

Aber nicht allein geistliche Schätze, nein, häufig auch Abhilfe in zeitlichen Nöthen hat das heiligste Herz seinen Verehrern verheißen und verliehen. Stets hat sich das Wort der Seligen bewährt: „Die Personen in der Welt werden durch diese liebenswürdige Andacht alle für ihren Stand nöthige Hilfe finden, Aufmunterung und Erleuchtung in ihren Arbeiten und Mühen, Segen und Gnade für all' ihre Unternehmungen und Trost

---

[1] Lettre 48. [2] Lettre 103. [3] Lettre 45.

[4] Lettre 48. Vie et Oeuvres, I. p. 244.

[5] Concil. Casseliense a. 1853. Acta et decr. conc. recent. Collect. Lac. T. III. p. 839.

[6] Concil. Avenion. a. 1849. Collect. Lac. T. IV. p. 364.

in allen Widerwärtigkeiten." [1] Die Beispiele ließen sich auch hier leicht häufen, von den Tagen der Seligen, die schon mehrere Fälle wunderbarer Hilfe in Noth und Krankheit verzeichnete [2], bis herab auf unsere Tage; ein einziges Beispiel aber möge genügen. P. J. Gallifet verdankte einem Gelübde zum göttlichen Herzen die Rettung seines Lebens aus einer gefährlichen Krankheit, und aus Dankbarkeit weihte er seine Kräfte der Verbreitung und Vertheidigung der Andacht. Er war ihr Hauptanwalt unter Benedict XIII. und die Hauptwerke über die Verehrung des göttlichen Herzens kamen aus seiner Feder [3].

Und ist nun diese Andacht für uns so gnadenreich im Leben, um wieviel mehr wird sie es erst im Augenblicke des Todes sein! „Welche dem göttlichen Herzen geweiht sind," schreibt die sel. Margaretha, „werden nicht zu Grunde gehen ... wenn sie sich ihm nur ganz übergeben, wenn sie nur trachten, es nach Kräften zu ehren, zu lieben, zu verherrlichen und sich ihm gleichförmig zu machen in seinen Grundsätzen [4] ... Dieses Herz ist wie eine Festung und ein sicherer Zufluchtsort für alle armen Sünder, die dahin fliehen, um dem Zorne der göttlichen Gerechtigkeit zu entgehen [5] ... Besonders im Tode werden sie in diesem göttlichen Herzen Hilfe finden. O wie süß ist es, zu sterben, nachdem man eine beständige Andacht unterhalten zu dem Herzen desjenigen, der uns richten soll." [6] In einer Erscheinung verhieß der Heiland für alle diejenigen, welche neunmal hintereinander am ersten Freitag des Monats communiciren, die Gnade der Buße und Bekehrung im Tode; sie würden nicht in seiner Ungnade und nicht ohne die Sacramente sterben, sein göttliches Herz will ihnen ein sicherer Hort im letzten Augenblicke sein [7]. Ja, selbst zur Linderung der Leiden der armen Seelen im Fegfeuer soll in unseren Händen die Übung dieser Andacht ein mächtiges Hilfsmittel sein. Die sel. Margaretha, welche, wie sie selbst erzählt, einen so vertrauten Umgang mit jenen leidenden Seelen unterhielt, sagt, dieselben hätten sie namentlich um die Messe zu Ehren des göttlichen Herzens gebeten, „das sei für sie ein ganz neues und mächtiges Linderungsmittel". [8]

Die Segnungen dieser Andacht werden uns endlich bis in die selige

---

[1] Lettre 133. [2] Vgl. Lettre 82.

[3] Daniel ch. 29. p. 443. Einer ähnlichen Thatsache verdankte in unsern Tagen das weitverbreitete Buch des P. J. Arnoud S. J., „Die Nachahmung des göttlichen Herzens", sein Entstehen.

[4] Lettres 30. 32 33. 48. 98.

[5] Lettre 95. [6] Lettre 132. [7] Lettre 82. [8] Lettre 85.

Ewigkeit folgen und uns da einen besonderen Grad von Freude und Herrlichkeit bereiten. Der ehrw. Mutter von Saumaise, ihrer ehemaligen Oberin und der begeistertsten Beförderin der Andacht, schreibt die Selige: „Sie dürfen es mir glauben, daß ewiges Wohlgefallen sein wird vor dem göttlichen Herzen für Alles, was Sie für dasselbe gethan ... Sie werden sich einst reichlich belohnt sehen, selbst wenn Sie alle Leiden der Martyrer erduldet hätten ... Ja, nichts von Allem, was Sie in Ihrem Leben gethan, wird Ihnen so belohnt werden [1] ... Diese Absicht allein, sich auf die Verherrlichung des göttlichen Herzens zu verwenden, gibt Ihnen mehr Verdienst als alles Andere ohne diese Absicht ... Ihr Name wird mit unauslöschlichen Zügen seinem Herzen eingegraben sein ... Der Herr gab mir zu verstehen, daß er sich aus einer Anzahl Personen, welche sich hienieden am meisten Mühe gegeben, ihm Ehre zu erweisen, gleichsam ein Diadem winden wolle und daß sie gleich glänzenden Sternen um sein Herz sein werden." [2] Einem Mächtigen dieser Erde verspricht sie von Seiten des Heilandes eine Fülle zeitlichen Segens, Gnaden des Heiles und nach dem Tode ein ewiges Reich der Ehre und Herrlichkeit im göttlichen Herzen, wenn er auf die Übung der Andacht eingehen und beim apostolischen Stuhle die Genehmigung der Messe zu Ehren des göttlichen Herzens erwirken wolle [3]. Sie erklärt sich sogar bezüglich ihres heiligen, verklärten Stifters, des hl. Franz von Sales, sie sei der Ansicht, durch nichts werde seine außerwesentliche Glorie im Himmel so vermehrt, wie durch die Andacht zum göttlichen Herzen, die seinem Orden zur besonderen Pflege anvertraut worden [4].

Es ist mithin wahr, was die Selige einer eifrigen Beförderin der Andacht schrieb: „Fürchten Sie nicht, sich selbst zu vergessen ... der Heiland vergißt Sie nicht ... er sieht Sie, während Sie sich anstrengen, ihn zu verherrlichen, er liebt Sie, und wenn Sie wüßten, in welchem Maße, Sie fänden keine Grenzen in dem Eifer, ihm zu entsprechen." [5] Nein, wir vergessen uns nicht; wir sorgen im Gegentheil durch die Übung dieser Andacht sehr gut für unser eigenes Glück. Oder umfassen diese Gnaden und Segnungen nicht das ganze christliche Leben in all'

---

[1] Dieses mag wohl gesagt sein mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, auf welche die Andacht bei ihrem Beginne stieß. Vgl. hierüber Lettre 117.

[2] Lettres 25. 36. 82. 95.

[3] Lettre 104. [4] Lettre 98. [5] Lettre 106.

seinen Lagen und Verhältnissen, begleiten sie uns nicht bis in die selige Ewigkeit und sichern sie nicht uns da noch einen besonderen Grad der Glorie und Seligkeit?

Das darf uns aber auch nicht wundern. Es ist ja der Gegenstand der Andacht gerade dieses Herz, das, wie wir gesehen, einen so ausnehmenden Antheil an der Verdienung aller Erlösungsgnaden genommen, das einen Jeden von uns mit solcher Liebe umfaßt und von dem innigsten Verlangen beseelt ist, durch die Mittheilung dieser Gnadenschätze uns glücklich zu machen, das gerade in dieser Absicht die Andacht eingesetzt und geoffenbart, um sie zum Träger und Vermittler all' seiner Gnadenfülle zu machen; es ist dasselbe Herz, das alle Noth und alles Elend des menschlichen Lebens auf sich genommen und den Kelch bis zur Hefe gekostet hat; es ist dieses Herz, das beim Anblick des Sündenelendes der Menschen sich so oft mit dem innigsten Mitleid füllte, ihnen voll ausdauernder und herablassender Liebe nachging, das die rührendsten Worte und Parabeln erfand, um ihnen zuzusprechen, wenn sie seinen Lehrstuhl umstanden; das die Reuigen mit solch' herzgewinnender Güte und Milde aufnahm, mit so geschickter, schonender Hand den Knäuel der Verirrungen entwirrte, ihre Herzenswunden heilte, sie zu seinen Freunden und Jüngern, ja durch ein Übermaß von Gnaden zu Vertrauten seines Herzens, zu Heiligen, zu Säulen seines Reiches machte; es ist dasselbe Herz, das mit so unwandelbarer Treue an seinen Freunden, Gläubigen und Aposteln hing, mit unermüdlichem Eifer für ihre Bedürfnisse sorgte und in jeder Noth und in jedem Anliegen mit Hilfe und Trost gegenwärtig war; es ist dasselbe Herz, das mit ausnehmender Empfindsamkeit und Feinheit des Gefühls sich in alle Seelenstimmungen hineinzuleben, alles Leid und Freud sich zu eigen zu machen wußte, jeden Schmerz mit allmächtiger Kraft heilte und hob, das Alles an sich, selbst den Saum seines Kleides, wunderthätig machte, so daß auf seinem Wege Wunder sproßten, zahlreich wie die Blumen unter dem Sonnenstrahl des Frühlings; es ist dasselbe Herz, das sich selbst als Vorbild und Muster unserer Herzen aufstellte mit den Worten: „Lernet von mir, ich bin demüthig und sanftmüthig von Herzen“ [1], dessen herrliche Tugendfülle aus jedem Wort, aus jedem Zuge des Evangeliums hervorbricht und das sich selbst uns in dieser Andacht zum Gegenstande darbietet, um Regel und Richtschnur unserer Herzen zu werden, gleichsam als Spiegel, der uns die ganze

---

[1] Matth. 11, 29.

innere Schönheit des Gemüthes Christi schauen läßt[1]; es ist endlich das Herz, das der Heiland mit all' seiner Liebe und Zärtlichkeit für uns aus dem Staube des Grabes erweckt und mit sich lebendig in den Himmel genommen, damit es da für uns walte, das Herz unseres Heilandes, unseres Bruders, unseres Königs und Hohenpriesters Jesu Christi, der uns Allen Weisheit und Gerechtigkeit geworden aus Gott[2]. Zu welchen Hoffnungen berechtigt uns dieses Alles!

Aber auch unsererseits haben wir in der Andacht alle Hilfe, um dasjenige zu leisten, was zur Erreichung dieser Gnaden nöthig ist. Oder wie ist es möglich, daß derjenige, welcher sich das göttliche Herz zum Freund, zum Gesellschafter, zum Lehrmeister erwählt und oft mit ihm vertraulich verkehrt, nicht bald von der Sünde läßt, sich nach und nach zum Guten wendet und allmählich in dasselbe Bild umgewandelt wird? Eine einzige Unterhaltung mit dem Heilande genügte ja, um aus der Samariterin eine heilige Büßerin und eine Verkündigerin seiner Barmherzigkeit und seiner Güte zu machen. Wer kann die Abbitte für fremde Sünden leisten — und diese ist ja eine Hauptübung der Andacht — ohne seiner eigenen Sünden zu gedenken und sich zu dem Vorsatze hingedrängt zu fühlen, von ihnen abzulassen? Welch' rührende und einschneidende Bekehrungspredigt ist diese einzige Übung! Wie wohlthuend muß es nicht auf uns wirken, wenn wir in dieses Herz hineinblicken, das der reinste Spiegel der Güte Gottes und der lebendige Abglanz seiner Schönheit ist; wenn wir dieses wunderbar angelegte Gemüth des Herrn betrachten, diese Reinheit und Harmonie, wo alle natürlichen Triebe vollkommen der Vernunft und die Vernunft vollkommen Gott unterworfen sind, wo Gott wirklich in jedem Gedanken des Verstandes, in jeder Regung des Willens, in jeder Fiber des Lebens, wo er wirklich Alles in Allem ist; wenn wir diese Empfänglichkeit für alles natürliche und übernatürliche Edle, Schöne und Gute schauen, das nur anzuklingen braucht, um den lautesten Widerhall zu finden, diese Starkmuth und Großmuth der Liebe in dem Aufwande der Pläne und Entwürfe und in der Verschwendung von Opfern, endlich diese unermeßliche Weite des Herzens, die keine Anforderung unserer Hilfsbedürftigkeit, keine Kälte,

[1] In ihrer Denkschrift an Clemens XIII. sagen die polnischen Bischöfe: Der Gegenstand der Andacht sei das leibliche Herz als Sinnbild aller inneren Gemüthsbewegungen des Herrn. Nilles, I. p. 120.

[2] 1 Cor. 1, 30.

kein Undank, nicht das Meer unserer Sünden und Verbrechen zu erschöpfen vermögen, daß er nicht stets der gleich treue, sorgende, liebende Heiland für Alle wäre! Unmöglich ist es, daß nicht allmählich der Duft so herrlicher Tugenden den Verehrer des göttlichen Herzens durchwehe, daß er in einer so lieblich zugleich und so mächtig anregenden Schule nicht Gottesfurcht lerne und Reinheit und Demuth und jegliche Vollkommenheit, und stufenweise umgebildet werde in das Gleichniß der Herrlichkeit seines Vorbildes.

Die glänzendste Bestätigung der Segnungen, die für den Einzelnen an diese Andacht geknüpft sind, haben wir an der sel. Margaretha selbst. Sie zeigt uns, in welch' erhabenem Sinne man mit der Andacht sein Glück machen kann. Wir haben gesehen, wie die Einführung der Andacht ihre providentielle Aufgabe war; ihre Arbeiten, ihre Gebete, ihre Opfer und Leiden gingen auf dieses glorreiche Ziel hin; damit hat sie sich geheiligt und im Rufe der Heiligkeit verließ sie die Welt. Und hiermit waren die Segnungen der Andacht für sie noch nicht erschöpft. Am 18. September 1864 feierte Rom mit gewohntem Glanze eine feierliche Seligsprechung, und im folgenden Jahre (am 22. Juni 1865) sah das festlich geschmückte Paray eine Procession durch seine Straßen ziehen, wie es eine ähnliche noch nie geschaut: 100,000 Pilger, 400 Priester, fünf infulirte Äbte und neun Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe bildeten das glänzende Geleite, dessen Mittelpunkt ein goldstrahlender Reliquienschrein war, der abwechselnd von 24 Priestern in Dalmatiken drei Tage lang durch die Straßen getragen wurde, bis er endlich im Chore der Klosterkirche der Heimsuchung neben dem Hauptaltare beigesetzt ward. Es war dieses die Seligsprechungsfeier der ehrw. Margaretha. So wurde sie nun in unerhörten Ehren durch dieselben Kloster- und Gartengänge getragen, welche sie ehedem unbeachtet durchschritten hatte, und die Ehren des Altares wurden ihr zu Theil, die sich in ihrer Demuth des Lebens nicht werth hielt. Da ruht sie nun, die demüthige Magd, die arme, treue, selbstlose Jüngerin des Herzens Jesu. — O, wie hat sich Alles um sie geändert! Sie, die in ihrem Leben das lebendige Bild der Armuth, der Entsagung, der Leiden und der Beschämung war, ruht jetzt gebettet auf Gold und Silber, umgeben, geehrt von den Dankeszeichen und Bannern aller christlichen Nationen, aufgesucht und angefleht von den Bischöfen und Gläubigen der Kirche; sie ruht neben dem Altare, auf welchem der Heiland jeden Tag sein welterlösendes Opfer erneuert, an derselben Stelle, wo sie einst Tage und Nächte ge-

kniet und gebetet, und wo der Heiland ihr die süßen Geheimnisse seines göttlichen Herzens enthüllte und zu verkünden gebot. Wer kann sich Paray nähern, wer kann das stille, trauliche Klosterheiligthum betreten, wer kann in diesen Chor hineinblicken und auf den ruhenden Sarkophag, um den Tag und Nacht zahllose Lampen gleichsam einen leisen Heiligenschimmer weben, ohne von heiliger Andacht und Rührung bewegt, ohne von einem milden, herzgewinnenden Anflug der Andacht angeweht zu werden, ohne den Wunsch zu fühlen, auch in den Segen der Andacht aufgenommen, ein Verehrer, ein Kind des göttlichen Herzens zu werden! In Paray, am Grabe der Seligen, da blickt etwas vom Himmel durch, von jenem Reiche, welches das göttliche Herz Jenen bereitet, die ihre Kraft und ihr Leben zur Förderung seiner Ehre einsetzen.

2. Der Mensch lebt aber nicht als Einzelwesen; in näheren und ferneren Kreisen umgeben ihn mehrfache Gesellschaften, denen er als Glied angehört, die nicht bloß von Bedeutung sind für sein Wohl und Weh, sondern denen er geradezu sein Dasein und seine Ausbildung für das Leben verdankt. Wer das Wohl des Einzelnen will, muß vor Allem wohlthätig auf diese Kreise wirken. So thut das göttliche Herz. Es bedenkt mit seinen Segnungen nicht bloß den Einzelnen, sondern auch die gesellschaftlichen Verbindungen, in denen er lebt. Der Heiland ist das geborene Haupt der Menschheit, aller Stände und Lebensformen, er selbst kam, um uns das Heil zu vermitteln und zu sichern durch Gründung einer großen Gesellschaft, durch welche alle anderen reformirt werden sollten, nämlich durch die Stiftung seiner Kirche.

Die erste gesellschaftliche Verbindung nun, ja das Vorbild und der Ursprung aller anderen ist die Familie. Wie konnte das göttliche Herz in seinen Segnungen sie vergessen? Wiederholt und auf das Huldvollste gedenkt es ihrer: es will der Familie den Frieden geben [1], es will die entzweiten Familien wieder vereinigen, es will diejenigen, welche sich in Noth befinden, beschützen, es will überall Segen und Frieden verbreiten, wo sein Bild aufgestellt und verehrt wird [2], wenn man sich nur mit Vertrauen an ihn wendet [3]. Scheint es doch, als ob der Heiland bei diesen Worten sich der seligen Zeit erinnerte, wo auch er als Kind in einer Familie lebte, wo er der einzige Gegenstand der Liebe und Zärtlichkeit einer hochbeglückten Mutter und der Sorge und der Arbeit eines Vaters war, wo von seinen zeitlichen Eltern und

---

[1] Lettre 123. [2] Lettre 32. [3] Lettre 33.

Ernährern unzählige Wohlthaten und Freuden ihm zuflossen. Es war die seligste Zeit seines Lebens, diese Kinderjahre im lieblichen Nazareth, im Schooße einer Familie, deren Reinheit, Friede und liebende Eintracht ihm das geschaffene Bild seines seligen Wohnens im Schooße der heiligsten Dreieinigkeit bot. Um so mehr mußte jetzt diese Erinnerung sein Herz rühren, als er dieses Heiligthum, das er geschaffen, so vielfach erbrochen, entweiht, zur Stätte des Verbrechens und des Unglücks gemacht sah. Der Ruin des Familienlebens und das Verderben der Kinderwelt, welch' ein Schmerz für das göttliche Herz! Gewiß deßhalb hat es der Familie so huldvoll gedacht und eigene Segnungen für sie hinterlegt. An diese Erbarmungen appellirt so rührend das Concil von Sens [1], wenn es in seinem Synodalbericht sagt, es habe beschlossen, die ganze Diöcese, alle Bewohner, besonders aber die Jugend, dem göttlichen Herzen zu weihen, und wenn es in dem Weiheact selbst ausruft: „Möge es durch die Wirksamkeit Deiner Liebe geschehen, daß alle ... alle Familien, die Jugend vor Allem, die Hoffnung des Vaterlandes und der Religion, die Vergangenheit vergessen und gut machen und Dir dienen in Wahrheit, im Glauben, in der Gerechtigkeit, im Frieden und in der Liebe."

Nur eine weitere Entfaltung des Familienkreises ist die Gemeinde und der Staat. Auch sie hat das göttliche Herz in den Bereich seines Segens und seines Schutzes gezogen, eben weil es ein königliches Herz ist, vom ersten Augenblick seines Daseins gewohnt, zu regieren und fürsorglich Alles zu umfassen. Daß die Verehrung des göttlichen Herzens ein Unterpfand des Segens auch für Gemeinden, Provinzen, Länder und Monarchien sein soll, spricht die Selige in mehreren Briefen aus. „Die Verehrer des göttlichen Herzens," sagt sie, „ziehen sich die Freundschaft und die ewigen Segnungen des liebenswürdigen Herzens zu und erwerben sich einen mächtigen Beschützer für das Vaterland." [2] Ludwig XIV. läßt sie im Auftrage des Heilandes sagen, er solle seinem göttlichen Herzen eine Kirche bauen, in welcher er sich mit seinem ganzen Hofe ihm weihe, er möge das Zeichen des göttlichen Herzens auf seine Fahnen und Standarten setzen, beim apostolischen Stuhle die Bestätigung der besonderen Messe und andere Gnadenbezeugungen für die Andacht zu erlangen suchen, dann wolle es der Beschützer und Vertheidiger seiner

---

[1] Acta et decreta sacrorum Concil. Collect. Lac. T. IV. p. 935. 954.

[2] Lettre 95 à la Mère de Saumaise. Nach einer andern Abschrift hieße es überdieß noch: „und für Ihre Stadt" (Dijon).

Person und des Landes gegen alle Feinde sein. „Es will," sagt sie, „mit Glanz und Herrlichkeit einziehen in die Paläste der Könige und Fürsten, um sich zu entschädigen für die Verachtung und für die Unbilden während seines Leidens . . . es gewährt ihm jetzt eben so viele Freude, die Mächtigen und Großen vor sich auf den Knieen zu sehen, als es ihm Bitterkeit verursachte, zu ihren Füßen verachtet gewesen zu sein." [1] Der König ging auf diesen Wunsch des Heilandes nicht ein, sei es, daß P. Lachaise, welcher den Auftrag vermitteln sollte, es nicht wagte, denselben anzubringen, sei es, daß der König Wichtigeres zu thun zu haben meinte. Wäre dem Wunsche des Heilandes willfahren worden, die Geschicke Frankreichs hätten vielleicht eine andere Wendung genommen. Die Familie Ludwig' XV. wetteiferte zwar an zarter und frommer Aufmerksamkeit für das göttliche Herz und schien so das Versäumniß, von welcher Seite es kommen mochte, gut machen zu wollen [2]; der Dauphin, der Vater des unglücklichen Ludwig XVI., ließ sogar im Schlosse von Versailles selbst eine Kapelle zu Ehren des göttlichen Herzens errichten; Ludwig XVI. versprach in dem Gelübde, welches er in seiner Gefangenschaft zu diesem heiligsten Herzen machte, die Forderung des Heilandes Punkt für Punkt zu erfüllen [3], während draußen die letzten Vertheidiger in der Vendée das Zeichen des göttlichen Herzens auf ihrer Brust und auf ihren Fahnen trugen. Es war zu spät, die Vendéer waren nicht Frankreich, Ludwig war thatsächlich nicht mehr König, sondern nur mehr ein gefangenes Opfer. Das war es nicht, was der Heiland wollte. Ein freier König, ein König als Haupt der Nation, sollte Frankreich zu dem Altare führen! Der Augenblick der Gnade schien verscherzt, dagegen zog und schleppte die Nation den König und die alte Monarchie auf das Blutgerüst! Sonderbar! Jetzt, nach beinahe zweihundert Jahren, seit die Aufforderung an Ludwig XIV. erging, dem göttlichen Herzen in Paris eine Kirche zu erbauen (1689), erheben sich wirklich auf dem höchsten und schönsten Punkte, gleichsam der Akropolis der Stadt, die gewaltigen Unterbauten eines herrlichen, dem Herzen Jesu geweihten Nationalheiligthums, welches Paris krönen, beherrschen, bekehren, welches das Wahrzeichen von ganz Frankreich werden soll. Das Heiligthum soll die goldene, weithin strahlende Aufschrift an der Stirne tragen: **Sacratissimo Cordi Christi Jesu Gallia poenitens et devota!**

---

[1] Lettres 98. 104.

[2] Bougaud, Hist. de la B. Marguerite, ch. 16. p. 399.

[3] L. c. p. 402.

Einen glänzenden Beweis, wie sicher Stadt und Land unter den Flügeln des Herzens Jesu ruhen, liefert uns Marseille bei Veranlassung der Pest von 1720; wir wollen indessen hier bei dieser bereits im letzten Aufsatze erwähnten Thatsache nicht länger verweilen. Noch ist das Andenken an die empfangene Wohlthat nicht erloschen; im Jahre 1821 errichtete die Stadt eine neue Herz-Jesu-Kapelle an Stelle der älteren, welche durch die Revolution dem Erdboden gleichgemacht worden war.

Wie könnten wir hier das glaubenstreue Tirol vergessen? Vor einigen Monaten, den 23. Juni letzten Jahres, erneuerte es in Bozen feierlich seinen Bund mit dem göttlichen Herzen, den es im Jahre 1796 geschlossen, als das Land von feindlichen Heeren angegriffen wurde, von dem angestammten Kaiserhause losgerissen und mit Revolutionssegen beglückt werden sollte. Der Bund war nicht vergeblich geschlossen. Das zeigten die schweren Kriegsjahre von 1797 und 1801, als ein Häuflein braver Tiroler einen dreimal überlegenen Feind siegreich aus dem Lande jagte und über die Revolutionszeiten hinaus die Einheit und den katholischen Glauben dem Lande sicherte. Deßhalb wollte das brave und dankbare Volk die alte, treubewährte Bundesgenossenschaft erneuern; auf das Glänzendste sollte das Fest gefeiert werden. Aus den entlegensten Thälern kamen schlicht und fromm in ihren malerischen Trachten die Schaaren der Landesschützen, den Rosenkranz in der Hand [1]. Wieder sah man die alten Fahnen flattern, und ihre spärlichen, zerschossenen und zerfetzten Überreste erzählten den Kindern von dem Drange der Noth der Väter und des Landes und von den herrlichen Siegen, zu denen das Herz Jesu sie geführt. In ihrem Schatten und vor dem Bilde des obersten Bundesherrn, vor dem ihre Väter zum ersten Male den Bund beschworen, erneuerte das Volk auf dem Platze der Stadt Bozen den Bundeseid, den der Segen des Oberhirten der Kirche bestätigte. Es war ein schönes, frommes, erhebendes Fest und ein schwerwiegendes Beispiel, das der Welt das Tirolervolk gab. Während der glaubenslose Flachsinn der Zeit das Heil bloß in Kanonen und Kasernen sucht, vernehmen wir hier das Zeugniß, daß Heil und Sieg noch anderswo liegen, in

[1] Die braven Schützen wollten mit ihren Stutzen und in kriegerischer Wehr vor ihrem Bundesherrn erscheinen. Die besorgte Beamtenschaft aber fürchtete, dieses bewaffnete Auftreten möchte die Friedensruhe Europa's stören. So war der Festzug ein ganz friedlicher und statt der Stutzen fungirte der Rosenkranz. Die Kraft des Landes liegt nicht in der Wehr, sondern im Arm, der sich auf Gott stützt. Das ist auch eine schöne Lehre.

der Hand des Herrn der Heerschaaren, der sie gewährt, wem er will. Dieses Zeugniß der Wahrheit, beschworen durch die einhellige Stimme eines biederen Volkes, war es, was in der Flammenbeleuchtung der Tiroler Berge lustig hinausflammte durch alle Länder und so freudig von allen katholischen Herzen und zumeist von den Verehrern des Herzens Jesu begrüßt wurde. Jedermann wird wohl gerne die Worte mit unterschreiben, die vor dem Portal der Stadtkirche, vor welcher die Bundeserneuerung stattfand, geschrieben standen:

„Herz Jesu, leg' zum Heil Tirols
Auf unsern Bund der Allmacht Segen.
Er ist die Bürgschaft alles Wohls;
Wenn er für uns, wer steht dagegen?"

Indem wir hier einiger Gnadenerweise des göttlichen Herzens an Städte und Völker gedachten, lag es uns übrigens ferne, in ihnen die vollgiltige Erfüllung der oben erwähnten, den Staaten bedingungsweise gewordenen Verheißung zu finden. Gerne geben wir sogar zu, daß das staatliche Leben der Völker bis jetzt das kümmerlichste Feld der Segensentfaltung unserer Andacht ist. Gegenüber den glänzenden Verheißungen des Heilandes, an denen wir nicht zweifeln können, begegnen wir nur einzelnen Segenserweisungen, die zum Theil nur halbe Erfolge sind, oder gar in scheinbare Mißerfolge umschlagen. Wer denkt nicht mit Wehmuth an den edlen Garcia Moreno und sein unglückliches Land?

Wie haben wir uns diese Thatsachen zu erklären? Wir glauben einfach so: Was zunächst die Spärlichkeit der Erfolge angeht, so darf uns dieselbe nicht wundern, da verhältnißmäßig nur eine sehr kleine Zahl öffentlicher Körperschaften und staatlicher Verbindungen als solche auf die Absichten und Wünsche des göttlichen Herzens bereitwillig eingegangen sind und sich feierlich ihm angelobt und unter seinen Schutz gestellt haben. Durch den Wegfall der ersten Bedingung, an welche die Segnungen der Andacht geknüpft sind, drängt sich also hier der Kreis der Wirkungen von selbst zusammen. Das göttliche Herz Jesu ist ein königliches Herz, es wünscht nichts sehnlicher als auch die Völker in sein Segensgebiet einzuschließen, aber es findet für seine huldvollen Einladungen kein Gehör. Es bestätigt dieß nur die traurige Thatsache, wie sehr der gläubige und katholische Sinn aus den leitenden Kreisen geschwunden ist, und erweckt die Sehnsucht, daß es doch bald anders werden möge. Oder sind die Staaten nicht auch einer Erlösung aus den großen

Drangsalen der Zeit benöthigt, und wo finden sie dieselbe anders als in den Verheißungen des göttlichen Herzens?

Bezüglich vereinzelter Mißerfolge aber, trotzdem die äußeren Bedingungen zur Theilnahme an den Segnungen erfüllt wurden, behaupten wir stets als Christen den Standpunkt, den wir im letzten Aufsatze einnahmen, und sagen zuversichtlich: Gottes Wege sind nicht der Menschen Wege. Erhört werden wir stets in der einen oder andern Weise, bisweilen aber fällt die Erhörung nicht nach unserem Erwarten aus. Oft wird sie in Zeiten hinausgeschoben, die Gott bestimmt und sieht, und oft schlägt der zeitliche Segen, den wir erflehten, in den übernatürlichen Segen des Leidens und Opfers um; die volle Frucht geht erst in der seligen Ewigkeit auf. Die Selige, die so beredt in der Verkündigung der Verheißungen der Andacht ist, sagt uns dieses ausdrücklich. „Der Heiland sagt mir nicht," spricht sie in einem Briefe an die Mutter Greyffié [1], „daß seine Freunde nichts zu leiden haben werden"; in einem andern bemerkt sie: „Ich glaube nicht, um offen zu sein, daß die Gnaden und Segnungen, die er Ihnen verspricht, in der Fülle zeitlichen Glückes bestehen; das macht uns nur arm an Gnade und Liebe." [2] Und so schließen wir denn diesen Abschnitt unserer Betrachtung mit der festen Zuversicht, daß die volle Verwirklichung der den Völkern dargebotenen Verheißungen einer glücklicheren Zeit vorbehalten ist.

(Fortsetzung folgt.)

M. Meschler S. J.

Die Jansenisten und Gallikaner um das Jahr 1730.

Unter dem Titel: „Geschichte der Auflehnung gegen die päpstliche Autorität" haben wir vor längerer Zeit in dieser Zeitschrift [3] eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, in denen die antikirchliche Bewegung in Frankreich den Schwerpunkt bildete. Bei der Unterwerfung und dem Tode des Cardinals de Noailles angelangt, hielt eine gewisse Scheu vor den Schwierigkeiten der folgenden Epoche uns von deren

---

[1] Lettre 34. [2] Lettre 44. [3] Bd. I—VII.

weiteren Fortsetzung ab. Von verschiedenen Seiten indessen und wiederholt mit Zudringlichkeit aufgefordert, die unterbrochene Arbeit wieder aufzunehmen, haben wir uns entschlossen, den Wünschen unserer Freunde zu entsprechen.

Die angedeuteten Schwierigkeiten bestehen darin, daß die Geschichte der nunmehr folgenden kirchlichen Zerwürfnisse einen von den vorhergehenden ganz verschiedenen Charakter besitzt. Während früher das mannigfaltige Gewirr der Ereignisse, Thaten und Kämpfe um allgemeine Gesichtspunkte sich sammelte, bald um das Buch des Jansenius, dann um die gallikanischen „Freiheiten" und Artikel, oder um die Bulle Unigenitus und den Appellantenspuk, öffnet sich nun eine Periode, in der das Auge nichts als Zerbröckelung, giftige Zersetzung und einen unübersehbaren ermüdenden Kleinkrieg gewahrt. Solche Epochen regen die Einbildungskraft nur wenig an, lassen nur schwache Spuren im Gedächtniß zurück und erscheinen daher den meisten Lesern, welche bunte Scenerie und raschen Effect sehen wollen, interesselos. Aber in dergleichen matten Zeiten liegt gar oft der Keim und der Schlüssel zum Verständniß großer nachfolgender Ereignisse.

Wir haben es jetzt mit der Verquickung des Jansenismus und Gallikanismus zu thun, d. h. mit zwei Factionen, die sich zwar nicht gänzlich decken, oft aber so in einander fließen, daß ihr Sondercharakter kaum noch sich erkennen läßt. Es ist nicht mehr der zahmere, gemäßigtere Gallikanismus, sondern ein bösartiger, mit jansenistischer Beize gesättigter, ein wilder Ismael, der seine Hand gegen alles Katholische erhebt, dessen Lebensnerv der Haß ist, nicht mehr bloße Eitelkeit und eifersüchtiges Machtgelüste, wie unter Ludwig XIV. Die Leiden und Bedrückungen, denen sich die Kirche Frankreichs in Folge dessen ausgesetzt sah, der precäre Zustand, der jeden Schritt und Tritt ihr hemmte, sind längst nicht hinreichend bekannt, denn kein deutsches, wenigstens neueres und leicht zugängliches Werk[1], schildert das Weh, unter welchem im zweiten Viertel des letzten Jahrhunderts, bis dahin, wo der allgemeine Sturm über die Jesuiten sich entlud, die katholische Kirche jenes Landes seufzte.

1. Der Klerus von Paris nach dem Tode des Cardinals de Noailles. — Kaum acht Tage nach dem Hingange des alten

[1] Mit Ausnahme der „Constitution Unigenitus, von Andr. Schill, Freiburg 1876", worin etwa 50 Seiten diesem Gegenstand gewidmet werden. Die Nachlese ist indessen noch reich genug, um die nochmalige und eingehendere Behandlung des Gegenstandes nicht überflüssig zu machen.

Erzbischofs de Noailles ernannte der König am 12. Mai 1729 den bisherigen Erzbischof von Aix Karl Gaspard Wilhelm de Ventimille du Luc, einen Greis von 74 Jahren, auf den Stuhl von Paris, der Papst bestätigte diese Ernennung am 6. Juli und am 6. September erfolgte die Inthronisation. Wegen seines Alters und mehr noch wegen seines schwachen Charakters war Ventimille nicht gerade der rechte Mann für eine so lange und heftig durchwühlte Erzdiöcese wie Paris; dennoch that er im Anfange einige Schritte, die von Energie zeugten und alles Lob verdienen. Gleich am Tage seines Antritts ermahnte er das Domcapitel, die Freude, welche dem König durch die Geburt eines Kronprinzen geworden, vollständig zu machen durch Mitwirkung zum kirchlichen Frieden und durch die Annahme der Constitution Unigenitus. Am 7. September ging das Capitel auf dieses Ansinnen ein und nur 4 von den 35 Domherren beharrten in der bisherigen Appellation.

Nicht so leicht fügten sich die widerspänstigen Pfarrer der Stadt. Hatten dieselben schon dem Vorgänger alle möglichen Schwierigkeiten und Proteste entgegengesetzt, sobald sie dessen Unterwerfung ahnten, so waren sie entschlossen, dasselbe Spiel nun auch mit dem Nachfolger zu treiben. Als sie daher merkten, es gelte wirklich, die Bulle auch in Paris zur Ausführung zu bringen, erschienen am 23. September fünf Deputirte mit einer von 25 Pfarrern unterzeichneten Bittschrift vor dem Erzbischof. Diese Herren erdreisteten sich, ihm zu bemerken: gegen die Bulle sei Appellation an die Gesammtkirche eingelegt worden, daher dürfe er nichts gegen sie (die Pfarrer) unternehmen; ihre Gemeinden seien in der größten Aufregung, weil sie befürchten, in Folge bevorstehender Maßregeln der besten Priester und Beichtväter beraubt zu werden; sie besorgten, der Erzbischof werde die bisherigen guten sittlichen Zustände von Paris verderben, indem er laxe Beichtväter nach dem Geiste der Bulle zulasse. Dann ergingen sie sich in Invectiven gegen das jüngst erschienene Officium des hl. Gregor VII. (von dem unten die Rede sein wird) und bestürmten Ventimille, sich als Freund des Königs und des Vaterlandes zu zeigen, seinen Eifer mit demjenigen des Parlaments gegen das Ärgerniß, das dieses Officium errege, zu vereinigen und die Declaration des Klerus von 1682 ungeschwächt zu erhalten.

Die Antwort des Erzbischofs bestand in einer Pastoralinstruction vom 29. September, in welcher er den Geist der Zwietracht beklagt, der in seiner Diöcese herrsche, indem viele Gläubige sich der Bulle wider-

setzten, selbst nachdem sein Vorgänger dieselbe am 11. October 1728 für die ganze Diöcese angenommen habe, unter dem Vorwand, die Wahrheit werde in der Constitution verdammt oder verdunkelt, die Moral zerstört oder geschwächt. Er schildert dann in warmen Worten das Unheil, welches aus dieser Widersetzlichkeit entstanden, und löst die nichtigen Einwände; wenn es genüge, zu sagen: „Mein Gewissen erlaubt mir nicht, mich zu fügen", so sei ein solches Gewissen falsch und jeder Fanatiker könne sich dann mit gleichem Schilde decken. Deßwegen wiederholt er die früheren Bestimmungen für die Annahme der Bulle und erneuert die Strafandrohungen des Cardinals de Noailles gegen die Widerspänstigen. Einzelne Pfarrer verkündeten dieses Mandement in ihren Kirchen, obgleich kein Befehl dazu ergangen war. Als der Pfarrer vom heiligen Kreuz dasselbe that, während sein Vicar das Hochamt celebrirte, gerieth dieser darüber so in Wuth, daß er die Meßgewänder von sich warf, nach Hause eilte und bald darauf nach Utrecht floh. Eine anonyme Brandschrift vom 26. October mit dem Titel: „Beschwerde der Gläubigen von Paris an ihren Erzbischof wegen seiner Ordonnanz", behauptete mit dürren Worten, es sei falsch, daß man sich immer mit ruhigem Gewissen den Entscheidungen des Papstes und der Bischöfe unterwerfen dürfe, die Wahrheit müsse man auch gegen den Papst und alle Bischöfe vertheidigen, wenn diese sie bekämpfen. Das Parlament jedoch ließ diese Schrift am 23. Februar 1730 durch den Henker verbrennen, mehr aus Politik als aus Gerechtigkeit, weil es am selben Tag einen schmählichen, später zu erwähnenden Schimpf dem Papste anthun wollte und durch das Urtheil über jenes Pamphlet den Schein der Leidenschaftslosigkeit zu erwerben meinte.

Gegen den Erzbischof selbst brach der erste Sturm los, als derselbe am 29. October 1729 eine Aufforderung an die Prediger und Beichtväter ergehen ließ, sich innerhalb vier Monaten zu stellen, um ihre Facultäten zu erneuern. Eine solche Verordnung war weder neu noch unberechtigt, auch wurden in kurzer Frist 1080 Beichtväter bestätigt und nur dreißig Priestern wurde die Jurisdiction entzogen. Aber 30 rebellische Pfaffen können einen höllischen Lärm aufführen. Einige der lärmendsten verbannte die Regierung, darunter sechs aus der Pfarrei des hl. Benedict, von denen nach Barbier[1] das Gerücht ging, sie pflegten Pönitenten beiderlei Geschlechtes, deren Bußstimmung nicht

[1] Journal, II. 84.

genügend scheine, auf das Zimmer zu nehmen und durchzupeitschen, bis die Reue vollkommen werde. Diese Strenge der Regierung machte die 25 Pfarrer weder zahmer noch weiser. Sie übergaben vielmehr dem Erzbischof am 29. December 1729 eine zweite höhnische Schrift gegen den Hirtenbrief und wegen der entzogenen Facultäten: „Die Heerde wird blinden, gewissenlosen Führern überliefert; Paris, die herrliche Stadt, das Wunder der Welt, ist versunken in Betrübniß und Finsterniß, das Volk in größter Bestürzung." Dann folgen Drohungen, alle gebildeten Stände und die reichen Leute seien Culturkämpfer, d. h. Jansenisten; wenn nun die frommen jansenistischen Geistlichen verbannt oder bedrückt würden, so falle jenen ihr Unterhalt zur Last und das könne bloß dadurch geschehen, daß den Armen von Paris die Almosen entzogen würden [1]. — Schmerzlich betroffen von diesem Sectirergeist, richtete der Erzbischof einen ebenso ernsten als würdevollen Brief am 8. Februar 1730 an den König, schilderte ihm die Lage und bat ihn um seine Unterstützung, wenn er genöthigt werde, gerichtlich gegen die Rebellen einzuschreiten. Die Antwort vom 15. Februar lautete sehr günstig und verhieß vollen Schutz.

Viel tröstlicher war der Erfolg in der Sorbonne. Diese Corporation hatte zwar am 1. November 1728 dem Cardinal de Noailles ihre Glückwünsche zu seiner Unterwerfung dargebracht, aber noch immer war ihre eigene Appellation vom 5. März 1717 nicht getilgt. Der König erließ daher am 22. October 1729 eine Verordnung an die Facultät, daß alle Jene, die seit der Declaration vom 4. August 1720 (welche die Bulle wiederholt als Staatsgesetz erklärt hatte) appellirt, dem abgesetzten Bischof Soanne von Senez sich angeschlossen oder ihre Unterschrift unter das Formular zurückgezogen hätten, ihre Ämter und ihre Rechte als Doctoren verlieren, auch aus der Versammlung der Universität ausgeschlossen sein sollten. Der Syndikus Romigny theilte diese Verordnung in der Sitzung vom 4. November mit, vertagte aber mit Zustimmung der Facultät die eigentliche Verhandlung auf den 9. November, aus Schonung für die Betroffenen, damit diese alsdann abwesend sein könnten. In dieser folgenden Sitzung wurde mit 116 Stimmen eine Commission von 12 Doctoren, unter denen Tournely als der erste erscheint, mit dem Auftrage ernannt, zu untersuchen, nicht ob die Constitution angenommen werden solle, was schon durch den Beschluß vom 5. und 10. März 1714

---

[1] Lettre de l'Archevêque au Roy, 8. Fev. 1730.

geschehen sei, sondern wie die Widerspänstigen zur Unterwerfung unter dieses Kirchen- und Staatsgesetz gebracht werden könnten. In der Sitzung vom 1. December wollte Magnodet, mit übrigens voller Anerkennung der Bulle, eine schriftliche Einwendung gegen die Behauptung erheben, daß die Bulle schon am 5. und 10. März 1714 von der Facultät angenommen worden sei; aber die Versammlung schritt über diesen Protest mit 94 gegen 13 Stimmen zur Tagesordnung und bestätigte das obige Erkenntniß.

Bis zum 15. December hatte die Commission ihre Arbeit vollendet. An diesem Tage ließ Tournely seinen herrlichen Bericht, der weitläufig die Geschichte der Constitution in der Sorbonne behandelt, durch den Syndikus Romigny verlesen, da Augenleiden und Krankheit ihn hinderten, es selbst zu thun. Besonders waren darin die Intriguen enthüllt, durch welche der Syndik Ravachet die Sorbonne verleitet hatte, ihre frühere Annahme der Bulle zu verläugnen und Appellation gegen sie einzulegen. Auf diesen Bericht hin erklärte die Facultät mit 95 gegen 6 Stimmen: 1. Die Beschlüsse vom 5. und 10. März 1714 für die Anerkennung der Bulle seien ächt und dieselben seien am 4. Januar 1716 unrechtmäßig getilgt worden; 2. die Bulle Unigenitus werde als eine dogmatische Entscheidung der Gesammtkirche angenommen; 3. die Appellation der Facultät vom 5. März 1717 sei nichtig; 4. diejenigen Magistri, welche nicht in zwei (beziehungsweise vier) Monaten sich unterwerfen wollten, würden von der Facultät ausgestrichen; 5. Niemand werde künftig zu irgend einem Grade zugelassen, der die Bulle nicht annehme. Elf Tage nach diesem glänzenden Ergebniß, an welchem Tournely so großen Antheil hatte, starb derselbe am 26. December. Der Sorbonnist Catherinet wollte zwar in der Sitzung vom 2. Januar 1730 gegen die bisherigen Beschlüsse protestiren, weil 84 Doctores, Pfarrer u. s. f. dagegen an das Parlament appellirt hätten, vor welchem also die Angelegenheit schwebe, wie dieses dem Syndikus mitgetheilt worden sei; er wurde jedoch abgewiesen und zufolge der obigen Beschlüsse der Strafe des Ausschlusses verfallen erklärt.

Romigny legte endlich in der Sitzung vom 16. Januar 1730 drei ihm schon früher übergebene Proteste vor, indem er zugleich sehr triftige und von der Versammlung gebilligte Gründe vorbrachte, weßhalb er dieselben nicht schon früher, sondern erst jetzt eröffne. Der erste war ein am 8. November 1729 durch einen Gerichtsdiener ihm zugestelltes Instrument, unterschrieben von den 48 Magistri, welche durch die könig-

liche Declaration vom 22. October betroffen waren, denen sich aber noch acht andere angeschlossen hatten. Der zweite vom 1. December war die eben erwähnte Eingabe der 84 Männer an das Parlament, welche jedoch von diesem nicht angenommen worden war, obgleich der jansenistische (Laien-) Abbé und Parlamentsrath Pucelle, ein gewaltiger Schwätzer, sich ihrer angenommen hatte. Beide Proteste wurden von der Sorbonne nicht zugelassen und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Protestirenden durch den königlichen Erlaß von der Sorbonne ausgeschlossen seien und folglich in derselben nicht mehr Beschwerde führen könnten, und weil auch die Appellation, als vom Parlamente abgewiesen, nicht bestehe. Den dritten Protest hatten Lagneau und de la Croix eingereicht, die schon am 1. December Schwierigkeiten wegen der erwähnten Berufung an das Parlament erhoben, damals aber fallen gelassen hatten. Auch dieser Protest wurde als unberechtigt verworfen, und gegen de la Croix das Strafurtheil wie gegen Catherinet gesprochen, während Lagneau schon früher ausscheiden mußte, weil er den Protest an das Parlament unterschrieben hatte.

Die letzte Sitzung in dieser Angelegenheit fand am 1. März 1730 statt; es wurde den Mitgliedern eine Frist bis zum 1. April (den entfernteren eine solche bis zum 1. Mai) gestattet, um ihren Anschluß an den Act vom 15. December zu melden. Bis zum 1. März hatten sich den früheren 95 noch 68 unterwerfende Doctores angeschlossen; die Zahl der protestirenden kann nicht genau bestimmt werden, denn obgleich in den Acten selbst von 100 geredet wird, so kommen von diesen doch viele nicht stimmberechtigte und eine große Anzahl solcher in Abzug, die ihren ursprünglichen Protest widerriefen. Das waren die Vorgänge in der Sorbonne, die übrigen Facultäten der Universität verharrten noch bis 1739 im Schisma.

2. Das Staatsgesetz vom 24. März 1730. — Die feindselige Haltung der Parlamente gegen die Constitution und gegen die Bischöfe überhaupt war notorisch und darin fand der störrische Sinn vieler Geistlichen Nahrung und Rückhalt. Darum rief Ventimille den Schutz des Königs an und erhielt, wie wir gesehen, denselben zugesagt. Der König löste sein Versprechen durch die wichtige Declaration [1] vom 24. März 1730. Darin beklagt er sich über die Nichtbefolgung der

---

[1] Mémoires du clergé. T. XIV. p. 1637. La Clef du Cabinet des princes de l'Europe. T. LII. p. 356.

Declaration vom 4. August 1720, denn nicht nur seien die Appellationen erneuert worden, man habe den Bischöfen sogar das Recht bestritten, die Gläubigen über die Bulle Unigenitus zu belehren, oder die Geistlichen vor der Ordination über ihre Gesinnung zu befragen; dieser feindselige Geist erstrecke sich nicht bloß auf die Bulle, sondern auf alle Erlasse der Päpste, welche die fünf Sätze des Jansenius oder das „religiöse Stillschweigen" verdammten; man fahre fort, den „Clementinischen Frieden" zu mißbrauchen. Nach dieser Einleitung trifft die Declaration folgende Bestimmungen. Zunächst werden die ältern Edicte neuerdings eingeschärft, namentlich dasjenige vom 29. April 1665, welches die Unterzeichnung des Formulars Alexander' VII. für die Erlangung von Beneficien verordnete, das vom 31. August 1705, welches die Bulle Vineam Domini als Reichsgesetz erklärte; ebenso wird die Beobachtung der Bullen Innocenz' X., Alexander' VII., Clemens' XI. empfohlen: Niemand dürfe Weihen oder ein geistliches Amt erhalten, ohne das Formular zu unterschreiben, und gegen Bischöfe, welche die Unterschrift nicht fordern würden, solle kraft des Edictes vom April 1665 Temporaliensperre angewandt werden; 2. wird bestimmt, die Unterschrift müsse klar, einfach, ohne Erklärung oder Vorbehalt gegeben werden; 3. werden das Patent vom 14. Februar 1714 und das Edict vom 4. August 1720 wieder bestätigt, gemäß welchen die Bulle Unigenitus ein Kirchen- und Reichsgesetz sei, dem Alle jene Ehrfurcht und Unterwerfung schuldeten, wie sie einem Urtheil der Gesammtkirche in Glaubenssachen gebühre; 4. bleibe der Artikel 5 der Verordnung vom 4. August 1720, welcher die Namen „Neuerer, Jansenisten, Häretiker u. s. f." verbiete, in Kraft, wehre aber den Bischöfen nicht das Recht, die Gläubigen über die Pflicht zu belehren, sich der Constitution zu unterwerfen; 5. ein neues Formular dürfe zwar nicht eingeführt werden, aber die Bischöfe könnten doch den Gegnern der Bullen Weihen und Ämter verweigern; 6. Appellationen comme d'abus wegen socher Weigerungen suspendirten die gefällte Sentenz nicht, bewirkten aber die Übertragung des Falles an einen höheren Richter (n'auront aucun effet suspensif, mais dévolutif seulement), der aber bloß dann eintreten dürfe, wenn die Verweigerung noch aus andern als den obigen Gründen erfolgt sei; 7. endlich werden Schriften und Drucke gegen die Bulle Unigenitus strenge geahndet; Corporationen, religiöse Genossenschaften und Privatleute, in deren Häuser solche Schriften verlegt würden, unterlägen schwerer Strafe.

Dieses Gesetz, ein Werk des Cardinals Fleury, der seit dem 11. Juni 1728 Ministerpräsident war, ist eines der wichtigsten, welches in der Angelegenheit der Bulle Unigenitus erschien. Seine Tendenz ist nicht eine unbefugte Einmischung und Regiererei in kirchlichen Dingen aus eigener Initiative, sondern der König leiht der Kirche seinen weltlichen Arm zur Durchführung ihrer Erlasse im Reiche. Die Declaration hatte ihre Spitze mehr noch gegen die Allgeschäftigkeit der Parlamente als gegen die rebellischen Priester gerichtet; deßhalb war sie höchst zeitgemäß, und wegen der Stellung, welche die Parlamente gegen die Bischöfe und die kirchliche Jurisdiction eingenommen hatten, sogar gebieterisch gefordert; unzeitgemäß aber war die Nicht-Beobachtung derselben und die Nicht-Ausdehnung auf die gallikanischen Übergriffe. Die Parlamente zeigten nämlich ganz unverholen das Bestreben, die Bischöfe, welche die Appellanten (d. i. die Altkatholiken jener Zeit) nicht zu geistlichen Functionen und Ämtern zulassen wollten, als „Schismatiker", als Ruhestörer zu behandeln[1]; da war es doch sicher die Pflicht des Königs, den Parlamenten den Standpunkt klar zu machen und ihnen zu sagen, in welche Dinge sie sich nicht einmischen dürften.

Es war vorauszusehen, daß das Parlament der Einregistrirung, die zur vollen Gesetzesgiltigkeit der Declaration erforderlich war, Schwierigkeiten in den Weg legen werde, besonders wenn die verknöcherten jansenistischen Fanatiker ihren giftigen Redestrom frei entfesseln könnten. Um diesen Übeln vorzubeugen, veranstaltete der König am 3. April ein lit de justice, d. h. eine feierliche Sitzung, zu welcher er selbst mit den königlichen Prinzen, den Kronbeamten, dem Staatsrath und dem ganzen Hofstaat erschien; denn bei solchen Sitzungen

[1] Es würde zu weit führen, zum Beweise dafür in die Proceßacten einzugehen. Einige Beispiele mögen die Sachlage wenigstens etwas beleuchten. Le Sure, Doctor der Sorbonne, hatte sich als Candidat einer Pfarrei, für welche er die Ernennung erhalten, dem Generalvicar von Rheims vorgestellt, sich aber geweigert, über seine Gesinnung rücksichtlich der Bulle Antwort zu geben, und wurde abgewiesen. Ein Parlamentsspruch setzt ihn aber am 15. October 1726 in den factischen Besitz der Pfarre. Ebenso urtheilte das Parlament von Rouen am 12. April 1728 in einem gleichen Falle zu Gunsten des Priesters Touchart gegen den Generalvicar Robinet. Der Bischof von Chartres hatte einen Priester als Pfarrer mit der Erwähnung bestätigt, er habe das Formular Alexander' VII. unterschrieben und die Bulle Unigenitus angenommen. Das Parlament von Paris fand diesen Zusatz bedenklich, dem Schisma günstig und strich ihn durch Sentenz vom 21. Februar 1729. In zahllosen Fällen sah das Parlament immer in den Bischöfen die Urheber des Schisma's, wenn sie die Appellanten nicht als würdige Priester behandelten.

durften nur die Stimmen abgegeben, nicht aber lange Reden gehalten werden. Der Kanzler d'Aguesseau, der ehemals selbst einem Ludwig XIV. Widerstand geleistet, als dieser die Bulle im Parlament eintragen lassen wollte[1], eröffnete die Versammlung mit der Erklärung, der König sei gekommen nicht wegen eines hochpolitischen Geschäftes, sondern um die Unruhen, welche seit langer Zeit die gallikanische Kirche betrüben, zu beseitigen und durch seine Gegenwart der Einzeichnung der Bulle, welche von der ganzen Kirche angenommen sei, höheres Ansehen zu verleihen. Im gleichen Sinne sprachen Portail, der Präsident des Parlaments, und der Generalprocurator Gilbert (übrigens ein strammer Gallikaner), und Beide verlangten die Protocollirung der Declaration.

Als der Kanzler daran gehen wollte, die Stimmen aufzunehmen, konnte sich der vorlaute achtzigjährige Parlamentsrath Lesseville nicht enthalten, einen Speach gegen die Bulle zu beginnen; es wurde ihm erwiedert, der König befehle ihm, zu schweigen, und er habe sich ehrfurchtsvoller in Gegenwart des Königs zu benehmen. Abbé Pucelle, ein unbändiger Jansenist, drückte dem Kanzler sein Erstaunen aus, daß er seit 15 Jahren so sehr seinen Sinn geändert habe[2]; d'Aguesseau hätte ihm antworten können, er gehöre zu jener Gattung von Kanzlern, welche mit der Zeit nicht nur etwas lernten, sondern auch Gutes lernten. Ein Anderer, der Abbé Guillebaut, rief laut genug, um im ganzen Saale verstanden zu werden: der 91. Satz der Bulle entreiße den Scepter der Hand des Königs, und die Declaration, welche jenen Satz bestätige, bewirke dasselbe, darum stimme er dagegen. Dieser 91. Satz leistete damals den „Reichstreuen" dieselbe Dienste, wie heute die päpstliche Unfehlbarkeit; deßwegen erklärte Godeheu eben so laut wie sein Vorgänger, er fürchte, sein Gewissen durch Verrath an dem König zu beschweren, wenn er solchen Dingen zustimme. Nach jansenistischen Berichten waren zwei Drittheile der Stimmen gegen die Declaration; indessen verdient diese Behauptung wegen des Sprüchwortes: „er lügt

---

[1] Picot (Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. T. IV. p. 226) bestreitet die Ächtheit dieser Angabe; sie wird aber von den Zeitgenossen Duclos und Barbier bezeugt.

[2] Obwohl damals schon ein Greis von 75 Jahren (er starb erst 1745 mit 90 Jahren), hatte Pucelle doch die ganze Leichtfertigkeit früherer Jugend bewahrt, wie einige Epigramme aus jener Zeit beweisen. Überhaupt scheint das Jansenistenmetier die Gesundheit nicht durch Strenge und Buße aufgerieben zu haben, denn es ist auffallend, welch' eine große Zahl ihrer Chefs ein hohes Alter erreichten.

wie ein Jansenist", keinen besondern Glauben. Mag dem aber sein, wie ihm will, bei einem lit de justice besaß das Parlament nur berathende, nicht entscheidende Stimme; darum erklärte der Kanzler zum Schlusse der Sitzung: „Der König verordnet, die Declaration einzuregistriren." Der König, der Hof und der Staatsrath entfernten sich hierauf und mit ihnen der Präsident Portail, d. h. die Sitzung war geschlossen.

Pucelle eilte den Abziehenden nach, den Präsidenten zurückzuhalten; jedoch konnte er nicht, wie er verstimmt den Zurückbleibenden meldete, bis zu ihm vordringen. Diese, meistens Vollblut-Jansenisten, hatten nun Muße, ihren Zorn auszulärmen: man müsse die Sitzung fortsetzen, hieß es, man müsse protestiren; ein Beschluß, dem die Mehrheit der Stimmen entgegen sei, habe keine Geltung. Allein ohne den Präsidenten konnte nicht getagt werden und daher wurde das Spectakelstück auf den folgenden Tag verschoben. Am 4. April erschienen etwa 130 Parlamentsräthe in der Grand' Chambre, um eine allgemeine Sitzung zu halten, obgleich eine solche weder angesagt noch berufen war. Es fehlte also der Präsident; zweimal wird nach ihm geschickt, endlich kommt er mit einem Brief des Kanzlers, in dem es hieß, im Namen des Königs sei die Versammlung verboten. Mit Portail entfernten sich hierauf auch die Präsidenten der einzelnen Kammern; der parlamentarische Staatsstreich war mißglückt. Die Herren versuchten darauf die gewöhnliche Sitzung der sogenannten Mercurialen am 19. April zu benutzen, um die volle Schale ihres Unwillens gegen den feierlichen Act vom 3. April auszugießen. Der Präsident jedoch erinnerte, Protestationen dagegen seien nicht erlaubt, die Sache sei abgethan, übrigens seien auch durch ein Verbot des Kanzlers und des Königs Verhandlungen und Versammlungen in dieser Angelegenheit untersagt. Nun brach Pucelle los: das Parlament kenne diese Briefe und Befehle nicht, es habe nichts mit denselben zu thun; der Präsident müsse beim Parlamente sein, wolle er das nicht, so habe dieses das Recht, sich einen neuen zu wählen; Portail habe seinen Eid gegen den König vergessen, welcher verlange, daß man auch Festigkeit gegen ihn selbst beweise, wenn es sich um dessen Interesse handle, indem er ja seine eigenen Rechte nicht kenne, die Minister aber ihn und den Staat verriethen; dieses Interesse fordere jetzt trotz des Verbotes Berathung über den Gegenstand. Portail erklärte, er wage nicht, gegen den ihm gewordenen Befehl zu handeln, und entfernte sich mit den übrigen Präsidenten.

Nun ging der Tumult erst recht los, indem Pucelle Herr der

Lage wurde. Einige Kammern, darunter die vorzüglichste, die Grand' Chambre, entfernten sich, der Rumpf (es waren besonders die Kammern der Enquêtes und Requêtes) titulirte sich Parlament und riß für mehrere Tage die Geschäfte an sich. Nach dem Vorgeben der Herren lag ihnen hauptsächlich die Verdammung der schrecklichen 91. Proposition schwer auf dem Herzen: „Daß die Furcht vor einer ungerechten Excommunication uns nie an der Erfüllung einer Pflicht hindern darf", ein Satz, dessen Verwerfung durch die Bulle Unigenitus jetzt sogar die königliche Declaration guthieß. Also der römische Hof, so folgerten die Hochweisen, darf nach rechts und links, wie es ihn gelüstet, tagtäglich excommuniciren (die heutigen Culturhelden würden sagen, Glaubenssätze schmieden oder Flüche schleudern), und die arme Welt muß blindlings buchstäblichen Gehorsam leisten, selbst wenn es dem Papste einfällt, unsern König zu bannen und den Unterthaneneid zu lösen. Daß dieses die wirkliche Absicht des Papstes sei, gehe aus der jüngst publicirten Legende Gregor' VII. hervor; ja die ganze Bulle Unigenitus sei bloß um dieser einen Proposition willen erlassen worden. Das Vaterland sei in Gefahr, videant Consules, „die Consuln sind aber wir, die Kammern des Enquêtes et des Requêtes".

Diese beiden Kammern faßten daher am 21. April den Beschluß: 1. gegen ihren ersten Präsidenten zu protestiren, der sich geweigert habe, sie in die Discussion über und gegen das Verbot des Königs vom 19. April eintreten zu lassen; dadurch seien sie gehindert worden, ihren bittern Schmerz über die Beeinträchtigung der Disciplin ihres Hauses vor dem Throne auszugießen; deßwegen könnten sie auch nicht ihrer Pflicht genügen, ihren Eifer für die Religion, für die Sicherheit der geheiligten Person des Königs, für seine Kronrechte und für die kostbaren gallikanischen Freiheiten durch Vorstellungen an den Tag zu legen; — 2. Portail oder einen andern Präsidenten der Grand' Chambre aufzufordern, das Gesammtparlament zu berufen und demselben zu präsidiren behufs einer Berathung über den Brief des Königs vom 19. April; im Falle der Weigerung solle ein Alterspräsident aufgestellt werden. — Welche Freiheit bei diesen Berathungen herrschte, zeigte ein Vorfall mit dem Abbé Du Mans, der Mitglied der Kammer und zugleich der Sorbonne war. Dieser hatte nämlich mittlerweile in der Sorbonne die Bulle unterzeichnet; als er nun den Kammern beiwohnen wollte, wurde er unter gewaltigem Zornausbruch als falscher Bruder aus der Synagoge geworfen.

Mehrere Tage noch wogten die Verhandlungen zwischen den verschiedenen Parlamentssectionen hin und her, bis endlich ein Mandat des Königs am 29. April die Präsidenten aller Abtheilungen, nebst einigen anderen Mitgliedern, unter denen auch Pucelle war, auf den 1. Mai nach Fontainebleau ad audiendum verbum regis berief. Hier angekommen, mußten sie zunächst vom König selbst vernehmen, wie unzufrieden er mit ihrem Benehmen sei; den Hauptverweis aber hatte der Kanzler zu ertheilen, der damit schloß: wenn der König einen mit seinem Siegel versehenen Kabinetsbefehl an das Parlament entsende, so habe dieses sich zu fügen; für dieses Mal wolle er Nachsicht üben, im Wiederholungsfalle aber werde Strenge folgen; sie möchten jetzt nach Hause gehen, in der nächsten Sitzung ihren Collegen diesen Bescheid mittheilen, sich aber hüten, über die Declaration irgendwie zu verhandeln. Der erste Präsident entschuldigte das Parlament, das nicht ungehorsam habe sein wollen, sondern nur aus Übereifer gefehlt habe, sich jetzt aber unterwerfen werde.

Mit diesem Auftritte hörte nun freilich der offene und erklärte Widerstand des Parlaments gegen die Declaration und gegen den königlichen Befehl auf; practisch jedoch dauerten nach wie vor die Verurtheilungen der Bischöfe und die Freisprechungen der Appellanten fort und die kirchliche Jurisdiction wurde mit Füßen getreten, als ob keine Declaration existire. Der einzige bemerkbare Unterschied war dieser, daß nun die Drangsalirung der Kirche durch die Gerichtshöfe häufiger, intensiver und fanatischer wurde, als sie zuvor gewesen. Kaum zwei Wochen nach dem Verweis in Fontainebleau begannen dieselben Herren, unter dem Obercommandanten Pucelle, wegen der Bulle Unigenitus eine neue Fehde mit den Jesuiten und der Sorbonne. Bevor wir dieses erzählen, müssen wir noch die große Gefahr erörtern, welche dem Vaterlande drohte durch das römische Brevier in der schon erwähnten

3. Legende des hl. Gregor VII. Wir werden leider sehen, daß in dieser Angelegenheit weder der Hof, noch Cardinal Fleury, noch der Erzbischof von Paris, noch endlich selbst die eifrigsten und lobenswürdigsten Bischöfe Frankreichs den Jansenisten und Parlamenten gegenüber die richtige Bahn fanden, weil die französische Erbsünde, das gallikanische Vorurtheil und ein falscher Legitimismus, die Augen Aller umschatteten [1].

---

[1] Folgende Quellen haben uns bei dieser Darstellung gedient: Guéranger, Institutions liturgiques, T. II. chap. 21. p. 450—522 (abgedruckt in Migne, Patrol.

Benedict XIII. hatte durch Decret vom 25. September 1728 das Fest des hl. Gregor VII. für die ganze Kirche obligatorisch gemacht und zugleich im Brevier eigene Lectionen einzuschalten befohlen. Sobald das kleine Blatt Papier in Frankreich anlangte und von dem Buchdrucker Coignard für die Breviere vervielfältigt werden sollte, wurde Beschlag darauf gelegt und der Druck strenge verboten. Hierauf erschien der Staatsprocurator Gilbert de Voisin vor dem Parlament und donnerte in einer heftigen Rede gegen die Anmaßungen Roms, welches gewagt, den Mönch Hildebrand zu verherrlichen, da dieser doch den Kaiser Heinrich IV. excommunicirt, der Krone beraubt und die Unterthanen des geleisteten Eides gegen ihn entbunden habe; gerade diese Handlungen nun würden im Brevier als heroische Tugenden angepriesen. Sollten die Franzosen es dulden, daß in ihren heiligen Tempeln beim feierlichen Gottesdienst durch diese Lesungen die geheiligten monarchischen Grundsätze erschüttert würden? Das Parlament von Paris erließ daher am 20. Juli 1729 einen Arrêt zur Unterdrückung des Officiums und verbot dessen Gebrauch unter Strafe der Temporaliensperre. Nachdem das Parlament von Paris den Strauß für's Vaterland so herzhaft begonnen, folgten im August und September die anderen Parlamente von Rennes, Metz, Toulouse und Bordeaux muthig nach.

Noch rühriger zeigten sich einige jansenistischen Bischöfe. Auxerre besaß in seinem Bischof Caylus (1705, † 1754) einen exaltirten Appellanten, der die Ehre beanspruchte, zuerst die Sturmglocke gegen die gefährliche Legende geläutet zu haben. Am 24. Juli 1729 schrieb er in dem darauf bezüglichen Hirtenbrief: „Hätten die Nachfolger Gregors selbst seine Grundsätze verworfen, so brauchten wir nicht in die Geschichte hinabzutauchen, um entehrende Thatsachen der Päpste hervorzuziehen, welche die Kirche immer mißbilligen wird; nun aber nöthigt uns die Treue gegen den König, zu reden. Die Kirche hat die Heiligkeit Gregors nie anerkannt; in zeitlichen Dingen sind die Könige nicht von Päpsten oder Bischöfen abhängig, sondern von Gott allein. Unsere Pflicht ist es daher, zum Beweise der Sorge, die wir für die Sicherheit der geheiligten königlichen Person und für die Ruhe des Staates tragen, welche äußerst gefährdet würden, wenn die Grundsätze Gregor' VII.

---

lat. T. CXLVIII. p. 233—280); Mémoires du clergé, T. XIV. p. 1666. 1756. La Clef du Cabinet, T. LIII. p. 425; T. LIV. p. 115. Languet, 8me lettre pastorale, n. 94—99.

Ansehen erhielten, zu verbieten, daß dieses Brevier in Kirchen oder Klöstern, ob exemt oder nicht, gemeinschaftlich oder einzeln gebetet werde." — Der so schreibselige wie stürmische Bischof Colbert von Montpellier (1697, † 1738) konnte natürlich auch nicht schweigen; er verdammte in einem Hirtenbriefe vom 31. Juli 1729 das Officium als rebellisch, gottlos, schismatisch und der Bekehrung ungläubiger Fürsten hinderlich. — Ein anderes Jansenistenhaupt, Coislin, Bischof von Metz († 1732), fühlt sich vom himmlischen Vater berufen, herbeizueilen, um den drohenden Brand zu löschen, der durch die ultramontanen Prätensionen entstehen könnte; er ist überzeugt, daß auch seine Heerde sich betrübt über den Versuch, einen Papst als Heiligen einzuschmuggeln, dessen ganzes Regiment vom Glauben und von der Vernunft verurtheilt würde. Dieses Officium komme indessen nicht vom Papste her, der viel zu weise sei und seine Pflicht zu gut kenne, um so etwas in die Welt zu senden, oder derartige Prätensionen zu erheben; er verbietet daher unter Strafe jeden Gebrauch desselben (Hirtenbrief 16. August 1729). — Bossuet, Bischof von Troyes (1718—1742), der fanatische Neffe des großen Oheims, den man in allen Extravaganzen der Jansenisten verwickelt findet, erließ am 30. September 1729 ein Mandement, welches an Maßlosigkeit den Vorgängern nichts nachgab; er untersagte das Officium, „um dem König einen neuen Beweis der Anhänglichkeit an seine geheiligte Person zu geben, und um die Heerde Christi vor den Täuschungen einer falschen Frömmigkeit zu bewahren". — Der Bischof von Chartres, Honorat de Quiquerand de Beaujeu (1705, † 1736), trat am 11. November eben so fanatisch gegen dieses Officium auf und verordnete unter Strafandrohung die Einlieferung desselben an das Ordinariat.

Eine solche unerhörte Frechheit einiger Bischöfe durfte der Papst nicht stillschweigend hinnehmen. Am 17. September 1729 wurde ein ungewöhnlich scharfes Breve gegen den Erlaß des Bischofs von Auxerre angeschlagen; dasselbe cassirte den Hirtenbrief, verbot dessen Lesung unter Excommunication, deren Lösung der Papst sich selbst vorbehielt, und befahl die Einlieferung desselben an die Ordinarien oder Inquisitoren. Das gleiche Urtheil traf am 8. October und 6. December die Instructionen der Bischöfe Coislin und Colbert. Erst nachdem Benedict XIII. gegen die Bischöfe aufgetreten, hielt er es für gerathen, auch gegen die Parlamente einen Schritt zu thun. Ein ebenfalls öffentlich in Rom am 19. December angeschlagenes Breve verurtheilte die Ausschreitung

der weltlichen Gewalt und erklärte, der Papst widerrufe, cassire auf immer aus eigener apostolischer Machtvollkommenheit diese Beschlüsse und Verfügungen der Laien-Gerichtshöfe, selbst wenn sie die höchsten seien, er hebe sie auf und erkläre dieselben für durchaus ungiltig, wirkungs- und inhaltslos. Man kann sich denken, welcher Zorn diese stolzen Herren entflammte, als sie ihre Majestät so gering geachtet sahen. Dennoch konnte das Parlament nicht sofort nach Herzenslust gegen dieses neue „ultramontane Attentat" vorgehen, denn Cardinal Fleury hatte demselben im December 1729 untersagt, Fragen über die gallikanischen Freiheiten ohne Erlaubniß des Hofes zu behandeln.

In dieser Verlegenheit erbot sich Caylus von Auxerre als gallikanischer Winkelried, dem Parlamente eine Gasse zu brechen, indem er am 8. Februar 1730 gegen die päpstliche Censur seines Hirtenbriefes an das Parlament appellirte. Diesem Gesuch war ein vom 4. Februar ausgestelltes Gutachten von 94 Advocaten beigefügt; der unvermeidliche Pucelle übernahm wiederum dessen Vertretung. Durch dasselbe sollte in bekannter Weise haarscharf bewiesen werden, der Bischof habe das Recht, gegen das Breve zu appelliren, denn das Officium Gregor' VII. sei höchst staatsgefährlich; und zwar habe der Bischof dieses Recht um so mehr, weil Clemens XI. bereits durch die Verurtheilung der 91. Proposition Quesnels sich das Recht zur Absetzung der Fürsten zugesprochen habe. Caylus und die Partei, die hinter ihm stand, wollten in ihrer Fieberhitze noch weiter gehen, darum schrieb er am 11. Februar auch an den König, um ihn gegen die Anmaßungen Roms aufzustacheln; das war des Guten zu viel. Cardinal Fleury warnte den ersten Präsidenten des Parlaments in einer Zuschrift vom 18. Februar, „es sei höchst unklug, jetzt Öl in's Feuer zu gießen; das Parlament möge sich daher weder der Klage, noch des Hirtenbriefs des Bischofs annehmen; derselbe habe wissen sollen, daß in so heikler und wichtiger Sache vor der Veröffentlichung seines Actenstückes die Meinung Sr. Majestät zu befragen gewesen; auch sei es höchst unanständig, mit einer Trabantenschaar von Advocaten aufzutreten; das sei Kabale, nicht heiliger Eifer".

Das Parlament indessen konnte die eigene Schlappe, die es durch das Breve vom 19. December erhalten, nicht verschmerzen. Deßwegen erschien der Generaladvocat Gilbert de Voisin vor seinen Schranken mit der Klage: „Nachdem der erhabene Gerichtshof im Juli sein Urtheil über das Officium gefällt, hätte man glauben sollen, die römische Curie

werde in kluge Schweigsamkeit sich hüllen. Aber bittere Täuschung! Ein Breve hat es gewagt, die Grundsätze Gregor' VII. in die Praxis zu übertragen und aus päpstlicher Macht die Edicte, Arrêts und Ordonnanzen höchster weltlicher Gerichtshöfe zu cassiren; das heißt die weltliche Macht unter das Priesterthum erniedrigen." Das Ergebniß war ein Beschluß am 23. Februar 1730 zur Unterdrückung des Breve [1]; Barbier [2] bedauert, daß es nicht verbrannt wurde. Eine lärmende Demonstration lag indessen nicht in der Absicht des Hofes; obwohl er gallikanischen Ideen nicht abhold war, wollte er doch gerade damals nicht mithelfen, den Jansenisten einen erwünschten Tummelplatz einzurichten; daher kam folgenden Tages ein gemessenes Verbot des Cardinals Fleury, den Beschluß zu publiciren.

Wir haben in diesem Streite bisher bloß das Benehmen der jansenistischen Parteien dargestellt; die Frage ist jedoch eine charakteristisch gallikanische, denn ihr Kern betrifft das Verhältniß von Kirche und Staat und sie wurde von den Jansenisten nicht aus Interesse für die Krone, sondern als willkommener Anlaß zur Agitation gegen den Papst und die Bulle Unigenitus ausgebeutet. Für die Frage selbst ist es aber viel wichtiger, die Stellung des Hofes und jenes weitaus zahlreicheren Theiles des Episcopates kennen zu lernen, der sich aufrichtig der Bulle unterworfen hatte und daher ohne jansenistische Hintergedanken in die Sache verwickelt wurde. Der einzige Bischof dieser Klasse, der das Officium in seiner Diöcese durch ein Mandement vom 21. August 1729 unterdrückte, war Drosmenil von Verdun. „Mögen die Fehler Heinrich' IV.," sagt er, „welche immer gewesen sein, so hatte der Papst doch nicht das Recht, ihm die Krone zu nehmen, oder die heiligen Bande zwischen ihm und den Unterthanen zu lösen. Läßt sich auch annehmen, Gregor VII. habe für diese Ausschreitung Buße gethan, so liegt doch nicht darin der Grund seiner Heiligkeit, und deßwegen ist die Erwähnung dieser That in der Legende nicht am Platze. Weil indeß einige schwache Geister dadurch verführt werden könnten, die Bischöfe aber nie genug für die Sicherheit der Könige wachen können, so verbieten wir dieses Officium." Der Erzbischof von Paris hatte kaum von seinem neuen

---

[1] Wahrscheinlich um den Hof für diesen Beschluß zu gewinnen, verurtheilte das Parlament am selben Tage die oben erwähnte „Beschwerde der (jansenistischen) Gläubigen an den Erzbischof von Paris".

[2] Journ. II. 91.

Stuhle Besitz genommen, als die wichtig thuenden Pariser Pfarrer am 14. September ihn aufforderten, „aus Treue gegen den König, aus Liebe zum Vaterlande sich den Schritten des Parlamentes gegen das Officium anzuschließen und die Principien von 1682 in der Erzdiöcese unversehrt zu erhalten". Der Erzbischof soll diesen Pfarrern geantwortet haben, er verwerfe zwar, was in Rom geschehen sei, nachdem aber das Parlament gesprochen, seien weitere Schritte nicht nöthig. Ebenso soll er am 6. Februar 1730 den Papst ersucht haben, ein Auge zuzudrücken über die jetzigen Bewegungen gegen die Legende. Diese Angaben stammen zwar aus jansenistischen Quellen, sind aber wegen ihrer Übereinstimmung mit der gallikanischen Richtung des Erzbischofs nicht unwahrscheinlich.

Hauptanlaß, die Bischöfe zur Stellungnahme (und zwar zu einer schiefen) in dieser Frage zu vermögen, wurde ein Brief des in der Häresie ergrauten, aber immer noch ruhelosen Bischofs Colbert von Montpellier. Erzürnt über die Verdammung seines Hirtenbriefes in Rom, schrieb er am 31. December 1729 dem König, um ihn gegen den Papst aufzuhetzen und ihm die Erneuerung der gallikanischen Artikel von 1682 als nothwendiges Schutzmittel seiner Person zu empfehlen. Es herrscht in diesem Briefe eine so heftige und leidenschaftliche Sprache, daß man glauben sollte, Calvin und nicht ein Bischof habe die Feder geführt: „Der römische Hof hegt geheime verderbliche Absichten, conspirirt gegen den König und den Staat, um das Königreich zu unterjochen, den Papst zum absoluten Herrn der Kirche, zum obersten Verwalter der Kronen zu erheben. Clemens XI. bediente sich der Religion in heuchlerischer Politik zur Unterjochung der Staaten; durch die Verdammung der 91. Proposition Quesnels wollte er den Fürsten die Mittel entziehen, welche sie in der Treue ihrer Völker besitzen, indem er diese mit der Excommunication schreckt, wenn sie den Fürsten, die der Papst absetzt, den Gehorsam nicht versagen. Benedict XIII. vollendet das Werk, indem er durch dieses Officium unsere Freiheiten zu vernichten, Ew. Majestät die Souveränetät und Unabhängigkeit zu entreißen strebt." Endlich verdächtigt Colbert jene Bischöfe, welche das Officium nicht verboten hätten, als fehle es ihnen an Treue und Ergebenheit gegen den König.

Dieser letzte Punkt kam dem Cardinal Fleury gelegen. Seit dem 25. Mai 1730 war die Versammlung des Klerus in Paris eröffnet, und Fleury gab derselben in einer Anrede am 22. Juni zu verstehen,

ihre Ehre fordere, daß sie die Anschuldigung, es fehle ihnen an patriotischem Eifer und sie seien den uralten gallikanischen Principien über die Macht des Königs abhold, durch eine That widerlegten. Ventimille erwiederte hierauf, die Versammlung werde „unsere“, d. i. die gallikanischen, Grundsätze über die weltliche Macht der Könige so erklären, daß jener Partei, welche wegen ihres Eifers für diese Grundsätze sich brüste, der Mund geschlossen werde. Erst am 8. August jedoch legte Fleury den Brief Colberts der Versammlung vor, um ihr den Anlaß zu einer Rechtfertigung gegen dessen Anschuldigungen und zugleich zu einer Äußerung über das Officium des hl. Gregor VII. zu bieten. Mehr als ein Bischof mag darüber wohl gefürchtet haben, man könne bei dieser Gelegenheit gar leicht wieder in den Sumpf gerathen, wie 1682, als die gallikanischen Artikel verfaßt wurden; wenigstens wollte der „ultramontane“ Bischof von Nismes, de la Parisière, gewiß kein Freund Colberts, an den Verhandlungen gegen ihn keinen Theil nehmen. Zufolge des Berichtes, welchen der Erzbischof Maniban von Bordeaux am 9. September der Versammlung erstattete, wurde eine Adresse gegen den Brief Colberts am 11. September an den König gerichtet. Dieses in vieler Beziehung vortreffliche Document, welches 14 Bischöfe (der von Nismes fehlte wieder) und 19 Deputirte des niederen Klerus unterschrieben, enthält eine energische Vertheidigung der Bulle Unigenitus und verlangt ein Provinzialconcil von Narbonne, um den Bischof von Montpellier zu richten. Über das Officium des hl. Gregor VII. heißt es aber darin: „Dieser Prälat (Colbert) stellt uns als Feiglinge, als Verräther dar, mahnt uns an den Eid, den wir Ew. Majestät geschworen, als wären wir aus Furcht oder Hoffnung im Begriff, meineidig zu werden, als seien bloß jene Bischöfe treue Unterthanen, welche gegen die Kirche revoltiren und seit 16 Jahren gegen die Constitution sich empören. Diese Sectirer haben sich jetzt, um die Aufmerksamkeit von sich abzulenken und den Streitpunkt zu verschieben, der Legende Gregor' VII. bemächtigt, einer Legende, die von keinem Bischof des Reiches angenommen, deren Gebrauch in keiner Diöcese gestattet ist, noch in Zukunft wird erlaubt werden.“ War es stark, in einem solchen Documente dem hl. Gregor VII. einfachhin den Titel eines Heiligen zu verweigern, so war es noch viel stärker, das Fest und das Officium desselben so leichter Hand aus dem ganzen Reiche zu verbannen; wirklich blieben aber beide in Folge dieses Actenstückes bis nach der französischen Revolution stillschweigend unterdrückt.

Auffallenderweise wurde gerade der Bischof von Nismes, der sich so ferne gehalten, für die Schlußrede an den König gewählt. Diese Anrede vom 17. September ist berühmt geworden wegen einer Stelle, in welcher es heißt: „Wir können nie dazu beistimmen, daß man uns unsere Jurisdiction entreiße, wir sind dafür Gott, der Kirche, dem Volke und Ew. Majestät verantwortlich, deren Regierung (règne) auf der katholischen Religion (Catholicité) gegründet ist und sich stets auf dieselben Grundsätze stützen soll.“ Es ist unglaublich, welchen Lärm diese wenigen Worte verursachten. Colbert, der immerwährende Zänker von Montpellier, machte sich in einem Pastoralbriefe vom 30. November zum Ankläger des Bischofs La Parisière; auch das Parlament hielt es für seinen Beruf, das Compliment an den König zu corrigiren und zu verlangen, daß es nicht in die Acten eingetragen werde; es erhielt aber ungefähr die Antwort: sutor ne ultra crepidam, denn die Complimente, welche der König empfange, seien eine Sache, welche ihn selber angingen. Diese giftigen Wetterspäher brachten nämlich die Anrede mit dem Officium des hl. Gregor in Verbindung und folgerten, der Bischof habe sagen wollen: „ein König von Frankreich, der nicht katholisch sei, dürfe nicht regieren; das sei aber gegen die gallikanischen Principien, denen zufolge der König seinen Scepter nur von Gott und unabhängig von seinem Glaubensbekenntniß besitze“. Obgleich diese Folgerung in feindlicher und gehässiger Absicht gezogen war, würden wir sie doch für richtig halten und freudig mit Guéranger in den Worten des Bischofs einen Widerhall des alten französischen Reichsgrundsatzes erkennen, wenn nicht La Parisière selbst seinen Worten eine andere Deutung gegeben hätte. Als nämlich der Lärm gar groß wurde, veranlaßte Fleury den Bischof im December, ihm eine Erklärung und eine Rechtfertigung in Form eines Briefes zu schreiben. Der Bischof erklärte also: er habe gesagt, „die Regierung (nicht das Reich, der Thron oder die Krone), die Regierungsart, nicht das Recht des Königs, seien auf der katholischen Religion gegründet, wie man auch sagen könnte, sie beruhen auf der Gerechtigkeit. Folgt daraus, daß die Unterthanen ihm nicht mehr vollen Gehorsam schuldig sind, wenn er nicht mehr katholisch oder gerecht sein sollte? Diesen Schluß kann man nie aus meiner Rede ziehen, und das Gegentheil davon ist die tiefste Überzeugung meines Herzens; wäre der König auch häretisch oder lasterhaft, so wäre ihm doch jeder Unterthan und jeder Bischof nicht weniger Gehorsam und unverbrüchliche Treue schuldig. Man hat schließen wollen, daß mir zufolge Heinrich IV. (von

Frankreich) nicht wahrer König war, so lange er im Irrthum lebte, und daß er erst nach seiner Rückkehr in den Schooß der Kirche als solcher anerkannt werden mußte. Da aber nach dem Gesagten der König unabhängig von seiner Katholicität wahrhaft König ist, so hat Heinrich IV., der durch die Geburt das volle Recht auf die Krone besaß, dasselbe wirklich im Augenblicke des Todes Heinrich' III. erlangt." [1] Ob diese Grundsätze in der That den Sinn des alten, echten französischen Staatsrechtes enthalten, ist freilich eine andere Frage, auf die wir unten noch zurückkommen werden wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem Ursprung und Inhalt der gallikanischen Ideen.

Zur Zeit jedoch, von der wir handeln, waren diese Ansichten des Bischofs von Nismes so allgemein und so sehr in die Denkweise der Franzosen, auch der Bischöfe, übergegangen, daß man schwerlich auch nur eine Ausnahme finden wird. Die Bischöfe befanden sich daher mit dem Cult und dem Officium des hl. Gregor VII. in einer äußerst verlegenen, gezwungenen und schiefen Stellung. Einerseits widerstrebte ihr Gewissen, den Act des Papstes zu tadeln und die Heiligkeit Gregors zu läugnen, andererseits sträubte sich ihr Verstand, zu begreifen, wie ein Mann, den sie nach ihrer Auffassung für einen Rebellen hielten, einen Heiligencult verdiene. In diesem Zwiespalt befangen ist es natürlich, daß sie den Jansenisten gegenüber nur getheilten Herzens, mit halber Überzeugung und mit schwachen Waffen kämpfen konnten. Um sich einigermaßen in dieser Lage zurecht zu finden, griffen sie oft zu sehr gezwungenen und unnatürlichen Ausflüchten.

Schon oben haben wir den Bischof von Verdun vernommen; merkwürdiger noch ist Languet, Bischof von Soissons, einer der ehrenwerthesten Bischöfe des damaligen Frankreich, ausgezeichnet durch Wissenschaft, Tugend, Frömmigkeit und Eifer für die Sache Gottes und der Kirche. Am 25. December 1730 wurde er durch den König auf den erzbischöflichen Stuhl von Sens versetzt, und am 25. März 1731 schrieb er zum Abschied einen langen Hirtenbrief an den Klerus und das Volk von Soissons, in welchem er die Schriften Colberts, besonders dessen Brief an den König vom 31. December 1729 gegen das Officium des hl. Gregor bekämpft. Wir theilen einige Stellen aus demselben mit: „Die Geschichte tadelt mit Recht die Übergriffe und Grundsätze Papst Gregor' VII. gegen die weltlichen Regenten, über welche er eine directe und

[1] La Clef du Cabinet, LIV. 115.

absolute Herrschaft beansprucht zu haben scheint. Die Heiligen hatten eben auch ihre Fehler und Vorurtheile, wie die Sonne ihre Flecken, der Himmel seine Wolken hat, und Gott läßt bisweilen die Unklugheiten der Gerechten zu. Man darf aber nicht über den Schwächen großer Männer ihre heroischen Tugenden vergessen; durch diese werden die Leser erbaut, durch die Fehler belehrt. In dieser Art muß man von den Fehlern großer Männer reden, sonst bietet man dem Volke nicht Belehrung, sondern Ärgerniß. Während wir so die Ausschreitungen Gregors nicht rechtfertigen, sondern mit der Geschichte tadeln, erkennen wir zugleich seine Tugenden und Verdienste an . . . Wenn also dieser Papst sich von einer falschen Meinung leiten ließ, die damals allgemein und 200 Jahre älter war, als er selbst, wenn er einer apokryphen Schrift (den pseudo-isidorischen Decretalen), deren Falschheit er nicht kannte, in gutem Glauben traute, und im Übereifer sich durch einen allgemeinen Irrthum zu weit fortreißen ließ gegen einen gottlosen König, kann man dann nicht noch die gute Absicht loben, die Frömmigkeit desjenigen, dessen Gott sich bediente zur Reform der Kirche? Sprechen wir also von diesem großen Papst, wie der hl. Augustin vom hl. Cyprian, sein Irrthum war ein naevus in candidissimo pectore, den er, wie dieser, durch lange Leiden gesühnt hat.“ [1]

Die Buße also, die Gregor VII. wegen seiner Vergewaltigung an Heinrich IV. gewirkt haben soll, muß als Nothbrücke dienen, um über die Schwierigkeit hinüber bis zur Heiligkeit zu gelangen, und doch weiß die Geschichte nichts von Buße und nichts von Reue über diesen vermeintlichen Fehltritt. Mit der fraglichen Legende des Breviers aber, die möglichst erklärt, abgeschwächt und mundgerecht dargestellt werden soll, steht die Entschuldigung durch die Buße erst recht in Widerspruch, denn im Officium wird die Absetzung Heinrichs nicht etwa bloß erzählt, sondern als ein Beweis der Starkmuth Gregors, als ein Motiv seiner Heiligkeit hervorgehoben. Wie soll man sich die Thatsache dieser durchgängig schiefen, falschen und gallikanischen Auffassung der Legende des hl. Gregor VII. von Seite des französischen Episcopats erklären?

4. Genesis des französischen Legitimismus. — Man kann es den Franzosen nicht verübeln, wenn sie die deutsche, zumal mittelalterliche Geschichte nicht verstehen, wenn ihnen das römische Kaiserthum und das Kaiserrecht eine terra incognita ist, wenn sie in

---

[1] Languet, l. c. n. 99. p. 234. 236.

Folge dessen den Rechtspunkt in dem Streite zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. nicht erfassen; fehlt es ja nicht an deutschen Gelehrten, die über dergleichen Dinge weder klarere noch sachlichere Kenntnisse besitzen. Daß aber die Franzosen den Geist ihrer eigenen Geschichte so wenig begriffen und ihr eigenes Staatsrecht so sehr mißkannten, ist für sie folgenschwer geworden und hat mehr zur großen Revolution beigetragen, als man gewöhnlich annimmt. Dieser charakteristische Zug, wir möchten sagen diese Manie, ihr Königthum als vollständig unabhängig, losgelöst von aller menschlichen, namentlich aber von geistlicher und kirchlicher Controle, und unmittelbar nur Gott verantwortlich darzustellen, ist bei den Franzosen in den beiden vorletzten Jahrhunderten so eigenartig hervorgetreten, daß diese Erscheinung, besonders insoweit sie die Bischöfe betrifft, eine Erklärung verdient. Die Thatsache selbst ist aus dem vorher Gesagten schon hinlänglich dargethan, nicht ebenso der Ursprung und die Ursache dieser Geistesrichtung. Wer sich die Sache leicht macht, erledigt die Frage mit einigen Adjectiven und spricht von höfischem Sinn, weltlichem Streben, feiger Schmeichelei, ersterbender Demuth an den Stufen des Thrones. Wir glauben indessen, der Grund liege tiefer und wurzle nicht sowohl in moralischer Schwäche, als in einem durch den Gang der Landesgeschichte erzeugten Nationalirrthum. Man müßte bis in die Zeiten der Liga zurück gehen, um über die Entstehung dieses Geistes sich Rechenschaft zu geben; wir können uns das nicht gestatten, wollen aber versuchen, in einigen Strichen den Ursprung und den Zusammenhang der Ideen anzudeuten.

Frankreich war, wie alle andern europäischen Staaten, auf die katholische Religion gegründet, in Folge dessen wurde auch die Katholicität im Monarchen als nothwendige Eigenschaft verlangt oder vielmehr vorausgesetzt. Dieser Grundsatz läßt sich zwar durch keinen geschriebenen Constitutionsparagraphen nachweisen, aber das ganze öffentliche Leben, alle Einrichtungen des Staates, namentlich die symbolischen Handlungen, der Krönungsact, der Krönungseid, waren lebendige Zeugnisse dieser Anforderung. Man kann darum nur mit gewaltsamer Verdrehung der Geschichte läugnen, daß der katholische Charakter des Königs ein Fundamentalgesetz des Staates war. Beim Aussterben der Valois stand man praktisch vor der Frage: Gibt die Abstammung allein das volle Anrecht auf den Thron (die Legitimität), oder sind dazu noch andere Bedingungen erforderlich, besonders die katholische Religion? Das allgemeine Bewußtsein, der Instinct des Volkes, gestützt auf das Herkommen, auf

die Natürlichkeit der Sache, auf das Symbol und die öffentliche Überzeugung, entschied sich für die letzte Lösung, und dieser Instinct hat die Liga gegründet. Es ist nicht zum geringsten Theil das Verdienst derselben, Frankreich katholisch erhalten und Heinrich IV. genöthigt zu haben, katholisch zu werden. In den Waffen aber unterlag die Liga schließlich, erfuhr daher beim Umschwung der öffentlichen Meinung das Schicksal des schweizerischen Sonderbundes und kam wie dieser in Verruf; denn der Spruch Vae victis ist nicht bloß in der Römerzeit Kriegsrecht gewesen. Niemand wollte also ligistisch gewesen sein und es galt als Schande, der Liga angehört zu haben, indem sie selbst etwas Schlechtes, eine Rebellion gegen die heiligsten Rechte des besten Königs gewesen sei. Es ist uns aus der ganzen Bourbonenzeit kein einziger Schriftsteller bekannt, gleichviel ob Katholik oder Calvinist, Priester oder Laie, Christ oder Philosoph, welcher der Liga gerecht geworden wäre; alle haben sie mißhandelt, obwohl aus verschiedenen Gründen. Man wollte in ihren Motiven nur politischen Ehrgeiz und persönliche Intrigue entdecken; einzelne Excesse, wie deren überall vorkommen, wenn einmal die Kanonen das Wort haben, wurden in den Vordergrund geschoben, als die Hauptsache, als das eigentliche Wesen der Liga geschildert und dazu benützt, ihre ganze Existenz als eine Ausgeburt des reinsten Fanatismus zu verschreien. Diejenigen, welche der Liga wahren aber blinden Eifer für die Religion zur Schuld legen, der sie verleitet habe, die Fundamentalgesetze des Staates zu stürzen, gehören noch zu den Gemäßigteren [1].

War nun die Liga eine Rebellion, so mußten die Principien, auf denen ihr Dasein beruhte, ebenfalls rebellisch sein. Diese Folgerung zu ziehen, sie in das Leben umzusetzen und im Staatsrecht einzubürgern, stellten die Parlamente, die Advokaten, die Legisten überhaupt, unter denen viel calvinistischer Sauerteig versteckt war, sich zur Aufgabe, indem sie ihre kirchenfeindlichen Absichten unter legitimistischer Maske verhüllten. Drei Päpste — Sixtus V., Gregor XIV. und Clemens VIII. — hatten während der Liga diese zwar nicht approbirt oder sich ihr förmlich angeschlossen, wohl aber Heinrich IV. als Wieder-Abgefallenen vom Glauben excommunicirt, des Thrones verlustig und unfähig erklärt, oder hatten wenigstens gegen ihn gewirkt. Diese Handlungsweise stand

[1] Z. B. der Ex-Jesuit Bonnaud, Discours au roi sur le projet d'accorder l'état civil aux Protestans, 1787.

ganz im Einklang mit dem in Frankreich giltigen Staatsgrundsatz, daß nur ein katholischer Fürst rechtlich über die katholische Nation herrschen könne[1]. Der anti-ligistischen Reaction lag Alles daran, diesen Grundsatz zu stürzen, besonders aber die päpstliche Excommunication und Declaration als unbefugten und rechtswidrigen Übergriff auf fremdes Gebiet zu brandmarken. Dafür sollte die Lehre von der vollständig unabhängigen Königsgewalt, von der unmittelbar göttlichen Verleihung der Krone als National-Dogma verarbeitet werden.

Kurz vor dem Verschwinden der Liga publicirte Pithou (1594) seine berühmten gallikanischen Freiheiten, deren vierter Artikel die (gallikanische) Unabhängigkeit des Königs vom Papste anpreist. Auf den letzten Generalstaaten von 1614 war der dritte Stand fast durchweg durch Legisten vertreten. Diese hielten es an der Zeit, alten und neuen Haß gegen die beiden andern Stände, besonders gegen den Klerus, zu befriedigen; das Mittel hiezu schien ihnen die Beseitigung des bisher geltenden Staatsgrundsatzes zu sein. Dieser Stand faßte daher am 15. December 1614 die Resolution: „Der König soll ersucht werden, durch die Generalstaaten als unabänderliches Grundgesetz festzustellen, daß es, da er als Souverän des Staates die Krone von Gott allein besitze, keine irdische Macht, geistliche oder weltliche, gebe, die über sein Königreich ein Recht besitze und die geheiligte Person des Königs aus irgend einem Grund absetzen, oder die Unterthanen von ihrer Treue und dem schuldigen Gehorsam entbinden könne, ... daß eine gegentheilige Ansicht gottlos sei, verabscheuungswürdig, unwahr und gegen die Grundlage des französischen Staates verstoße, der nur von Gott unmittelbar abhange." Der Klerus widersetzte sich einmüthig dieser Motion; Cardinal Du Perron hielt bei dieser Gelegenheit seine berühmte meisterhafte Rede gegen den Artikel, und Richelieu, damals noch einfacher Bischof von Luçon, bewog den zweiten Stand, sich ebenfalls dem Klerus anzuschließen.

Der Antrag des dritten Standes weckte die Eifersucht des Parlaments. Dieses hatte schon früher in gleichem Sinne gearbeitet und darum am 26. November 1610 das Buch Bellarmins „über die Macht des Papstes im Zeitlichen" verdammt, weil es „eine falsche, schändliche Lehre enthalte, welche den Aufruhr begünstige"; Du Perron jedoch und der päpstliche Nuntius erwirkten, daß der Staatsrath dieses Urtheil

[1] Siehe darüber Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat, S. 435, 676.

kassirte. Jetzt aber faßte das Parlament neuen Muth und erließ am 2. Januar 1615 auf die Motion des Generaladvokaten Servin folgenden Beschluß: „Es sei uralte, mit dem Königthum selbst entstandene Lehre in Frankreich, daß der König in weltlichen Dingen nur Gott über sich habe, daß keine Macht das Recht oder die Gewalt besitze, die Unterthanen vom Eid der Treue und des Gehorsams zu entbinden; deßwegen sollen alle älteren Erlasse (19. Juli 1595 gegen den Augustiner Florentin Jakob, 26. November 1610 gegen Bellarmin, 26. Juni 1614 gegen Suarez u. s. f.) in Kraft bleiben und Niemand habe das Recht, diese Grundsätze als zweifelhaft zu betrachten.“[1] Gegen diesen Beschluß erhob der Klerus durch die Cardinäle Sourdis und Du Perron energische Beschwerden beim König; der königliche Bescheid erfolgte am 6. Januar und lautete, Stände und Parlament sollen sich mit der Frage nicht weiter beschäftigen, der König behalte sich den Artikel des dritten Standes vor, nicht um ihn zu unterdrücken, sondern um selbst darüber zu entscheiden.

Bis dahin trat der Klerus ohne Schwanken für den alten Reichsgrundsatz ein, auch sehen wir, daß die Quelle der gallikanischen Ideen nicht am Throne, sondern im Advokatenthum entspringt; im Stillen aber wirkte der Richerismus auch in klerikalen Kreisen. Beide erhielten freiere Hand, als Richelieu den Jesuiten grollte, weil er meinte, einige deutsche Jesuiten liebten ihn nicht und hätten sogar gegen ihn geschrieben wegen seiner Unterstützung der Protestanten im dreißigjährigen Krieg; zur Buße dafür sollte das Parlament gegen die französischen Jesuiten losgelassen werden. Erwünscht kam ihm daher ein unkluges Buch des italienischen Jesuiten Santarelli, mit dem Titel: „Von der Macht des Papstes, die Häresie, das Schisma und die Apostasie zu bestrafen.“ Dasselbe wurde am 13. März 1626 vom Parlament mit Herzenslust verbrannt. Das war aber nicht genug; 16 Jesuiten, darunter der Provinzial P. Cotton und die Obern von Paris, mußten vor dem Gerichtshof erscheinen; hier sollten sie folgende Glaubensformel unterschreiben: 1. der König hat sein Reich nur von Gott und seinem Schwert; 2. er hat keinen Obern außer Gott; 3. der Papst kann über ihn und sein Reich kein Interdict verhängen, noch die Unterthanen aus irgend einem

---

[1] Relation de tout ce qui s'est passé aux états-généraux de 1614 (Danjou, Archives curieuses de l'hist. de France. Ser. II. T. I. p. 153). Picot, Hist. des états-généraux. III. 363.

Grund vom Unterthaneneid entbinden; 4. er hat in keiner Sache directe oder indirecte, mittelbare oder unmittelbare, coërcitive oder directive Gewalt über den König. Die Unterschrift wurde verweigert und der Schutz des Königs angerufen. Auch die Sorbonne, in welcher damals die Richeristen das Übergewicht hatten, beschäftigte sich mit dem Buche Santarelli's und censurirte — jedoch unter dem Widerstand der ehrenwerthesten Theologen — am 4. April die Lehre desselben als neu, falsch, irrig, die höchste Auctorität der Könige, die von Gott allein abhänge, beeinträchtigend und hinderlich für die Bekehrung ungläubiger Fürsten. Der König und Richelieu begnügten sich endlich, den Jesuiten eine gemäßigte und annehmbare Formel statt derjenigen des Parlaments vorzulegen; die Universität aber erhielt am 2. Mai die Weisung, ihre Censur nicht einzuregistriren. Am 2. Januar 1627 wurde in der Sorbonne darüber verhandelt, die Censur ganz zu beseitigen, aber sogleich erklärte das Parlament jeden solchen Versuch als Majestäts-Verbrechen, und der Rector der Universität warf sich dem König zu Füßen, klagend, daß man die Censur einer so verdammlichen Lehre unterdrücken wolle, welche die unglückliche Liga erzeugt habe; der König indessen befahl der Sorbonne neuerdings am 13. Januar, ihre Censur nicht zu veröffentlichen, Niemanden mitzutheilen, nicht darüber zu verhandeln.

Mit Übergehung vieler interessanten Zwischenstationen gelangen wir, fast 100 Jahre nach dem Anfang der Liga, 77 Jahre nach dem vertagten Artikel der Generalstaaten, an die berüchtigte Versammlung des Klerus von 1682. Der erste gallikanische Artikel trägt eine auffallende Verwandtschaft mit dem von den Advokaten im Jahr 1614 vorgeschlagenen: „Gott hat dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern nur Gewalt über geistliche Dinge, nicht über zeitliche und weltliche verliehen; Könige und Fürsten sind also in zeitlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt nach Gottes Anordnung unterworfen, können also weder direct noch indirect durch die Schlüsselgewalt der Kirche abgesetzt, noch können ihre Unterthanen von dem Eid der Treue oder vom Gehorsam entbunden werden.“ Von da ab hat sich die Lehre von der vollständigen, absoluten, nur von Gott allein abhängigen Auctorität „unserer Könige“ und von ihrem unmittelbar göttlichen Rechte als französisches Nationaldogma festgesetzt; dasselbe ist übergegangen in die Anschauungsweise des Klerus und der Bischöfe [1], nicht überall gleichmäßig, sondern schärfer

[1] Autorité souveraine, entière et absolue, indépendante de tout autre que

hier, schwächer dort. Der Unterschied, der zwischen dem Klerus und den Legisten über diesen Punkt bestand, kann durchschnittlich dahin bezeichnet werden, daß erstere mehr die monarchische Treue des Princips betonten, es damit aufrichtiger und redlicher meinten, während die andern mehr das revolutionäre Gift aufsogen, welches in demselben lag, und es hauptsächlich gegen die Kirche wendeten. Das ist die Doctrin, welche den alten französischen Legitimismus charakterisirt, ihn von jedem andern unterscheidet und ihm eine Gestalt verleiht, die von einem religiösen Cult nicht weit absteht. Wir sind seinen Spuren schon oft begegnet, und werden in Zukunft deren noch mehr finden, bis er endlich, nicht ohne innere Logik, in den Droits de l'homme et du citoyen von 1789 ausmündet.

R. Bauer S. J.

Kirche und Staat in Nordamerika.

Die kirchenpolitischen Zustände Nordamerika's haben für Europa hauptsächlich dadurch große Bedeutsamkeit erlangt, daß man sie hier nicht als das mühsam gewonnene und mit vielen Menschlichkeiten behaftete Endergebniß langwieriger Kämpfe, Mißverhältnisse und Nothstände betrachtete, sondern als den rasch errungenen Triumph einer modernen Idee, die glorreich und segensvoll, gleich einer zweiten Minerva aus Jupiters Haupt, in's Dasein trat, um die Neue Welt auf immer von allen staatskirchlichen Kopfbeschwerden zu erlösen. Bald „Religionsfreiheit", bald „Gewissensfreiheit", bald „Toleranz", bald „Trennung von Kirche und Staat" genannt, ward die junge Göttin von den Demokraten angebetet und mit Rosen bekränzt, von den Staatskanonisten gelästert und mit Steinen geworfen, von den liberalen Katholiken mit froher Hoffnung begrüßt; die Kirche aber ächtete das neue Idol und dessen Verehrung [1].

---

de Dieu, résidente en lui seul, dont il fait à tous les membres de son État telle part, pour tel temps, et à tel degré qu'il le juge à propos, pour le maintien de ses lois, qui n'émanent que de lui, et dont il n'est comptable à aucune puissance de la terre. Worte des Bischofs von Nismes. Clef du cabinet, LIV. 116.

[1] Syllab. Prop. 55. Prop. 15—18. Prop. 77—80.

Inwiefern die Kirche den Grundsatz der Religionsfreiheit verwarf und verwerfen mußte, inwiefern derselbe dagegen Wahres und Berechtigtes in sich schließt, ist im vorigen Jahrgang dieser Blätter ausführlich erörtert worden[1]. Da aber Amerika liberalerseits als die große historische Rechenprobe für die Trefflichkeit jenes Grundsatzes gilt, so ist es nicht ohne Interesse, im Anschlusse an jene theoretischen Erörterungen das moderne Princip auch in seiner vielgepriesenen thatsächlichen Verkörperung etwas näher zu untersuchen. Denn der Liberalismus hat, je nachdem er gerade zeitweilig Freiheit oder Staatsomnipotenz auf sein Banner schrieb, in doppelter Weise an Amerika und an der Wahrheit gesündigt, indem er die dortigen Zustände bald rosenroth auf Goldgrund malte, um für den religionslosen Demokratismus Propaganda zu machen, bald grau in grau, um den europäischen Staatsgott mit ultramontanen Gefahren zu ängstigen[2]. Ohne diese liberalen Färberkünste in's Einzelne zu verfolgen, möchten wir dem Leser in einer kurzen Übersicht das nöthige Material bieten, sich über den wirklichen Charakter der amerikanischen Religionsfreiheit, ihre geschichtliche Entwicklung, ihre rechtliche und factische Durchführung, ihre Wirkungen auf den Staat und die betheiligten Religionsgenossenschaften richtig zu orientiren. Wir beginnen, wie es die Sache mit sich bringt, mit der historischen Entwicklung.

I. Das alte Colonialrecht und dessen geschichtliche Entwicklung.

Ziemlich deutlich geschieden treten in der Staatenbildung Nordamerika's drei Hauptperioden hervor, von denen die erste vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zur Restauration der Stuarts reicht, die zweite bis zur Unabhängigkeitserklärung, die dritte bis auf unsere Tage. Während der ersten erhielt der Norden des Landes in einer Anzahl religiös wie politisch ganz verschiedenartig organisirter Gemeinwesen die

[1] Stimmen aus Maria-Laach, 1876, XI. S. 184, 249, 402, 532.

[2] Sehr rosenroth schreibt z. B. Ed. Laboulaye, Paris in Amerika, wofür er von Hellwald gebührend zurechtgesetzt wird. Vgl. John H. Becker, Die hundertjährige Republik. 1876. S. I—III. Vgl. Laboulaye, L'église et l'état en Amérique. Revue des deux Mondes. CVII. p. 720—742. Civiltà catt. Ser. IX. Vol. I. p. 44 sqq. Sehr grau malt Dr. E. Friedberg, Grenzen zwischen Kirche und Staat, S. 777, 778. Zur Beruhigung deutscher Gemüther hat J. P. Thompson (Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten, Berlin 1873) Amerika möglichst rosenfarben, die katholische Kirche dagegen grau und schwarz angestrichen.

bestimmenden Keime und Triebkräfte seines Staatslebens, das gleich von Anfang an eine freiheitliche Richtung nahm. Die zweite charakterisirt sich durch die Gründung der südlichen Colonien, durch eine langsame Reaction zu Gunsten des Stammlandes und der englischen Hochkirche, durch ein ihr entgegenströmendes Wachsthum republikanischen Geistes und ausschließlich protestantischer Religionsfreiheit. In der dritten Periode zerbrach Amerika die Fesseln des Staatskirchenthums und trennte die Kirche vom Staate.

Die erste staatliche wie kirchliche Organisation Nordamerika's fällt in den Anfang des 17. Jahrhunderts, und dankt ihren Ursprung zunächst dem Unternehmungsgeist englischer Handelscorporationen, welche unter dem Schutze und der Oberaufsicht der englischen Krone eine massenhafte Auswanderung dahin, sowie eine umfangreiche und systematische Colonisation daselbst ermöglichten. Den Reigen derselben eröffnete im Jahre 1606 die „Gesellschaft der Unternehmer und Pflanzer" (Adventurers and Planters) in London, welche, einige der bedeutendsten Männer Englands an der Spitze, den zweimal gescheiterten Versuch Sir Walter Raleighs wieder aufnahm, das Land vom 34.° bis 45.° n. Br., Elisabeth zu Ehren Virginien genannt, zu colonisiren. Aus Edelleuten, Gutsbesitzern und Handelsleuten zusammengesetzt, repräsentirte die Gesellschaft selbst die herrschenden Schichten der englischen Bevölkerung, verpflanzte dieselben auf den Boden der Colonie, und verlieh dieser das aristokratisch-commercielle Gepräge des Mutterlandes. Durch königlichen Freibrief vom Jahre 1607 ward die Leitung der Colonie zwar einem in derselben wohnenden Colonialrath übergeben, dieser selbst aber einem in London residirenden, vom König selbst ernannten Obercolonialrath von 13 Mitgliedern unterstellt, und die Gesetzgebung dem König vorbehalten, der sich im Vollgefühl seiner theologisch-juristischen Unfehlbarkeit auch richtig daran gab, einen Rechtscodex für die Colonie auszuarbeiten. Um die Gleichheit mit dem Mutterlande zu vollenden, wurde auch die Hochkirche als wesentlicher Theil der Staatsmaschinerie nach Virginien verpflanzt; indeß gewährte Jakob der Colonialdiöcese, als einem „Missionsland", keinen eigenen Bischof, sondern wies sie dem Bischof von London zu, mit der Last, ihre Geistlichen ordinirt aus England zu beziehen. So ward Virginien das Abbild Englands, ein commercielles Anhängsel seines cäsareopapalen Staatskirchenthums. Erhielt es auch 14 Jahre später, nach zweimaliger Bestätigung seiner Charte und nach eigener kräftiger Initiative, die Be-

willigung einer eigenen Provincial-Legislatur, so änderte dieß so gut wie nichts an seinem kirchlichen Charakter. Von einem überseeischen König und Bischof abhängig, von keiner andern Gewalt, als derjenigen bürgerlicher Beamten, überwacht, von ihren Gemeinden mit Tabak besoldet, durch die Verhältnisse selbst der Gefahr der Liederlichkeit preisgegeben und ihr endlich erliegend, hatten die armen Staatspastore Virginiens das traurige Loos, durch sonntägliches Vorbeten die Colonie im Glauben an die cäsareopapistische Autorität des theologischen Königs zu erhalten und durch „loyale" Sermone in der gebührenden Anhänglichkeit an Königthum, Aristokratie und Episcopat zu befestigen. Gegen die Lebenskraft der katholischen Kirche wie gegen die zerstörenden Tendenzen der Dissenters schirmte sich der staatstheologische Kirchenapparat durch den unduldsamen Geist der theilweise noch von Elisabeth herrührenden, von Jakob verschärften Strafgesetzgebung, deren haßerfüllter Geist dem Beamtenthum in Fleisch und Blut übergegangen war und von dem hochkirchlichen Episcopat noch unaufhörlich genährt wurde. Gestattete man den Dissenters zeitweilig eigenen Gottesdienst, so wurden sie deßhalb von der allgemeinen Besteuerung zu Gunsten der Staatskirche nicht ausgenommen, und die theologisch-politische Zeitrichtung, welche sich der Religion bei jeder Gelegenheit als Agitationsmittel bediente, führte rasch zur drückendsten Ausschließlichkeit. Katholiken und Dissenters wurden von der Colonie ausgeschlossen, die Theilnahme am Staatsgottesdienst und an den Ceremonien der Hochkirche unter den strengsten Bußen vorgeschrieben, den Juden der Eintritt in die Colonie unter Androhung der Sklaverei verwehrt [1]. 1643 verfügte die Colonialgesetzgebung, daß kein Priester predigen oder lehren dürfe, öffentlich oder privatim, ausgenommen in Übereinstimmung mit der Kirche von England. Die Puritaner wurden verbannt, die Quäker traf später dasselbe Schicksal [2].

Dieser protestantischen Staatsinquisition ging von 1633 ab eine sehr strenge Sittenpolizei zur Seite. Die Kirchenvorstände (trustees) wurden eidlich verpflichtet, die Sitten der Colonisten zu überwachen, Lästerer, Trunkenbolde, Verleumder, ausschweifende Menschen, Alle, welche sich dem Gottesdienst entzogen, Alle, welche sich während desselben unehrerbietig betrugen, Alle, welche ihre Kinder und Dienstboten nicht pünktlich in der Christenlehre

[1] P. Duval, Der Katholicismus in Amerika in „Kathol. Studien" von Dr. Huttler, II. Bd. 3. Heft, S. 15.

[2] J. P. Thompson, Kirche und Staat in Amerika, S. 25.

unterrichteten, polizeilich zu denunciren. Auf einem Fluch stand ein Schilling Strafe, auf einem Rausch fünf Schilling[1]. Nach Hawks[2] konnte eine Lästerung der anglikanischen Religion ebenso gut wie eine Gotteslästerung mit dem Tode bestraft werden. Auf Vernachlässigung des sonntäglichen Gottesdienstes stand eine hohe Geldstrafe, im Wiederholungsfalle 100 Peitschenhiebe, auf Verspottung eines Geistlichen 26 Peitschenhiebe. Wer in den Häfen der Colonie landete, hatte sich einer inquisitorischen Prüfung zu unterwerfen, und wer sie nicht durch Anerkennung der königlichen Suprematie bestand, wurde täglich mit einer Tracht Prügel regalirt, so lange er sich in der Colonie aufhielt. Das war die protestantische Toleranz, von der man in gewissen Kreisen so viel Aufhebens macht, um dann wider das katholische Inquisitionstribunal unbewiesene Anklagen zu schleudern!

Inzwischen war der Calvinismus, freilich klein und unscheinbar, jedoch den Keim zu einer politisch-religiösen Macht ersten Ranges in sich tragend, — als Puritanismus — nach Nordamerika gedrungen. Da diese Secte mehr als irgend eine andere auf die heutige Gestaltung der amerikanischen Gesellschaft eingewirkt hat, so müssen wir hier an einige wichtige Punkte ihrer Entwicklung erinnern: wie sie nämlich, in engster Berührung mit der schweizerischen Reformationsbewegung, ihrem Ursprung und ihrer dogmatischen Grundlage nach, ein viel schärferes, revolutionäres Gepräge an sich trug, als die Hochkirche und der Lutheranismus, wie sie in Schottland die rechtmäßige Königin vom Throne stürzte, Frankreich den verhängnißvollsten politischen Krisen entgegenführte, in England mit der Suprematie Elisabeths und Jakobs in unlöslichen Zwiespalt gerieth, zeitweilig unter knirschendem Widerstreben den Machtgeboten der Hochkirche sich fügte, dann in immer kräftigeren und nachdrücklicheren Stößen derselben Trotz bot, durch unbeugsamen Starrsinn und drückende Verfolgung wuchs und zunahm, unter Brown und Cartwright das Programm kirchlicher Umwälzung offen in das Schlachtgeschrei für politische Umwälzung verwandelte und endlich 1649 als Revolution, auf dem Schaffot von Whitehall, über den Cäsareopapismus der hochkirchlichen Stuarts triumphirte. Ein so rascher, gründlicher Sieg wurde allerdings im Anfang des Jahrhunderts weder von den inquisitorischen Primaten von Canterbury, noch von den Puritanern vorausgeahnt, die um ihres Starrsinns willen neben Martyrern der katholischen Kirche in den Kerkern Londons

[1] Vgl. Jannet, Les États-Unis Contemp. p. 19.
[2] History of the Episcopal Church in Virginia.

schmachteten. „Ich will sie übereinstimmen machen,“ hatte der culturkämpferische Theologenkönig auf der Conferenz von Hamptoncourt (1604) gesagt, „oder ich will sie aus dem Lande jagen oder im schlimmsten Falle aufknüpfen, damit ist's gut!“ Der hochnothpeinlichen Zwangs- und Strafgesetzgebung gegen die „Nonconformisten“ (d. h. die mit der Hochkirche nicht Übereinstimmenden) fügte der König-Papst nicht nur die schärfsten Ergänzungsparagraphen, sondern eine ganz neue Strafe — die Excommunication — hinzu, und ein das ganze Land durchstreifendes Schergenheer sorgte unter Leitung des Primas Bancroft für die Vollstreckung. Man brach in die Häuser ein, löste Conventikel auf, riß arme Leute aus ihrem Bett in die Kerker, weil sie nicht auf anglicanisch hatten communiciren wollen, verbreitete den „wahren Glauben“ mit unerschwinglichen Geldbußen, Confiscationen, legalen Räubereien, Einkerkerungen — und drohte in letzter Instanz mit Verbannung oder Tod. Ein kleines Häuflein Puritaner wanderte 1607 nach Holland aus, wo sie sich indeß weder zu Amsterdam noch zu Leyden in die bestehenden Verhältnisse zu fügen wußten, keine der continentalen Kirchen für alttestamentlich genug befanden und endlich mit Heimweh nach England zurückblickten. Da hier für sie keine Hoffnung war, wandten sie den Blick nach den englischen Colonien Amerika's, knüpften mit der virginischen „Gesellschaft von Plymouth“ Unterhandlungen an und erhielten nach langen Mühsalen die nöthigen Mittel und die königliche Concession, dahin auszuwandern. Am 5. August 1620 schifften sie sich auf ihrem berühmt gewordenen Schiff „Maiblume“ zu Southampton ein. Am 11. November, Angesichts des Caps Cod, vereinigten sich die einundvierzig Männer dieser Auswanderungsgesellschaft, unter welchen unterwegs Mißhelligkeiten ausgebrochen waren, noch in der Kajüte der „Maiblume“ „zum Ruhme Gottes und zur Beförderung des christlichen Glaubens, sowie zur Ehre unseres Königs und Landes .... feierlichst in Gegenwart Gottes und Einer in des Andern, zu einem bürgerlichen Staatskörper, zu unserer besseren Ordnung und Erhaltung und zur Förderung der oben erwähnten Zwecke“ [1].

Sie wählten sodann John Carver, der ihr Hauptagent in London gewesen, zu ihrem ersten Gouverneur, untersuchten unter seiner Leitung noch einen Monat lang die Küste, um einen möglichst günstigen Platz für ihre Ansiedelung zu finden, und faßten am 11. December 1620 zu

[1] Prince, Chronological History of New England. 1826. p. 171.

Plymouth festen Fuß. Hiemit beginnt die Geschichte der sogenannten Neu-England-Staaten. Der Tag ist als Forefathers-day, Pilgertag oder Vorväter-Tag, zum amerikanischen Nationalfest geworden. 1628 bildete sich in London zu Gunsten der puritanischen Auswanderung eine neue Handelsgesellschaft, die von Massachusetts; unter Endecott, einem ihrer Mitglieder, ward 1629 Salem gegründet, und im folgenden Frühjahr segelten 1500 Auswanderer auf einer Flotte von 14 Schiffen in das neue gelobte Land [1].

Das Staat wie Kirche bildende Hauptprincip der Puritaner war die allen göttlichen Attributen und aller Menschenwürde hohnsprechende Lehre Calvins von der Prädestination, und die autokratische Willkür, mit welcher sie das Gott allein zustehende Recht der Auserwählung thatsächlich auf eine Schaar sich selbst auserwählender und im Grunde nur durch revolutionäre Gelüste zusammengewürfelter Fanatiker übertrugen.

An die Stelle von Papst und König trat in Folge dessen die Stiefel- oder Pantoffel-Mehrheit der Gemeinde. Brown hatte ihr 1580 ihre leitenden Grundsätze gegeben. Eine gleichartige Privateingebung, gemeinsame Verfolgung hielt sie in England, gemeinsame Verbannung hielt sie in Holland zusammen. Versahen auch ihr Pastor John Robinson und einer ihrer Ältesten, Brewster, ein unter Elisabeth ausrangirter Diplomat, später Drucker und Sprachlehrer, so ziemlich ausschließlich die Stelle des heiligen Geistes, so betrachteten sich doch dieser Moyses, wie jener Aaron, als bloße Mandatare der vom Geiste angewehten Menge. Die Menge wählte den Pastor (Minister), die Katecheten (Teacher Elders) und die Kirchenverwaltungsräthe (Ruling Elders); die Menge entschied in einer öffentlichen Prüfung über die Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinde; die Menge gab dem neuen „Heiligen" die äußere Gewähr seiner Auserwählung aus den „Heiden"; die Menge gab dem „Diener am Wort" keine Ordination, kein unabhängiges Vorrecht, keine Auszeichnung, nicht einmal die ausschließliche Befugniß, zu predigen, welche, ganz abgesehen von der auch dem weiblichen Geschlechte verliehenen „Prophetengabe", theilweise an die Teacher Elders vergeben war, sondern bloß die Befugniß, die Gemeindemitglieder zu ermahnen und das Abendmahl auszuspenden; im Presbyterium, d. h. in der Versammlung der Ältesten, hatte er nicht mehr Gewicht, als ihm seine persönlichen Gaben und Eigenschaften verliehen. Als bei der ersten Auswanderung der schon alternde Robinson zurückblieb und die Gemeinde von Plymouth deßhalb neun Jahre keinen Pastor hatte, war das Abendmahl das Einzige, was die Laien sich nicht selber zu spenden wagten; für Predigt, Taufe, Heirath und die ganze übrige Religion sorgten der geriebene Brewster und andere Laien, bis man nach neun-

[1] Prince, p. 262 sqq.

jährigem „Seelenhunger" an Ralph Smith, einem „guten aber einfältigen Manne", wieder einen Abendmahlsspender erhielt.

Aus dieser demokratischen Kirchenverfassung [1] — dem Vorbilde der später Amerika beherrschenden Secten der Presbyterianer, Baptisten und Methodisten — erwuchs mit psychologischer und logischer Nothwendigkeit unter den freieren Verhältnissen der Colonien eine demokratisch gefärbte Staatsverfassung. Jakob I. hatte, als er die ersten „Pilger" nach Plymouth ziehen ließ, gemeint, sie würden in dem Lande, wo schon so viele Unternehmer zu Grunde gegangen waren, und wo sie höchstens, den Aposteln gleich, „fischen" könnten, nicht viel Unheil anzurichten im Stande sein. Er täuschte sich. Sie gediehen sichtlich in dem rauhen Lande, das andern Seefahrern als eine Wüste vorkam. Sie wählten ihre Gouverneure, gaben sich ihre Verordnungen, richteten sich nach eigenem Gutdünken ein. Als ihnen Jakob 1623 den Capitän Robert Gorges als Generalgouverneur nachschickte, um sie auf die königliche Daumschraube zu setzen, hielt es dieser in der ungemüthlichen Wildniß nicht aus, und der ihm beigegebene hochkirchliche Geistliche William Morell, wohlbestallter „Superintendant aller Kirchen Neu-Englands", besang wohl in einigen hundert lateinischen Versen die Nova Anglia, wagte es aber nicht, sein königliches Mandat aus der Tasche zu ziehen, sondern ging nach einem Jahre „als erster amerikanischer Dichter" wieder nach Hause. Nur seit wenigen Jahren hatte Jakob die Augen geschlossen, als die Colonie von Plymouth bereits auf Verwendung des gemäßigten Puritaners Cotton einen Freibrief (Charter) erhielt, welcher ihr vollständige Unabhängigkeit zusicherte (1630). Schon das Jahr zuvor hatte die Gesellschaft von Massachusetts mit der Bestätigung des Königs zugleich eine Charte erlangt, welche ihr erlaubte, sich ihren Gouverneur, Vicegouverneur und 18 Assistenten selbst zu wählen und sich selbst Gesetze zu geben, nur mit dem Vorbehalt, daß solche mit der englischen Gesetzgebung nicht im Widerspruch stehen sollten. Hierdurch war indirect die Religionsfreiheit ausgeschlossen, die königliche Suprematie mit allen ihren Folgerungen dagegen als maßgebendes, wenn auch negatives Regulativ der Gesetzgebung grundgelegt. Aber noch im selben Jahre (1629) wurde diese Clausel von den „Heiligen des Herrn"

[1] Sie wurde erst 1648 in dem sogen. Grundriß von Cambridge (Plateform of Cambridge) nach langjährigen Versuchen und Experimenten in ein abgeschlossenes System gebracht. Siehe Talvj, Geschichte der Colonisation von Neu-England. 1847. S. 208. Vgl. Astié, Histoire des États-Unis. Paris, Grossart, 1865.

sanft bei Seite geschoben, ein „Gottesbund" (Covenant) in Salem errichtet und die Regierung der Colonie vollständig von England nach Neu-England übertragen. Trennten sie auch Staat und Kirche scheinbar durch ein Statut, des Inhalts, daß die Kirchenältesten keine Staatsbeamten sein dürften, so verfügten sie doch gleichzeitig, daß nur Kirchenmitglieder vollberechtigte Staatsbürger (freemen) werden könnten, und machten dadurch die calvinistische „Rechtfertigung" zur Grundlage des bürgerlichen Wesens. Man ging hiebei zunächst via facti voran, und erst 1636 nach schon mehrjähriger Praxis fand der Grundsatz, daß nur ein „Gerechtfertigter" vollberechtigter Staatsbürger (freeman) werden könne, in dem ersten Gesetzbuch Neu-Englands, den „Allgemeinen Grundgesetzen der Colonie von Plymouth", ihren feierlichen Ausdruck. Wer nicht im Angstkasten (Scruple-Shop) gesessen und der Gemeinde den Zeitpunkt seiner geistigen Wiedergeburt in peinlichem Interrogatorium[1] erwiesen hatte, war unfähig zu jedem höheren Amte in der Colonie, unfähig zu jedem Verwaltungsposten, unfähig zur Mitgliedschaft an einem Geschworenengericht. Wurde die bürgerliche und peinliche Rechtspflege auch theilweise nach englischen Reminiscenzen geregelt, so mischte der fanatische Bibelgeist der Ältesten dieselbe bald mit levitischen Zusätzen, und die vereinte Macht der Minister, Ältesten, Gouverneure und Assistenten verarbeitete das bunte Gemisch zu einem zelotischen, judaisirenden Polizeiregiment, das alle Freiheit und Würde des Individuums wie der Familie mit Füßen trat. Es war dieß im Grunde nur ein folgerichtiges Ergebniß aus der bereits vollzogenen Übertragung der Prädestinationslehre in's Staatsleben. Fiel der Staat seinem Zweck wie seinem Wesen nach mit der „Gemeinde der Heiligen" zusammen, war ein Covenant das oberste Staatsgrundgesetz, so mußte der in der Secte aufgegangene Staat naturgemäß in erster Linie darauf bedacht sein, seinen separatistischen, unduldsamen Geist, seine äußere Sittenstrenge, den rauhhaarigen Charakter seiner „Selbstgerechtigkeit" zu erhalten. Je geringer die Trümmer waren, die er aus dem Glaubensinhalt und der äußeren Organisation des geschichtlichen Christenthums gerettet, desto mehr verwies ihn der Trieb der Selbsterhaltung auf das Polizeigebiet.

[1] Damit war eine förmliche öffentliche Generalbeicht verbunden, welche die Frauen indeß an Werktagen ablegen durften, um den Scandal doch nicht ganz auf die Spitze zu treiben. Merkwürdige Ironie des Schicksals! Eine einfache, geheime, freiwillige Beicht hatte man für zu hart befunden — und nun auferlegte man sich dafür eine öffentliche Generalbeicht mit polizeilichem Staatszwang.

Er hatte Opfer und Ceremonien, Hierarchie und Sacramente, Weihen und Rangstufen verworfen, — nun mußte er Klotz und Pranger, Kerker und Fußeisen, Ruthenstreiche und Henkersschwert, ein unheimliches Spähersystem und eine blutige Strafgesetzgebung an deren Stelle setzen, um die dem Individualismus zugestandene Spannkraft gewaltsam zu dämpfen.

So erhielt denn schon die Colonie von Plymouth einen Rechtscodex, der sich zum Ziele setzte, die Anerkennung der puritanischen Doctrin, ihren Gottesdienst, ihre rigoristische Sitte, ihre ausschließliche Herrschaft in Familie und Staat durch unnachsichtliche, wahrhaft drakonische Strafen zu erzwingen. Zur Vollstreckung derselben hatte das Gewohnheitsrecht die Polizeigarde der Select men in's Leben gerufen, deren wachsamem Auge die öffentliche Autorität nicht nur den äußeren Handel und Wandel auf Markt und Straßen, sondern auch den häuslichen Herd mit allen Geheimnissen des Familienlebens preisgab. Wo ihr Späherauge nicht hindrang, half, von falscher Gewissenhaftigkeit und Fanatismus angestachelt, die angeberische Zunge nach und befähigte das Auge des Gesetzes zu einer Art von wenigstens successiver Allgegenwart.

Kein junger Mann durfte einzeln wohnen oder sich ohne polizeiliche Bewilligung einer Familie anschließen. Fluchen ward mit dreistündigem Sitzen im Klotz, Lügen mit zweistündigem oder mit 10 Schilling Geldbuße, ja noch mit höheren Geldbußen, und im Falle von Zahlungsunfähigkeit mit körperlicher Züchtigung geahndet. Versäumniß des Kirchenbesuchs zog für jeden einzelnen Fall eine Buße von 5—10 Schilling nach sich. Kartenspielen ward mit 50 Schilling gebüßt. Kinder und Dienstboten, die mit Karten, Würfeln u. dgl. spielten, wurden das erste Mal der elterlichen Züchtigung überlassen, im Wiederholungsfalle öffentlich ausgepeitscht. Wer läugnete, daß die Schrift die Richtschnur des Lebens sei, ward nach Ermessen der Obrigkeit öffentlich gezüchtigt. Wer einem Mädchen einen Heirathsantrag machte, ohne vorher die Erlaubniß ihres Vaters oder Brodherrn eingeholt zu haben, wurde nach Gutbefinden der Richter mit körperlicher Züchtigung oder Geldstrafe bis zu 5 Pfund gestraft. Am strengsten wurde der Bruch des „Sabbaths" geahndet — an diesem Tage bei irgend einer Arbeit, einem weltlichen Geschäft, oder auf Reisen getroffen zu werden, kostete dem unseligen Gesetzesverächter 20—30 Schilling oder mehrere Stunden im Klotz, wohl auch öffentliche Züchtigung mit Ruthen. Und in dieser Hinsicht entschuldigte keine Nothwendigkeit[1].

---

[1] Am besten malt sich dieß Polizeiregiment in einzelnen Fällen:

R. S. dafür, daß er gelogen, er sähe einen Walfisch u. dgl., 20 Schilling Buße. — T. C., weil er ein Paar Stiefel und Sporen, die ihm bloß 10 Schill. gekostet, zu 15 verkauft, 30 Schill. Buße. — F. S. für zu vieles Trinken, 10 Schill. —

Eine viel weitere Ausdehnung und intensivere Strenge gewann das puritanische Strafrecht in den „Gesetzen und Freiheiten (!!) von Massachusetts", welche 1648 von der Regierung bestätigt und zum ersten Mal gedruckt wurden.

In diesen war nicht nur auf die Capitalverbrechen der englischen Gesetzgebung, Mord, Todtschlag, Hexerei, Brandstiftung ꝛc. der Tod gesetzt, sondern auch auf Götzendienst, Gotteslästerung, Menschenraub, Ehebruch, Meineid, wenn ein Menschenleben davon abhing, Mißhandlung der Eltern, wenn das Kind über 16 Jahre alt, halsstarrige Widerspenstigkeit eines Sohnes, wenn eines der Eltern Kläger war; ja in den Gesetzesentwürfen war auch der Entweihung des Sabbaths, der Ketzerei, der Lästerung der höchsten Obrigkeit und noch zwei bis drei anderen Vergehungen der Tod zugedacht, und wäre auch wohl ohne die Einsprache des Gouverneurs Winthorp darüber verhängt worden. Im Wiederholungsfalle wurde mit dem Tode bestraft: 1. die Läugnung, daß irgend eine der im Gesetzbuch aufgezählten heiligen Schriften das unfehlbare geschriebene Wort Gottes sei; 2. die Rückkehr eines Jesuiten oder eines katholischen Priesters (später auch eines Quäkers). Einbruch und Straßenraub wurde das erste Mal durch ein Brandmal auf der einen Wange, das zweite Mal mit einem Brandmal auf der andern Wange und öffentlicher Auspeitschung, das dritte Mal mit dem Tode bestraft. War das Verbrechen am Sonntag begangen, so wurde noch Ohrabschneiden u. dgl. der gewöhnlichen Strafe hinzugefügt. Ganz besonders beliebt waren überhaupt Strafen, welche öffentliche Beschimpfung oder unwiderrufliche Entehrung in sich schlossen, wie im Klotze sitzen, am Pranger stehen, eiserne Halsbänder, Brandmale, Schandzeichen, welche die Verurtheilten Jahre lang oder gar auf Lebenszeit mit sich

N. W. und M. O. für eine Heirath ohne ihrer Eltern Erlaubniß, 10 Pfund und Gefängniß nach Gutbefinden des Gerichts; E. M. für Unterstützung dabei, 20 Schill. — H. R., weil sie ihren Ehemann geschimpft, zur öffentlichen Auspeitschung verurtheilt, auf ihre und Anderer inständige Bitte begnadigt, mit Warnung für das nächste Mal. — R. B. vor Gericht citirt, weil er verächtlich vom Psalmensingen gesprochen, überführt, und da er sich reuig bezeigt, bloß scharf vor Wiederholung gewarnt. — R. B. und J. B. 20 Schill. für Unruhestiften in der Kirche von Durborough; außerdem sollen Beide bei der nächsten Versammlung an einem öffentlichen Orte an einen Pfosten gebunden werden, mit Papieren auf dem Kopfe, worauf ihr Vergehen beschrieben. — Mistreß J. B. für Verleumden verurtheilt, nach des Gerichtes Gutdünken im Klotze zu sitzen, ebenfalls mit einem Papier über dem Haupte, auf dem mit großen Buchstaben ihr Verbrechen zu lesen war. — J. W. bekam vor Gericht einen scharfen Verweis, weil er am Tage des Herrn ein Billet in einem gewöhnlichen Geschäft geschrieben hatte. — W. H. ward zur Geldbuße von 10 Schill. verurtheilt, weil er sich am Sabbath Holz geholt, bei dem vielleicht der Seinen ärmliches Mittagsbrod bereitet werden sollte. Siehe Talvj, 172 ff. Vgl. Athenäum, 8. Mai 1869. Globus, XV. S. 305. Karl Andree, Nordamerika in geographischen und geschichtlichen Umrissen. Braunschweig 1851. S. 394 ff.

herumtragen mußten. Und da in zahlreichen Fällen die Strafbestimmung dem Gutdünken der Richter überlassen blieb, so war grausamer Willkür ein sehr weiter Spielraum geöffnet. Gegen Ausschweifungen lediger Personen, sogar gegen gewerbsmäßige Unsittlichkeit, war man gnädig, und es hing von der Willkür des Richters ab, den Verführer und sein Opfer statt aller Strafe einfach mit einander zu verehelichen. Ein Liebesbrief konnte deßhalb viel höhere Geldbuße nach sich ziehen, als vollständige Verführung. Auf eheliche Bewerbung ohne Vorwissen der Eltern stand 5 Pfund Strafe, im Wiederholungsfalle 10 Pfd., das dritte Mal strenge Haft nach Willkür der Richter. Das Tragen langer Haare, kostbarer Kleider, weiter Ärmel, Trunkenheit, langes Zechen, Tabakrauchen waren lauter religiös-polizeiliche Vergehen. Wer den Sabbath Sonntag nannte, oder die „heidnischen" Feiertage Ostern, Weihnachten ꝛc. feierte, wurde so gut gestraft, wie derjenige, der am Sabbath nicht zum Conventikel kam. Lügen, Schwören und Fluchen wurden mit 5 bis 40 Schill. gebüßt; wer solche Vergehen wahrnahm und nicht anzeigte, verfiel in dieselbe Buße. Eheleute, die einander schlugen, verfielen einer Geldbuße von 10 Pfd. oder schwerer körperlicher Züchtigung.

Auf Versäumniß des Kirchenbesuchs stand 5 Schill. Buße, eine Summe, welche sich Handwerker nur in zwei bis drei Tagen, Feldarbeiter nur in viel längerer Frist verdienen konnten. Jede Handlung, die nicht unmittelbar mit Andachtsübungen in Verbindung stand, wurde zur Profanation des Sabbaths gestempelt und zog einzeln eine Strafe von 10 Schill. (also fast den vollen Wochenlohn eines Handwerkers) nach sich. Den Armen war es verwehrt, sich am Sabbath das nöthigste Holz zu sammeln, den Müttern, ihre Kinder zu küssen.

Indianer und Katholiken fielen nach puritanischen Begriffen unter die Zahl der Götzendiener und Gotteslästerer, und über diese beiden Verbrechen war, wie gesagt, eigentlich die Todesstrafe verhängt. Die Geistlichen wollten auch den Ketzer und Sabbathschänder durch Hinrichtung aus der menschlichen Gesellschaft ausgetilgt wissen. Die Rechtspraxis indeß begnügte sich damit, den Ketzer nach vergeblichen Bekehrungsversuchen des Landes zu verweisen, und den Sabbathschänder mit Geldbußen auszuplündern. Die Liste der Ketzereien war übrigens sehr groß, und zu den der Verbannung vorausgeschickten Mitteln liebevoller Bekehrung gehörten nicht etwa bloß geistliche Unterweisungen, sondern Kerker, Geldbußen, Klotz und Ruthenstreiche. Die Begriffsbestimmung der Abgötterei gegenüber den Katholiken wurde für die Richter offen gelassen; als aber später katholische Indianer unter die Herrschaft der Colonie geriethen, wurde das Cultusgesetz näher dahin bestimmt, daß jeder Messe hörende Indianer um 20 Schill., der Messe lesende Priester um 5 Pfd. St. gebüßt werden solle [1].

Derselbe intolerante Geist kam nach einigem Schwanken auch in den Colonien Connecticut, New-Haven, New-Hampshire und Maine zur

[1] Über den Einfluß auf diese Gesetzgebung vgl. Talvj, S. 328, 322 ff.

Herrschaft, welche sich im Verlaufe der Zeit mit demjenigen von Plymouth und Massachusetts zu den heutigen Neu-England-Staaten Massachusetts, Maine, New-Hampshire und Connecticut gestalteten. Alle diese Colonien, wie auch Vermont, standen unter dem Einfluß des ursprünglichen Massachusetts, und wenn auch in einigen Versuche gemacht wurden, freiere religiöse Verhältnisse anzubahnen, so scheiterten dieselben doch an der ehernen Macht des zelotischen Puritanismus. In dem 1638 gegründeten New-Haven wurde gleich von vorneherein die Bestimmung eingeführt, daß nur „Mitglieder der Kirche" Vollbürger werden könnten, und daß die Bibel dem weltlichen eben so gut wie dem geistlichen Regiment zur Richtschnur dienen müsse.

Dieses Geißeln- und Scorpionenregiment von Massachusetts, das mit der „freien Forschung" in ähnlichem Widerspruch stand, wie seine thatsächliche Oligarchie mit der demokratischen Grundrichtung des Puritanismus, führte aber durch das Übermaß seiner Härte auch die Gründung eines neuen, in religiöser Hinsicht durchaus eigenartigen Staates — des kleinen Rhode-Island — herbei und in demselben jenes freie Allerweltskirchenthum, welches zwei Jahrhunderte später den ganzen Continent beherrschen sollte. Roger Williams, gebürtig aus Wales, im Schooße der Hochkirche und unter Leitung des berüchtigten Oberrichters und Katholikenverfolgers Coke erzogen, dann zum Puritanismus übergetreten und nur gezwungener Weise Conformist, war 1631 nach Neu-England gekommen und als Independenten-Pastor in Salem angestellt worden, verwickelte sich hier indeß schon 1634 wegen allzu freier selbständiger Forschung, sowie wegen unvorsichtiger Einmischung in Politik in andauernde Fehde mit den Autoritäten von Massachusetts. Der Zwist gedieh so weit, daß der unruhige Grübler, der seine theologischen Ansichten noch immer nicht abgeschlossen hatte und alle seine theologischen Scrupel auf die Kanzel brachte, von Polizeiwegen nach England zurücktransportirt werden sollte. Roger Williams kam aber dem Schlage zuvor, floh mitten im Winter 1636 zu den Naraganſetter-Indianern, deren Sprache er gelernt und deren Freundschaft er früher durch milde Behandlung gewonnen hatte, und gründete mit ihrer Hilfe das Dorf (Town Fellowship) Providence. In zwei Jahren stieg die Zahl der Ansiedler von 12 auf 100, sie constituirten sich völlig demokratisch und faßten gleich von Anfang an den Beschluß, daß in der neuen Colonie keiner je um des Gewissens willen zu leiden haben sollte. Ein anderes Opfer puritanischer Verfolgungssucht, die antinomistische Schwärmerin Anna Hut-

chinson, vermehrte bald den jungen Staat durch den zahlreichen Anhang ihrer angesehenen Familie, und 1641 gab sich derselbe, bereits auf 200 Familien angewachsen, eine bestimmtere Verfassung auf der schon gewonnenen demokratischen Grundlage. Die Gesammtheit der ordnungsmäßig versammelten Bürger legte sich das Recht selbständiger Gesetzgebung bei und wählte die Executive, nämlich einen Gouverneur, einen Vicegouverneur mit zwei Assistenten aus ihrer Mitte. Das Staatssiegel, ein „Bündel Pfeile" mit dem Motto: „Amor vincit omnia", sollte den milden Charakter der Regierung gegenüber der puritanischen Tyrannei in Massachusetts charakterisiren. 1643 erlangte Williams persönlich in London eine Charte, welche der Colonie ihre Regierungsform völlig freistellte, nur mit dem Vorbehalt, daß ihre Gesetze denjenigen von England nicht widersprechen sollten; 1647 baute die erste Generalversammlung die bestehende Verfassung weiter aus, die kirchlichen Angelegenheiten aber blieben wie zuvor von den bürgerlichen getrennt.

Wie Roger Williams selbst die Trennung der beiden Gewalten nicht als unübertrefflichen Grundsatz oder als ideales Verhältniß, sondern lediglich als praktischen Nothbehelf für ein religiös gemischtes Gemeinwesen betrachtete, davon scheint eine öffentliche Erklärung Zeugniß zu geben, welche er um diese Zeit (1647), durch Angriffe und Reibereien genöthigt, an die Einwohner von Providence richtete.

„Es geht so manches Schiff zur See," schreibt er, „mit vielen hundert Seelen in einem Fahrzeug, deren Wohl und Wehe gemeinsam ist. Es ist dieses ein wahres Bild eines Staates oder Gemeinwesens, oder irgend einer menschlichen Gesellschaft. Es hat sich wohl manchmal getroffen, daß Papisten und Protestanten, Juden und Türken sich in einem und demselben Fahrzeug eingeschifft haben. Dieß vorausgesetzt, versichere ich, daß alle Gewissensfreiheit, die ich vertheidige, sich um diese beiden Angeln dreht: daß keiner dieser Papisten, Protestanten, Juden oder Türken gezwungen werden soll, sich bei der Schiffsandacht einzufinden oder an ihrer eigenen gewaltsam gehindert werden, wenn sie dergleichen halten wollen. Ich füge hinzu, daß ich niemals geläugnet, daß unerachtet dieser Freiheit der Befehlshaber des Schiffes über des Schiffes Lauf zu gebieten hat, ja, und ebenso zu befehlen hat, daß Gerechtigkeit, Friede und Anstand gehalten und geübt werde, sowohl unter den Seeleuten, als unter den Passagieren. Wenn eines aus dem Schiffsvolk sich weigert, seinen Dienst zu verrichten, oder ein Passagier, seine Fracht zu bezahlen; wenn einer verweigert, zu den gemeinschaftlichen Ausgaben oder zur gemeinsamen Vertheidigung entweder durch seine Person oder durch seine Börse beizutragen; wenn einer sich widerspenstig zeigt, oder aufsteht gegen die Befehlshaber oder Offiziere; wenn einer predigt oder schreibt, es solle keine Befehlshaber, keine Oberen geben, weil Alle gleich in Christo sind, und darum keine Herren, keine Beamten, keine Gesetze und Verordnungen, noch Züchtigungen und

Strafen will — so habe ich niemals geläugnet, daß der oder die Befehlshaber solche Übertreter nach Verdienst richten, hindern, zwingen und strafen dürfen." [1]

Indessen mußte Roger Williams doch in reichem Maße die Übelstände erfahren, welche das gänzliche Ignoriren des „Schiffs-Gottesdienstes" auf dem „Staatsschiff" in bürgerlicher wie religiöser Beziehung mit sich bringt. In dem wilden Getriebe egoistischer Leidenschaften und Parteibestrebungen, welche die Colonie entzweiten, mehrte die sogenannte Religionsfreiheit eher die Verwirrung, als daß sie ihr irgendwie gesteuert hätte. Keine religiöse Autorität stand den Ansprüchen der Gerechtigkeit und wahren Freiheit zur Seite, kein lebenskräftiger, religiöser Einfluß mäßigte den Sturm oder neigte die Gemüther zu Frieden und Versöhnung. Roger Williams mußte ein zweites Mal nach England reisen, um bei der Säbel-Autorität des „Protectors" einen Rettungsanker für sein wild umhergeworfenes und halbleckes Staatsschiff zu suchen. In religiöser Hinsicht aber führte die sogen. Religionsfreiheit zu noch trüberen Ergebnissen. Selbst von der Hochkirche aus durch alle Schattirungen des Puritanismus, nach hundert autodidaktischen Religionsexperimenten, Streitigkeiten, Scrupeln und Enttäuschungen endlich bei den Ideen des Sionskönigs Knipperdolling angelangt, sah Williams schon in den Jahren 1650—1670 den kleinen von ihm gegründeten Staat in ein wahres Babylon von Secten auseinander fahren [2]. Die Baptisten hatten kaum 10 Jahre auf dem wahren Weg zum Himmel gewandelt, als sich ein Theil von ihnen zu einer neuen Secte abzweigte, weil er über die Handauflegung bei der Communion anderer Meinung war (1653). Im Jahre 1665 fanden die Baptisten des siebenten Tages (Seventh day Baptists), daß man den siebenten, nicht den ersten Wochentag als Sabbath feiern sollte, und gründeten eine neue Kirche. Inzwischen kamen die Quäker (1655—57), rissen ganze Baptistengemeinden an sich und streuten den Samen zu neuen Häresien und Schismen aus. Der ehrwürdige Name der Religion, auf jeden Wahn hysterischer Weiber und auf jeden Einfall phantastischer Schwärmer übertragen, verlor jene tiefgreifende Macht, welche Mensch und Mensch, weil Mensch und Gott, zu innerer segensvoller Lebensgemeinschaft verbindet.

---

[1] Hist. of Providence. Mass. Hist. Coll. XIX. Talvj, S. 390.

[2] Gillette, History of the Baptists bei D. Rupp. History of the Religious Denominatives in the U. St. Philadelphia 1844, p. 50 sqq.

Ähnlich wirkte die von Holland herüber gebrachte Secten-Freiheit in dem 1614 gegründeten, handelsregen Neu-Amsterdam, dem heutigen New-York. Den Grundstock der Bevölkerung bildeten holländische Reformirte; doch folgten diesen bald Religionsgenossen aus andern europäischen Ländern und Bekenner der verschiedensten andern Secten, welche der große Handelsplatz an sich zog. Die Mischung erzeugte neue Religionsschattirungen; das Überwiegen materieller Interessen förderte eine gewisse Duldsamkeit, und der hieraus entstandene Wirrwarr ward in England bald sprichwörtlich.

Ein weit merkwürdigeres Gegenbild zu dem puritanischen Massachusetts ist die katholische Colonie Maryland, welche 1632 von Cäcilius Calvert, dem zweiten Lord Baltimore, und dessen Bruder Leonhard gegründet wurde. Der Plan zu dieser Gründung rührte von dem Vater der beiden Brüder, Georg Calvert, her, der, 1582 aus einer edeln Familie in Yorkshire geboren, sich bereits 1619 zur Stelle eines Staatssecretärs am Hofe Jakob' I. erschwungen hatte, 1624 aber durch die Standhaftigkeit der verfolgten Katholiken zur katholischen Kirche bekehrt ward und alle seine Ämter, deren er den bestehenden Staatsgesetzen gemäß nicht länger fähig war, in die Hände des Königs niederlegte. Jakob indeß, welcher den Mann außerordentlich schätzen gelernt, nahm die Demission nur theilweise an, behielt ihn im Privy Council und ernannte ihn zum erblichen Lord Baltimore. Den protestantischen Zeloten indessen ein „Pfahl im Fleische", hatte der neue Lord einen harten Stand, und die Bedrückung, welche auf ihm lastetete, wie seine genaue Kenntniß der amerikanischen Colonialverhältnisse reiften in ihm den Plan, sich jenseits des Oceans eine freie, katholische Heimath zu gründen. Die Ausführung scheiterte zweimal — erst an dem ungünstigen Klima des zuerst gewählten Platzes und an den Streitigkeiten mit französischen Ansiedlern, dann an der Unduldsamkeit der virginischen Pflanzer, welche die Ausnahme in ihre Colonie von einem antikatholischen Huldigungseid abhängig machten [1]. Inzwischen hatte der unternehmende Lord an

---

[1] Letzteres geschah gegen den Willen des Königs. Bei Anlaß einer Grenzstreitigkeit zwischen Maryland und Virginien fand der pennsylvanische Rechtsgelehrte Jerry S. Black noch jüngst ein Handschreiben des Königs an Lord Baltimore, worin diesem die vollste Freiheit und Vergünstigung, sich in Virginien anzusiedeln, gewährt wird. Diesem Schreiben liegt ein Decret an die virginischen Behörden bei, worin diese aufgefordert werden, den Lord, obwohl er Katholik sei, wohlwollend zu behandeln. Black fand auch die Antwort der Virginier auf dieses Decret. Sie beklagen sich, daß der

der Chesapeake-Bai die Gegend erforscht, wo heute die nach ihm benannte Stadt Baltimore steht, und erlangte, nach England zurückgekehrt, auf Verwendung der Königin Henriette Maria die Bewilligung, dort eine selbständige Colonie zu gründen und die Urkunde selbst auszufertigen, welche ihm das Land vom Potomac bis zum 40.° als erbliches Besitzthum zuwies. Er starb, bevor der König diese Urkunde ratificirte; am 20. Juni 1632 aber wurde dieselbe seinem älteren Sohne und Erben Cäcilius zugestellt und im December des folgenden Jahres zog der jüngere Sohn Leonhard mit zwei Schiffen und 200 meist katholischen Auswanderer-Familien nach Maryland hinüber. Zwei Jesuiten, White und Altham, begleiteten die Expedition, heiligten am 25. März 1634 die Gründung des neuen Staates durch Darbringung des heiligen Meßopfers und setzten die Colonie mit den Indianern in die freundschaftlichste Verbindung. Über die Wirkung des katholischen Elements, welches damals noch die Colonie beherrschte, sagt Bancroft: „Maryland machte in einem halben Jahre größere Fortschritte, als Virginien in mehreren Jahren. Seine Geschichte ist eine Geschichte der Toleranz, der Güte, der Dankbarkeit, des Friedens.“ [1] Obwohl die Gründungsurkunde dem Stifter des Landes und dessen Erben ausgedehnte Rechte einräumte, so ist es doch, wie Jannet bemerkt, durchaus irrthümlich, sich den Zustand des puritanischen Neu-Englands als freier und unabhängiger vorzustellen, als den des katholischen Maryland. Denn dieses hatte, unter den Lords Baltimore, eine von allen freemen der Colonie direct gewählte parlamentarische Landesvertretung und genoß schon deßhalb mehr Freiheit, als die Neu-England-Staaten, weil der Katholicismus eben so viel wahre Liebe und Duldung übte, als der Puritanismus politischen Religionshaß und Polizeityrannei.

In Folge unrichtiger Auffassung der katholischen Lehre sind die beiden Lords Baltimore sowohl als „Fahnenträger der Religionsfreiheit“ glänzend verhimmelt, als auch hinwieder in ihren wirklichen Verdiensten um Amerika angegriffen worden. Dieses Letztere liegt unstreitig darin, daß sie, ohne dem Irrthum theoretisch irgend welche Zugeständnisse zu machen, im liebevollen Geiste ihrer Kirche gegen Andersgläubige jene

---

König ihnen früher „Religionsfreiheit“ zugesagt und sie jetzt verhindere, die Katholiken zu verfolgen. Schöner Begriff von Religion, Freiheit und Religionsfreiheit! Vgl. Wochenblatt der „Amerika“, 10. Januar 1877.

[1] Bancroft, History of the U. St. I. c. 3.

praktische Duldsamkeit übten, welche von der protestantischen Inquisition in England und Neu-England mit Klotz und Galgen bekämpft ward. Sie wollten nicht, im Sinne liberaler Weltverbesserer, die Menschheit mit ungeahnten neuen Grundsätzen beglücken, sondern handelten nach den Forderungen gegebener Umstände, nach den uralten Grundsätzen wahrer Klugheit und echt-katholischer Liebe. In schreiendem Widerspruch mit ihrem ganzen Staatskirchenrecht, ihrer Gesetzgebung und Politik, waren der Cäsar-Papst Jakob und sein Erbe Karl I. aus persönlichem Wohlwollen und Vertrauen ihr Wohlthäter geworden. Ganz nach Absicht seines Vaters handelnd, hatte ihnen Karl I. ein ansehnliches Land geschenkt, ihnen einen großen Theil seiner Rechte übertragen und für die Sicherung seines Geschenks mit wahrhaft väterlicher Gunst gesorgt. „Wenn es sich fügen sollte," sagt er in seinem Freibrief, „daß sich über den wahren Sinn irgend eines Wortes, einer Bedingung, eines Ausspruchs, welche in besagter Urkunde enthalten sind, Zweifel erheben sollten, so wollen und befehlen wir allen unseren Gerichtshöfen im ganzen Reich, daß die Erklärung in allen Punkten zu Gunsten und zum Vortheil des besagten Lords und seiner Erben ausfallen soll; vorausgesetzt jedoch, daß diese Erklärung in Nichts der hochheiligen, göttlichen und wahren Religion Christi, noch dem Gehorsam schadet, welchen uns und unseren Nachfolgern und Erben geschuldet wird." Konnte der protestantische König, indem er diesen Vorbehalt stellte, unmöglich erwarten, daß eine Familie, die für ihren katholischen Glauben alle zeitlichen Interessen zu opfern bereit war, sich im fernen Amerika der Förderung der Hochkirche widmen würde, so konnte es dagegen den königstreuen und ehrenfesten Söhnen Georg Calverts nicht beifallen, die Großmuth ihres Landesherrn zu täuschen und, in Amerika angelangt, eine feindliche Stellung gegen ihn und seine Religion zu nehmen. Die Puritaner freilich waren nicht so ehrlich und setzten ohne Weiteres ihre ausschließliche Polizeikirche an die Stelle des ihnen vertragsmäßig vorgeschriebenen Kirchenthums. Nicht so die beiden wackeren Katholiken. Während ihre Priester und Glaubensgenossen, von dem nachbarlichen Boden Virginiens, wie von den Städten von Massachusetts, durch eine mehr scharfrichterliche als richterliche Gesetzgebung ausgeschlossen waren, während ihre Brüder in England vielfach noch als Märtyrer im Kerker schmachteten, stellten sie ihre Colonie auf eine Grundlage, welche ebenso sehr ihrer bürgerlichen Loyalität wie der christlichen Liebe entsprach, — nicht auf eine seichte Confessionslosigkeit, sondern auf die gegenseitige politische Anerkennung

der christlichen Confessionen. Im Jahre 1637 verpflichtete Leonhard Calvert sich als Statthalter und seine Räthe eidlich dazu, „Niemanden aus der Provinz, der den Glauben an Christus (das gemeinsame Band einer confessionell gemischten Bevölkerung) bekenne, weder direct noch indirect zu hindern, zu belästigen oder zu beunruhigen".

Als Leonhard 1647 nach einer 14jährigen, ebenso umsichtigen als kräftigen Amtsverwaltung starb, ernannte sein Bruder Cäcilius einen Protestanten, William Stone, zum Statthalter und gab demselben unter sechs Räthen zwei protestantische zur Seite. Da sich auch unter den von den Colonisten erwählten Deputirten zwei Protestanten befanden, so hatte das protestantische Element, bei allerdings überwiegender katholischer Majorität, doch immerhin eine ansehnliche Vertretung. Der so gemischte Colonialrath erließ 1649 eine Religionsacte, welche durchaus nicht jegliche Religionsübung freigab (Läugnung der heiligen Dreifaltigkeit wurde mit Tod und Confiscation verpönt), sondern nur die praktische, schon längst eingeführte Freiheit der christlichen Bekenntnisse zum Gesetz erhob. „In Anbetracht," so heißt es in dieser Acte, „daß die dem Gewissen in Sachen der Religion angethane Gewalt schon oft von gefährlichen Folgen war für die Länder, die sie anwandten, und um diesem Lande eine möglichst ruhige Regierung zu sichern, und um die gegenseitige Liebe und Eintracht unter den Bewohnern besser zu bewahren, soll Niemand in dieser Provinz, vorausgesetzt, daß er Jesum Christum bekennt, in seinem Glauben oder in Ausübung seiner Religion gestört, beschwert, oder beunruhigt noch gezwungen werden dürfen, gegen seine Einwilligung irgend eine Religion zu bekennen oder zu üben, wenn er nur die Verpflichtung einhält, dem Lord-Major treu zu sein und nicht gegen die Staatsgesetze zu conspiriren."[1] Wie man in Massachusetts dafür gestraft wurde, daß man sich an der Verfolgung der „Heiden und Ketzer" nicht betheiligte, so stand in Maryland 10 Schilling Buße, bei Zahlungsunfähigkeit öffentliche Züchtigung und Gefängniß darauf, irgend Jemanden „Häretiker, Schismatiker, Götzendiener, Puritaner, Independent, Presbyterianer, Papist, Jesuit, Lutheraner, Calvinist, Wiedertäufer, oder unter sonst einer religiösen Bezeichnung" zu schelten. Der Beschimpfte erhielt die Hälfte der Geldbuße zur Sühne.

---

[1] Vgl. Kathol. Studien von Huttler, Bd. II. Heft 3. S. 60. Historisch-Polit. Blätter. LXX. S. 435.

Durch diese confessionelle Duldung auf christlicher Basis (Religionsfreiheit im modern-liberalen Sinne war es nicht) wurde Maryland rasch ein Zufluchtsort für Opfer religiöser Verfolgung des verschiedensten Namens aus Europa und Amerika. Iren, Schotten, Engländer, Deutsche, Franzosen, Spanier zogen dahin. Die allüberall verfolgten Quäker ließen sich schaarenweise daselbst nieder und nannten es das Land des Heiligthums. Eine vollständige Colonie von Puritanern, welche das hochkirchliche Virginien zum Lande hinausgeworfen, hatte in Maryland schon 1642 ein Asyl des Friedens und der Freiheit gefunden.

So standen die Dinge in Amerika, als Cromwell seinem Nebenmann die Tinte in's Gesicht spritzte, mit welcher er das Todesurtheil Karls I. unterschrieben, und als am 29. Januar 1649 das Haupt dieses Monarchen auf dem Schaffot fiel. Der Puritanismus triumphirte für den Augenblick. Der Protector dachte sogar daran, den „Vätern von Massachusetts" das von seinen entmenschten Horden niedergetretene Irland und die eroberte Insel Jamaika zu übergeben. Als indeß das Lange Parlament mit den Freiheiten der Colonien noch weniger rücksichtsvoll umging, als das gestürzte Königthum, geriethen die Puritaner von Nordamerika zu dem Protector in dieselbe abwehrende Stellung, in der sie zuvor zu den Stuarts gestanden, und der Sieg der Revolution diente nur dazu, sie in ihrem Demokratismus, wie in ihrem unabhängigen und ausschließlichen Kirchenwesen zu bestärken. Dasselbe feierte seine höchsten blutigen Triumphe, als im Jahre 1654 die Quäker in Nordamerika erschienen, zwar nicht als die zahme und stille Secte, als welche sie später auftraten, aber vermöge des protestantischen Princips völlig zu dem berechtigt, was sie thaten: ihre freie Schriftauffassung laut auf Straßen und Plätzen zu verkündigen, in die Gotteshäuser einzubrechen und zur Buße und Bekehrung zu mahnen, geistliche und weltliche Obrigkeit der Kritik und dem „Zorne" des Geistes zu unterwerfen, Gericht und Untergang in symbolischen Zeichen zu weissagen und gegen die bestehenden Kirchenzustände eben so wild und fanatisch sich zu gebärden, als es einst der Puritanismus gegen die Hochkirche und diese gegen die katholische Kirche gethan. Alles, was sie thaten, stand nach ihrer Ansicht so gut in der Schrift, wie das Strafregiment der Puritaner, und sie konnten an dieselbe unmittelbare Eingebung appelliren, wie diese. Ja, da sie sich aller Gewaltthätigkeit enthielten und nur durch Predigt und Martyrium die vermeintliche Wahrheit verbreiten wollten, konnte der Puritanismus nur durch die schreiendste Inconsequenz gegen sie in die Schranken

treten. Aber gerade diese Wehrlosigkeit und der todverachtende Fanatismus der „Freunde“ erfüllte die Ältesten mit Schrecken und Verzweiflung. Ruthenstreiche und Klotz, Beschimpfung aller Art und die schrecklichste Verstümmelung vermochten die unwillkommenen Gäste nicht von dem Boden der Colonie zu verscheuchen. Mit unerschwinglichen Geldstrafen verfolgt, gebrandmarkt und gefoltert, blutig gegeißelt und dann verbannt, kehrten sie immer wieder. Der Kampf der beiden Secten ward deßhalb ein Kampf auf Leben und Tod. 1658 wurde auf die Wiederkunft eines verbannten Quäkers die Todesstrafe gesetzt [1]. Rasch nacheinander wurden vier derselben hingerichtet. Sie litten den Tod, wie der Puritaner Cotton Mathes erzählt, „trotzigen, finstern, wuth- und racherfüllten Geistes“, und fluchten ihren Richtern. Die Furcht indeß, durch solche Hinrichtungen den Trotz der Quäker eher zu stärken, als zu brechen, bewog die Männer von Massachusetts, noch im selben Jahre den zum Tode verurtheilten Wenlock Christison und 27 Andere nach langem Kerkerleiden zu entlassen und zu der früheren Praxis einer weniger auffallenden, aber ebenso energischen Verfolgung zurückzukehren, die dann auch ihre Dienste that und die Quäker nach anderen Colonien trieb — namentlich nach Rhode-Island. Ein wenig gnädiger kamen die Baptisten davon, welche ungeachtet eines 1644 wider sie erlassenen Verbannungs-

[1] Seltsam genug beginnt das Decret mit den Worten: „Obwohl keine menschliche Macht Herrin über Glauben und Gewissen der Menschen ist, weil jedoch diejenigen, welche verdammliche Ketzerei hereinbringen, die die Umwälzung des christlichen Glaubens und das Verderben der menschlichen Seele zur Folge haben, von solchen anerkannten Gottlosigkeiten zurückgehalten werden müssen . . .“ Noch mehr aber dürfte unsere Leser die Art und Weise interessiren, wie J. P. Thompson das Regiment der Puritaner gegen Uhden (New-Englands Theokratie, Kap. 2) in Schutz zu nehmen sucht: „Es ist für ein Volk nicht weise, die innere Geschichte eines andern einer zu strengen (?) Kritik zu unterwerfen; wer im Glashause wohnt, soll nicht mit Steinen werfen; doch können die Erfahrungen einer Nation einer andern bei dem, was sie zu thun hat, sehr nützlich sein. Was die Colonie in Massachusetts-Bai that, um sich vor Emissären der Kirche von England zu schützen und sich selbst zu säubern von Papisten, Wiedertäufern und Quäkern, wurde damals mit denselben Gründen von staatlicher Nothwendigkeit, Aufrechterhaltung von Frieden, Ordnung und Einigkeit vertheidigt, welche heute die liberale Presse Deutschlands vorbringt bei Gelegenheit der Austreibung der Jesuiten. Und wenn der Rechtsgrund giltig ist für ein Reich von 37 Millionen mit einer Armee von 1,200,000 Mann, so mag man wohl etwas zu Gute halten den Befürchtungen einer Handvoll Colonisten, welche nur zu gut die Gefahren kannten, welche ihnen drohten von Papst und Prälaten außerhalb und von Sectengeist und Fanatismus in ihrer Mitte.“ Kirche und Staat &c. S. 51.

decretes in Boston eine Gemeinde gestiftet hatten. Ihre Anführer wurden festgenommen, und da sie sich hartnäckig erwiesen, verbannt.

Auch die Restauration der Stuarts änderte an der Herrschaft des Puritanismus in Massachusetts nichts. Als die Colonie 1676 wegen des Ankaufes von Maine mit dem König in Mißhelligkeiten gerieth, traten die höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten des Staates zusammen, um in 11 Artikeln die Ursachen des auf ihnen lastenden „göttlichen Zornes“ vor die Öffentlichkeit zu bringen und durch Buße hinwegzuschaffen. Unter diesen Ursachen figuriren das Tragen langer Haare und künstlicher Frisuren als Zeichen ungebührlichen Stolzes (Art. 2), reiche oder üppige Kleidung (Art. 3), Quäkerversammlungen (Art. 4), die Gottlosigkeit, aus dem Gottesdienst zu gehen, bevor der Segen gesprochen ist (Art. 5), Müßiggang (Art. 9), Übervortheilung in Handel und Wandel (Art. 10). Die Polizei wird, noch ganz wie im Anfang des Jahrhunderts, damit betraut, diese Mißstände abzuschaffen und so Staat und Kirche mit dem Himmel in's Reine zu bringen. Dagegen beginnt für das übrige Nordamerika mit der Wiedereinführung des Königthums eine zweite bedeutsame Periode, welche aber in kirchenpolitischer Hinsicht viel trübere Aspecte bietet, als die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts.

New-York, 1664 in den Besitz des Herzogs von York gelangt, seit 1688 königliche Provinz, behielt zwar die Religionsfreiheit für alle protestantischen Secten im weitesten Umfange bei, schloß aber die Katholiken nicht nur vom Mitgenuß derselben aus, sondern verschärfte die Maßregeln gegen sie mit jener der Gesetzgebung Elisabeths und Jakobs eigenen Strenge. Nach einem Gesetz von 1700 sollte jeder katholische Priester „als Mordbrenner, Unruhestifter und Störer des öffentlichen Wohles, als ein Feind der wahren christlichen Religion behandelt und mit lebenslänglicher Gefängnißstrafe belegt werden. Sollte er entkommen, aber aufgegriffen werden, so ist die Todesstrafe über ihn zu verhängen“. Auf Beherbergung eines katholischen Priesters stand eine Buße von 200 Pfund Sterling, im Falle von Zahlungsunfähigkeit drei Tage Pranger. Im Jahre 1664 wurde das bisher theilweise von Schweden und Holländern angebaute New-Jersey durch die Lords Berkeley und Carteret in eine englische Colonie verwandelt, aber schon 1683 New-York einverleibt, und nach kurzer zeitweiliger Rückgabe an die ersten Unternehmer 1702 zur königlichen Provinz gemacht. Auch hier wurde Religionsfreiheit gewährt, nur nicht für die Katholiken.

Die einzigen neuen Staaten, in welchen diesen gleiches Recht gewährt wurde, waren das 1682 von dem berühmten Quäker Penn begründete Pennsylvanien und das von 1682 bis 1775 damit vereinigte Delaware. Wie Penn vermöge der ausgedehnten Rechte, die er als Gläubiger des Königs erhalten hatte, im Stande war, seiner Colonie eine sehr freie Verfassung zu geben, so trugen er und seine Anhänger kein Bedenken, eine nur durch die Forderung des Monotheismus beschränkte Gewissensfreiheit als einen der Fundamentalartikel ihrer Colonie aufzustellen. Sie schlossen nicht nur jede Staatskirche von vornherein aus, sondern erklärten auch, im Widerspruch zu der getroffenen monotheistischen Beschränkung, die Gewissensfreiheit als ein allen Menschen angeborenes, also unveräußerliches Recht. „Damit Jeder die Gewissensfreiheit, ein angeborenes Recht, das allen Menschen zukommt und das dem Charakter friedlicher und die Ruhe liebender Menschen so gemäß ist, genießen könne, so setzt man nicht allein fest, daß keiner soll gezwungen werden, irgend einer öffentlichen Religionsübung beizuwohnen, sondern man überläßt es auch vollständig dem freien Willen eines Jeden, wie er seinen Cultus üben will, so daß Niemand eine Störung oder Hinderniß auf irgend eine Weise zu fürchten hat, wenn man nur den Glauben an einen einzigen, ewigen und allmächtigen Gott, den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt bekennt und alle die Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft erfüllt, welche man seinen Mitbürgern gegenüber zu erfüllen verbunden ist." So lautet ihr Statut.

Doch die den Katholiken hiermit gewährte Freiheit dauerte nicht lange. Penn selbst wurde am Ende seines Lebens wegen seiner wahrhaft edeln Duldsamkeit als „verkappter Jesuit" verfolgt, und nach seinem Tode (1718) wurde durch eine neue Charte der Katholicismus „zur Sicherheit der Episcopalkirche" feierlich aus der Colonie verbannt.

Eine solche hochkirchliche Ausschließlichkeit gegen die katholische Kirche wurde von Anfang an über das 1663—65 gegründete Carolina verhängt und um so schärfer gehandhabt, als 1728 der Besitz von der ursprünglichen hocharistokratischen Unternehmer-Gesellschaft an die Krone überging und die Provinz in zwei, Nord- und Süd-Carolina, getheilt wurde. Selbst den protestantischen Non-Conformisten suchte die Hochkirche jetzt einen Treueeid (Oath of allegiance) nach englischem Stil aufzuerlegen, was aber an der Überzahl der vereinten Dissenters scheiterte. Auch in Georgien, das der menschenfreundliche Eduard Oglethorpe 1732 ausdrücklich zu dem Zweck gründete, für arme Auswan-

derer, Schuldgefangene, verfolgte Nonconformisten, kurz für Unglückliche aller Art ein Asyl zu werden, wurde verfolgten Katholiken der Eintritt verweigert und es blieb ihnen auch verschlossen, als die Colonie 1751 königliche Provinz ward. Der härteste Schlag aber, welcher die katholische Kirche in Nordamerika traf, und das größte Hinderniß, welches sich der Entwickelung gerechter und vernünftiger kirchenpolitischer Verhältnisse daselbst in den Weg stellte, war unzweifelhaft die gewaltsame Protestantisirung Marylands durch den Undank und die Niedertracht derjenigen, welche dort die liebevollste Duldung und die gerechteste Behandlung seitens des katholischen Landeseigenthümers und der katholischen Einwohnerschaft gefunden.

Kaum hatte nämlich der edle Lord Cäcilius Baltimore die Augen geschlossen (1675), da wandten sich schon die anglikanischen Geistlichen, welche unter seiner liberalen Verwaltung Aufnahme in Maryland erhalten hatten, in einer Klageschrift an den Primas von Canterbury, um für diese „Wohnstätte der Ungerechtigkeit und das Spital der Pestkranken" die Einführung der Staatskirche zu erwirken. Sie erlangten auch in der That, daß die Katholiken Marylands zu Gunsten des anglikanischen Cultus besteuert wurden. Nicht zufrieden damit, erhoben sich die Protestanten 1689 unter Führung eines hochkirchlichen Predigers, des sittenlosen John Coode, zum bewaffneten Aufstand wider die rechtmäßige Autorität, nahmen den Statthalter und die Abgeordneten gefangen und machten sich zu Herren des Landes. Ihren Hilferufen entsprechend, genehmigte König Wilhelm das Geschehene, entriß dem Lord Karl Baltimore seine feierlich verbrieften Rechte und entsandte eigenmächtig einen neuen Statthalter in die Colonie. Unter diesem ward sofort (1692) der gewährleistete Rechtsbestand der katholischen Religionsübung aufgehoben und die Hochkirche zwangsweise eingeführt. Ein Gesetz, „um der Ausbreitung des Papismus zu steuern", vollendete 1704 das schimpfliche Zerstörungswerk der vertragsbrüchigen Protestanten, und machte die Katholiken vollends zu Heloten. Messe, Predigt, Sacramente, Gottesdienst wurden ihnen auf's Strengste verboten, Schule und Schulthätigkeit entrissen, das Bürgerrecht geraubt und sie in den Städten gleich rechtlosen Parias in eine Art Ghetto (Judenviertel) verwiesen. Für diese Rechtswohlthaten durften sie doppelte Steuern zahlen, und wie in England und Schottland konnte ein Sohn seinen katholischen Vater bei Leibesleben beerben, wenn er um elenden Goldes willen von dessen Glauben abfiel. So wenig wie in

Großbritannien gelang es dieser Culturgesetzgebung indeß, die Katholiken auszurotten. Die Katholiken waren eher bereit, eine neue Heimath zu suchen, als den alten Glauben preiszugeben; die Apostasien waren selten. Eine Anzahl von ihnen wanderte nach Pennsylvanien aus, den Übrigen wollte Daniel Caroll (Vater des spätern Bischofs) in Louisiana ein neues Vaterland verschaffen und trat in dieser Absicht in Unterhandlung mit Choiseul und dem französischen Hofe. Da letztere scheiterte, blieben die Katholiken Marylands auf ihr heldenmüthiges Gottvertrauen und ihre Glaubensfestigkeit angewiesen, das sie auch eher, als sie wohl hoffen mochten, der Freiheit entgegenführte. Bischof Caroll schätzte ihre Zahl 1785 auf 16,000, die Katholiken in Pennsylvanien auf 7000, die in Jersey und New-York auf 2000 — eine verschwindende Zahl unter den drei bis vier Millionen Einwohnern, welche die Union damals zählte.

Was die protestantischen Kirchengemeinschaften betrifft, so wurde das Zwangsregiment der Puritaner in Massachusetts schon gegen das Ende des 17. Jahrhunderts durch politische Wirren gebrochen. Boston erhielt um diese Zeit eine Baptistengemeinde und eine hochkirchliche Kapelle (the King's Chapel). Die neue Charte von 1692 hob jene Bestimmung der alten auf, nach welcher alle Freimänner Kirchenmitglieder sein oder sich von einem puritanischen Prediger ein Moralitätszeugniß ausstellen lassen mußten. Jeder Mann, der 40 Pfd. St. persönliches Vermögen nachweisen konnte, ward ohne Weiteres stimmfähig. Ferner sicherte die neue Charte allen Christen — die „Papisten" ausgenommen — ausdrücklich Religionsfreiheit zu. Damit stürzte die alte tyrannische Staatskirche der Neu-England-Staaten zusammen, wenn auch die Sonntags-, Luxus- und Mäßigkeitsgesetze mit hinüberwanderten in's 18. Jahrhundert und der Geist der alten Puritaner in einem ansehnlichen Theil der Bevölkerung noch länger erhalten blieb. Fühlte sich die Hochkirche hier, wie in New-Jersey, Georgien, Pennsylvanien und Delaware, nicht stark genug, um als privilegirte Staatskirche offensiv mit den Secten und mit dem auftauchenden Unglauben anzubinden, so entschädigte sie sich dafür einigermaßen in dem unterjochten Maryland und in ihrem eigenen Stammland Virginien. In letzterem wurde 1705 verfügt, daß, „wer in der christlichen Religion erzogen, das Dasein Gottes oder die Dreifaltigkeit läugnete, wer behauptete, daß es mehr als einen Gott gebe, daß die christliche Religion nicht wahr und die heilige Schrift nicht Gottes Wort sei: bei dem ersten Fehltritt mit Unfähigkeit zu allen

öffentlichen Ämtern bestraft werden solle, im Wiederholungsfall mit der Unfähigkeit zu jeglicher gerichtlichen Klage, zu jeglicher Dotation und Erbschaft und dazu mit drei Jahren Gefängniß ohne Caution." Wer ohne bischöfliche Autorisation predigte, wurde polizeilich verfolgt und mit Gefängniß bestraft. Noch zwei Jahre vor der Unabhängigkeitserklärung wurden sechs Baptisten zusammen festgesetzt, weil sie ohne Erlaubniß der Episcopalgewalt ihren eigenen Weg zum Himmel verkündet hatten.

Ähnliche Zustände in New-York anzubahnen, versuchten die Engländer schon seit Besitzergreifung der Colonie im Jahre 1664. Sie proclamirten, „daß Niemand, wofern er sich nur zum Christenthum bekenne, belästigt, bestraft oder eingekerkert werden solle wegen Verschiedenheit in der Beurtheilung religiöser Fragen", erklärten aber zugleich die englische Episcopalkirche zur Staatskirche. 1689 wurde die Colonie unter den Bischof von London gestellt, alle Einwohner zu Gunsten der Hochkirche besteuert und kein Pfarrer angestellt, der nicht vorher von dem Bischof von London approbirt worden. Ein Gesuch der vereinigten Dissenters, von jener Besteuerung befreit zu werden, wurde 1706 verworfen und die Hochkirche abermals als allein gesetzliche Staatskirche erklärt. Mit wie zähen „hierarchischen Gelüsten" (hier läßt sich schon von solchen sprechen) die englische Episcopalgewalt an die Erhaltung und Erweiterung ihrer Macht auf amerikanischem Boden dachte, zeigt ein Mahnbrief des Londoner Bischofs an den König vom Jahre 1759, worin Letzterer gewarnt wird, den Dissidenten Amerika's ja nichts mehr als „Duldung" zu gewähren. Ohne Rücksicht auf den Schrei der Entrüstung, welche diese Mahnung in New-York hervorrief, versuchte der herrschbegierige Prälat sogar, seine Hirtengewalt auch über das nachbarliche Connecticut auszudehnen. Das war aber der gefährlichste Stoß, den er seiner eigenen Sache hätte versetzen können. Seine Bemühungen erregten nämlich die Besorgniß, England gehe mit dem Plane um, ganz Nordamerika unter die Fittige seiner Staatskirche zu nehmen, und, wie einer der Führer der großen Staatsumwälzung, John Adams, bemerkt, regte diese Besorgniß so mächtig, wie irgend ein anderer Grund, nicht nur tiefer blickende Geister, sondern auch das gemeine Volk auf, und drängte es dazu, „ernstlich über die constitutionelle Autorität des Parlamentes über die Colonien nachzudenken"[1].

[1] John Adams, Works. X. p. 185.

Der Geist Calvins war es zumeist, der den Boden der englischen Hochkirche in Amerika untergraben hatte. Aus den Trümmern seiner Gemeinden war das Sectenthum in üppiger Fülle emporgewuchert und kämpfte um Luft und Freiheit. Diesen gewaltigen Expansivkräften des Individualismus gesellte sich aber auch die noch energischere Gewalt der europäischen „Aufklärung“ und der modernen Philosophie, welche durch Locke, Sidney, Barclay u. A. auch nach Amerika gedrungen war. Sie gab dem im Kampfe mit der wilden Natur, in den Mühen der Colonisation mächtig erstarkten Freiheitsgeist die zündende Parole: „Freiheit und Gewissensfreiheit!“ Aus dem Schooße des in sich zerfallenden Protestantismus, aus den Stuben glaubensloser Philosophen und aus den Clubs geheimer Verbindungen hervorgegangen, hatte dieser Ruf jedoch nicht die schöne erhabene Bedeutung, welche einst dem Streben Lord Baltimore's zu Grunde lag. Es war bloß der Ruf republikanischer Protestanten, die sich von aristokratischen Protestanten — und gewiß mit vollem Recht — nicht wollten staatskirchlich einschnüren lassen, die aber, ihr eigenes Losungswort verläugnend, die Freiheit und Gewissensfreiheit ihrer katholischen Mitbürger mit Füßen traten. Noch um die Zeit der Unabhängigkeitserklärung war das als Vaterland der Religionsfreiheit so hochgefeierte Nordamerika nur ein Complex von durch und durch protestantischen Colonialstaaten, von welchen bloß das einzige kleine Rhode-Island die „Papisten“ duldete, alle übrigen der katholischen Kirche das Recht der Existenz vollständig absprachen. Die ganze bis dahin gewonnene „Freiheit“ reducirte sich darauf, daß jene zwei Gemeinwesen, die völlig gerechte confessionelle Verhältnisse besessen hatten, Maryland und Pennsylvanien, zertrümmert worden waren, daß der Protestantismus, in viele Secten zersplittert und von den Wogen europäischer Aufklärung wie amerikanischer Unabhängigkeit untergraben, den Glauben an seine bezüglichen Symbole mehr und mehr verloren hatte und darum, einige wenige hochkirchlich gefärbte Colonien abgerechnet, seinen eigenen Zersetzungsproducten freien Spielraum gab. Aber gegenüber der katholischen Kirche hatte er noch den Geist Jakob' I. und Cromwells bewahrt. Nicht nur den „Vätern von Massachusetts“ erschien 1773 die den Katholiken gewährte Religionsfreiheit in Canada als eine „Gefährdung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten Amerika's“, sondern auch der „Allgemeine Congreß“ von 1774 perhorrescirte diese Maßregel mit einem glühend-zelotischen Hinweis darauf, daß die katholische Kirche England „mit Blut über-

schwemmt und alle Theile der Welt mit Gottlosigkeit, Fanatismus, Verfolgung, Mord und Rebellion erfüllt" habe [1].

Eine durchaus auffallende Fügung der göttlichen Vorsehung war es, daß um diese Zeit politisch freisinnige, religiös duldsame Männer, wie Washington, Franklin, Jefferson, das Steuerruder Amerika's in die Hand nahmen, daß die werdende Republik sich nothgedrungen an die Hilfe ihrer katholischen Bürger, wie an den Beistand katholischer Bundesgenossen angewiesen sah, daß katholisches Blut für ihre Freiheit floß, daß Benjamin Franklin selbst mithalf, den Vereinigten Staaten ihren ersten katholischen Bischof zu geben. Im Sturm und Drang einer Revolution, welche von dem starrsinnigen Hochmuth selbstsüchtiger englischer Politiker heraufbeschworen war, zerschellte die auf königliche Suprematie gebaute Staatskirche, verhallte der fruchtlose Wehruf der Puritaner über „papistische" Gefahren, ward mit den Fesseln des Colonialverbandes auch das Sklavenjoch zersprengt, unter welches die Staatstheologen und Kirchenväter Englands das katholische Maryland auf ewig geschmiedet zu haben glaubten.

(Fortsetzung folgt.)

A. Baumgartner S. J.

Glaube und Descendenztheorie.

Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, es sei in der Geschichte der Naturwissenschaften kaum ein Beispiel aufzufinden, daß eine Hypothese so sehr die Leidenschaften aufgeregt habe, wie die darwinistischen Aufstellungen über die Entstehung der Arten. Der Grund dieser Erregung liegt nicht so fast auf dem wissenschaftlichen Gebiete, etwa weil die Theorie wegen ihrer Neuheit oder Kühnheit einen vollständigen Umschwung in den Anschauungen der beobachtenden Naturforschung zu erheischen scheint — er liegt vorzugsweise auf dem religiösen Gebiete. Viele haben der Descendenztheorie freudigst zugejauchzt und sich zu Anwälten derselben aufgeworfen,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 23 und: Lives of the Deceased Bishops by R. Clarke. New-York 1872, p. 45.

weil sie in ihr ein Mittel zu erkennen glaubten, mit den religiösen Grundanschauungen des Christenthums über die Schöpfung und Abstammung des Menschen aufzuräumen. Soll man sich darüber wundern? Gewiß nicht; man müßte denn einen Grundzug unserer Zeit gar nicht kennen: die bewußte Lust am Unglauben. Ist es ja doch eine alltäglich sich bewährende Erfahrung in den verschiedensten Zweigen des Wissens, daß jede Aufstellung auf begeisterte Anhänger und heißblütige Vertheidiger rechnen kann, sobald sie nur die Etikette trägt: „wieder ein Loch in die Tradition", oder sobald sie mit der Hoffnung winkt, dem religiösen Glauben eins zu versetzen. In solcher Atmosphäre mußte die Descendenztheorie zünden. Strauß sah in ihr die ersehnte Thüre geöffnet, „durch die eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiedersehen hinauswerfen wird". Und, fügt er bei, „Jeder, der weiß, was am Wunder hängt, wird Darwin dafür als einen der größten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes preisen". Huxley spricht es unverholen aus, daß in seinen Augen eines der größten Verdienste der Entwicklungstheorie eben in dem (wie er glaubt) vollständigen und unversöhnlichen Widerstreit mit den kirchlich-religiösen Anschauungen bestehe. Auf etwas Ähnliches deutet Darwin hin, wenn er schreibt: „Mein erster Zweck war, zu zeigen, daß die Arten nicht getrennt erschaffen worden sind", und wenn er sich über etwaige Irrthümer in seinen Ausführungen mit dem Gedanken tröstet: „Ich habe wenigstens, wie ich hoffe, gute Dienste geleistet, um das Dogma von getrennten Schöpfungen über den Haufen werfen zu helfen." [1]

Glaubte man also auf der einen Seite, den religiösen Glauben durch die Entwicklungstheorie tief schädigen und in der Wurzel zerstören zu können, und suchte man sie in fieberhafter Hast für diese Richtung mit dem größtmöglichsten Aufwand auszubeuten, so war nichts natürlicher, als daß in gläubigen Kreisen ein entschiedenes Mißtrauen und eine grundsätzliche Abwehr der Entwicklungstheorie Platz griff. Aber man konnte und wollte sich auch nicht der Wahrnehmung verschließen, daß in ihr Wahrheitsmomente enthalten seien, oder daß manche ihrer Aufstellungen jedenfalls der Beachtung werth seien. Daraus entstand von selbst die Frage: Wie steht der Grundgedanke der Entwicklungstheorie zum Glauben? Was berührt den Glauben, was nicht? Oder was ist über die Entstehung der Arten und ihre Abstammung, sodann über den Ursprung

---

[1] Vgl. St. George Mivart, Lessons from Nature, London 1876, p. 426.

des Menschen die klar ausgesprochene, also bindende Lehre der heiligen Schrift, der heiligen Väter, der Kirche? In wieweit ist hier das Feld der Discussion noch frei, und wo sind die unverrückbaren Grenzsteine?

Es ist zwar über das Verhältniß von Glaube und Entwicklungstheorie in neuer und neuester Zeit manches recht Gute und Beachtenswerthe geschrieben worden; allein trotzdem scheint es uns nicht überflüssig, auch in diesen Blättern einen kleinen Beitrag zur Klarstellung dieser Frage zu liefern. Es dürfte kaum nothwendig sein, zu bemerken, daß wir dem ausgesprochenen Zwecke gemäß nur die Grundsätze der Entwicklungstheorie hervorheben, insofern sie nach dem Maßstabe der theologischen Anschauungen zulässig erscheinen oder nicht. Die Untersuchung beschäftigt uns nicht, ob die Entwicklungstheorie oder welche Form derselben objective Begründung habe oder nicht. Nur das steht fest: was dem Glauben widerstreitet, das kann nie und unter keiner Annahme objectiv begründet oder wahr sein; aber verkehrt wäre es, ohne Weiteres so zu schließen: weil diese oder jene Hypothese entweder den Glauben nicht berührt, oder mit der kirchlich angenommenen oder geduldeten Lehre nicht in Widerspruch tritt, deßwegen ist sie auch thatsächlich in sich wahr. Um Letzteres zu constatiren, ist mehr erfordert, als der rein negative Erweis, daß eine Anschauung mit den Glaubenssätzen nicht in Conflict kommt.

Wir werden unsern Gegenstand mit der erwünschten Klarheit vorlegen, wenn wir uns auf folgende drei Fragen Antwort geben:

1. Kann man vom Gesichtspunkte des Glaubens und der Glaubensquellen aus der Ansicht huldigen, daß die vorhandenen Pflanzen- und Thierarten von einigen wenigen ursprünglichen Stammformen durch allmähliche Entwicklung hergeleitet sind?

2. Was ist vom selben Standpunkte aus über die erste Entstehung der Pflanzen und Thiere zu urtheilen?

3. Was über den Ursprung des Menschen?

Es wird sich bei Beantwortung dieser Fragen herausstellen, daß der katholische Forscher der Entwicklungstheorie, unbeschadet seiner Gläubigkeit, weitgehende Zugeständnisse machen kann und daß auch nicht der mindeste Scheingrund vorhanden ist, als könne durch die eventuelle Erbringung des Beweises für die ganze oder theilweise Wahrheit einiger Grundlehren der Entwicklungstheorie der Glaube eine Schädigung erleiden. Der gläubige Christ seinerseits hat also dieser Theorie gegenüber in Wahrheit trotz seiner Gläubigkeit jene Stimmung, die Professor

Tyndall einzig und allein dem aller „dogmatischen Vorurtheile" baren Forscher als möglich zuschreibt: „Er hat nur ein Verlangen, die Wahrheit zu erkennen; er hat nur eine Furcht, eine Lüge zu glauben." Wer kann schließlich als der unparteiische, gleichmüthige Richter sich der Hypothese gegenüberstellen? Doch gewiß nicht jene Legion von Darwinianern, welche die Entwicklungstheorie darum so enthusiastisch bejubeln, weil sie in ihr eine schneidige Waffe gegen den Glauben gefunden zu haben meinen?

I.

Unsere erste Frage berührt die Zulässigkeit der Annahme, daß die jetzt vorfindlichen Pflanzen- und Thierformen von einigen wenigen einfachen Stammformen sich herleiten. Diese Anschauung bildet bekanntlich den Hauptsatz der Entwicklungstheorie. In der Durchführung dieses Hauptsatzes gehen die namhaftesten Vertreter der Theorie oft ihre eigenen, getrennten Wege. Wie sich aus einer einfachen Stammform die bunte Mannigfaltigkeit von Wesen herausbildete, welche innere und äußere Factoren dabei miteinzugreifen hatten, oder welche Summe von wirkenden Ursachen, ob nur äußere Impulse, oder auch innerlich angelegte Entwicklungsprincipien dabei thätig waren, gerade darüber ist augenblicklich großer Streit entbrannt. Selbst Darwin gesteht jetzt zu, daß mit den Schlagwörtern „natürliche Auswahl, Kampf um's Dasein, geschlechtliche Zuchtwahl" nicht auszukommen ist, oder daß durch sie wenigstens eine Reihe von Bedenken nicht gehoben ist; Andere sind eifrig bemüht, der Theorie anderweitig die benöthigten Stützen zu verschaffen — so in England der oben citirte gelehrte Professor am Kensington Colleg, St. George Miwart. Den Grundgedanken der Entwickelungstheorie halten sie alle fest, und diesen betrifft auch unsere erste Frage. Wir beantworten sie mit einem ganz unbedenklichen Ja: Von Seiten des Glaubens ist es nicht verwehrt, die Abstammung der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierarten von einigen wenigen Grundformen anzunehmen, und in dieser Aufstellung der Entwicklungstheorie liegt nichts vor, dem durch die Glaubensquelle direct widersprochen würde. Den Beweis hierfür mag folgende Erörterung aufzeigen.

Freilich mag es auf den ersten Anblick scheinen, daß der Bericht der heiligen Schrift über die Pflanzen- und Thierschöpfung dem Grundgedanken der Entwickelungstheorie jeden Halt entziehe, ja ihn geradezu

ausschließe. Wir lesen ja Gen. 1, 11: „Und Gott sprach: es lasse die Erde Gras sprossen, das aufgrünet und das Samen trägt; und Fruchtbäume, welche Frucht bringen nach ihrer Art ... und also ward es.“ Und 1, 21: „Und Gott schuf die großen See-Ungeheuer und jegliches Wesen, das lebt und sich regt, das die Wasser hervorgebracht hatten, je nach seiner Art; und alles Geflügel nach seiner Art ..... und Gott schuf die Thiere der Erde nach ihren Arten und Vieh und alles Gewürme der Erde in seiner Gattung.“ Der Wortlaut scheint klar und unzweideutig; die anfängliche Hervorbringung der Pflanzen und Thiere nach ihren Arten also scheint deutlich in der göttlichen Urkunde niedergelegt. Und sehen wir uns nach den Auffassungen des Schrifttextes um, wie sich uns dieselben in den Erklärungen der heiligen Väter und den Commentaren älterer Theologen darbieten, so finden wir auch als die gewöhnliche Lehre eben die Erschaffung der Pflanzen und Thiere nach ihren Arten entweder ausdrücklich vorgetragen oder doch stillschweigend vorausgesetzt. Der hl. Basilius z. B. macht die Kraft des göttlichen Schöpferwortes durch eine rhetorische Schilderung anschaulich, wie sich die Erde gehorsam dem göttlichen Befehle plötzlich mit den verschiedensten Pflanzenarten bekleidete; ähnlich der hl. Gregor von Nyssa, Eusthatius, Ambrosius u. s. f., und Suarez hat ganz Recht, wenn er die Ansicht von der wirklichen Hervorbringung der einzelnen Arten als die gewöhnliche Meinung der heiligen Väter bezeichnet.

Aber wird dadurch nicht die obige Beantwortung unserer Frage umgestoßen, oder wenigstens zweifelhaft? Wir geben zunächst zu bedenken, daß es zu verwundern wäre, wenn die heiligen Väter und älteren Theologen nicht so gesprochen hätten. Was hätte in ihnen auch nur einen Zweifel an der wirklichen Erschaffung der einzelnen Arten wachrufen sollen? Der Stand der Naturforschung ihrer Zeit am allerwenigsten und die Worte der Genesis auch nicht. Aber etwas Anderes ist ihre von den philosophischen und naturwissenschaftlichen Ansichten ihrer Zeit dictirte Auffassung der Schriftworte, und etwas Anderes der in jenen Worten niedergelegte Glaubenssatz; jene mag sich verschieden gestalten, dieser ist und bleibt der gleiche. Daß wir ein Recht zu dieser Unterscheidung haben, mag uns zunächst ein naheliegendes Beispiel zeigen. Bevor das kopernikanische System in unzweifelhafte Aufnahme gekommen war, verstanden wohl die Meisten die Worte, die Josue sprach: „Sonne, stehe still“, oder die Worte, mit denen der Prediger die Flüchtigkeit der aufeinanderfolgenden Generationen zeichnet:

„Ein Geschlecht geht dahin und ein anderes kommt, und die Erde bleibt ewig stehen“, in dem buchstäblichen Sinne von dem Laufe der Sonne und dem Stillstande der Erde. Wie hätten sie auch bei den früheren astronomischen Grundsätzen eine andere als diese buchstäbliche Deutung sich zurechtlegen sollen? Haben nun etwa nach Kopernikus jene Sätze der heiligen Schrift etwas von ihrer Wahrheit eingebüßt, weil ihre Auffassung durch die Astronomie modificirt wurde? Mit nichten. Die gewöhnliche Ausdrucksweise der Menschen spricht heute noch, wie ehemals Josue, von einem Lauf der Sonne; und der Gedanke des Predigers ist ebenso tief und wahr, wenn gleich die Erde nicht absolut steht, sondern nur als der beständige und bleibende Schauplatz der wechselnden Geschlechter erscheint — eine Erklärung der Worte des Predigers, die dem Gedanken nach bereits der hl. Hieronymus gibt[1], und der auch Gregor von Nyssa beipflichtet, indem er das „Stehen der Erde“ in ihrem unverringerten und unvergrößerten Fortbestande verwirklicht findet[2].

Etwas ganz Ähnliches liegt auch in dem Falle vor, der uns eben beschäftigt. Die oben berührten Worte der Genesis wollen im Zusammenhange mit dem ganzen Bericht über die Schöpfung zunächst besagen, daß die Erde mit Allem, was auf ihr und in ihr ist und lebt, also auch die uns umgebende Pflanzen- und Thierwelt, nicht von selbst, nicht von ungefähr entstanden, sondern daß sie ihr Dasein dem Willen Gottes verdanke. In welcher Weise aber speciell die Pflanzen- und Thierwelt in's Dasein gesetzt wurde, ob alle Arten auf einmal, ob nur einige zuerst, aus denen sich die übrigen entwickelten, oder ob nur ein fruchtbarer Keim dem Erdenschooße anvertraut war, der im Bunde mit den natürlichen Ursachen zum ersten Pflanzenleben sich ausgestaltete, und ein anderer, der in den Gewässern das animalische Leben allmählich hervorlockte — darüber überlassen uns die Worte der Genesis der eigenen Nachforschung und den Ergebnissen der exakten Wissenschaft, falls es ihr gelingen kann, hier ein endgiltiges und fest bewiesenes Urtheil abzugeben. Mit anderen Worten: der Glaubenssatz der Genesis bleibt bestehen und unangetastet, man mag über das Wie der Abstammung

[1] Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est et hominem ipsum terrae dominum tam repente in pulverem dissolvi. Ad Eccl. 1, 4.

[2] Migne, Patrol. gr. t. 44. col. 91.

der verschiedenen Species auch nach dem Grundgedanken der Entwickelungstheorie urtheilen. Ja in dem Verfahren der heiligen Väter und älteren kirchlichen Lehrer haben wir selbst klare Andeutungen, daß wir über das Wie der Abstammung nicht an dem buchstäblichen Wortlaute festzuhalten brauchen. Das soll nun in Folgendem kurz dargelegt werden. Man mißverstehe uns nicht. Es fällt uns nicht ein, zu behaupten, daß einige der alten Lehrer Evolutionisten gewesen seien, oder die Descendenztheorie vorgetragen hätten: aber wir glauben, dem Professor Mivart vollständig beistimmen zu können, wenn er behauptet, die katholische Vorzeit habe bereits in Betreff der Schöpfung Grundsätze aufgestellt, mit denen sich die Grundlagen der Entwicklungstheorie unschwer in Einklang bringen lassen; wir meinen selbstverständlich nur jene Grundlagen, die in unserer ersten Frage angedeutet sind. Worin wir der Ansicht des Professors Mivart entschieden nicht beitreten, wird sich im Laufe der Abhandlung genügend herausstellen.

Das erste Kapitel der Genesis berichtet die Erschaffung von Himmel und Erde und schildert die allmähliche Ausgestaltung der Erde, die Bekleidung mit Pflanzen, die Bevölkerung der Gewässer und des Festlandes als aufeinanderfolgende Thätigkeiten Gottes. Trotzdem haben einige Lehrer der Kirche und Theologen die Meinung aufgestellt, daß Alles zugleich erschaffen worden sei. So Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa und Augustin, dessen Ansehen auch die späteren Theologen so beeinflußte, daß sie diese Meinung stets mit Achtung erwähnten, auch wenn sie gegen dieselbe stritten. Uns interessirt hier besonders die Art und Weise, wie der größte Kirchenlehrer aller Zeiten, der hl. Augustin, über die Schöpfung dachte. Nach ihm hat Gott Alles zu gleicher Zeit und auf einmal in's Dasein gerufen, aber nicht so, daß die einzelnen Dinge oder Wesen bereits in ihrer Individualität oder in ihrer gesonderten Existenz in's Dasein getreten wären, sondern indem er den Grundstoff aller Dinge schuf und in ihn jene Kräfte und Keime gleich verborgenen Samen hineinsenkte, aus denen sich dann im Zeitenlaufe in der grundgelegten Ordnung die Einzeldinge herausbilden sollten. Der heilige Lehrer kommt besonders in seinem Werke „de Genesi ad litteram“ wiederholt auf diese seine Auffassung zurück und äußert sich speciell über das Werk des dritten Tages, die Hervorbringung der Pflanzen, ungefähr in folgender Weise: Wenn gesagt wird, „die Erde bringe hervor . . und die Erde brachte hervor“, so ist damit ausgedrückt, daß die Erde die Kraft und das Vermögen empfan-

gen habe, zu seiner Zeit die einzelnen Gattungen aus sich herauszubilden; die Pflanzen wurden der Anlage nach, der Ursache nach geschaffen, es wurden den Stoffen jene keimartigen Kräfte mitgetheilt, aus denen sich unter den festgesetzten Bedingungen, gleichwie aus einem Samenkorne oder aus einer Wurzel, die wirklichen Arten und Wesen entfalten sollten [1]. Daß der Kirchenfürst von Hippo hiebei ein wahres inneres Entwickelungsprincip versteht, macht er besonders deutlich durch den Vergleich, daß, gleichwie im Samenkorn all das zugleich unsichtbar enthalten und eingeschlossen sei, was später in der Zeit zum Baume sich auswachse, in ähnlicher Weise die Erde und das Wasser dem Vermögen und der Anlage nach die Pflanzen und Thiere in sich berge [2]. Diese Ansätze, diese verborgenen, durch die Schöpfung in die Stoffe hineingelegten Vermögen nennt er rationes causales, seminales, primordiales [3].

Diese Anschauungen des hl. Augustin haben, wie bemerkt, bei Mehreren beifällige Aufnahme gefunden. Der hl. Thomas äußert sich günstig über dieselben und betont, daß sie besonders geeignet seien, die Einwürfe gegen die hl. Schrift zu zerstreuen [4], und diejenigen, die seinem Satze von der gleichzeitigen Schöpfung aller Dinge zustimmen, billigen auch im Allgemeinen diese Darstellungsweise. Der hl. Bonaventura nennt sie eine sehr vernünftige und scharfsinnige [5]; Albertus Magnus verweigert ihr seine Anerkennung nicht und selbstverständlich vertheidigen sie viele der sogenannten augustinianischen Theologen mit lebhaftem Eifer [6]. Bei dieser Sachlage ist nun von selbst einleuchtend, warum auch der heutige Forscher sich, falls er es für nöthig erachtet, für die Entwickelungstheorie entscheiden kann.

Interessant aber für die Aufhellung unserer Frage ist besonders der Umstand, daß selbst diejenigen, welche an einer mehr buchstäb-

---

[1] Daher spricht der heilige Lehrer so oft: potentialiter, causaliter creata sunt. Sic enim terra ad Dei verbum ea produxit, accipiens omnes numeros eorum, quos per tempus exsereret secundum genus suum. Causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem, in ea quippe jam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant etc. Cf. De Gen. ad litt. 5, 4. 5; 6, 4. 5. 6. Migne, Patrol. lat. t. 34. col. 325. 326. 341 etc.

[2] L. c. 5, 21. col. 338.

[3] L. c. 6, 14. 15. col. 349.

[4] In 2. libr. sent. dist. 12. qu. 1. art. 2

[5] Expositio multum rationabilis et valde subtilis.

[6] Man vergleiche z. B. Vindiciae Augustinianae von Cardinal Noris, cap. 4. § 9. Migne, Patrol. lat. t. 47. col. 721.

lichen Auffassung des biblischen Berichtes getreu festhalten, dennoch Grundsätze aussprechen, oder die Möglichkeit und Thatsächlichkeit von einzelnen Fällen zugeben, die man nur consequent weiter zu verfolgen braucht, um dem Grundgedanken der Entwickelungstheorie auf die Spur zu kommen. So zieht es der hl. Thomas vor, bei dem buchstäblichen Verständnisse des ersten Kapitels der Genesis zu beharren, aber trotzdem findet er keine Schwierigkeit, die Entstehung neuer Arten als möglich zuzugestehen. Hiermit aber haben wir einschlußweise das Zugeständniß, daß es nicht nöthig ist anzunehmen, alle jetzt vorfindlichen Arten seien von Anfang an in dieser ihrer Artverschiedenheit entstanden. Ist aber die Entstehung neuer Arten im Laufe der Zeiten nicht zu beanstanden, so scheint die weitere Folgerung auf die Abstammung der vorhandenen von einigen Grundformen ebensowenig einer Schwierigkeit von Seiten der biblischen Erzählung ausgesetzt zu sein. Die Worte des hl. Thomas lauten: Neue Arten, wenn es solche gibt, waren in gewissen thätigen Kräften bereits vorher vorhanden [1]. Hier haben wir zwei beachtenswerthe Momente: die Möglichkeit der Entstehung neuer Arten und die Verbindung derselben. In der Bestimmung der letzteren gibt uns der hl. Thomas den augustinischen Grundgedanken. Die neuen Arten, die in's Dasein eintreten, sind dem Keime, der Anlage und Triebkraft nach in den schon vorhandenen Wesen grundgelegt. Das läuft aber offenbar auf ein inneres Entwickelungsprincip hinaus. Zu demselben Schlusse gelangen wir, wenn wir die bei den Alten so oft wiederkehrende Annahme von der generatio aequivoca auf ihren ideellen Gehalt prüfen. Der hl. Thomas spricht an der angeführten Stelle auch noch von den Thierarten, die aus der Verwesung anderer Körper durch die Kraft der Sterne und Elemente erzeugt werden, und er findet es ganz unbedenklich, daß hiedurch unter besonderen Umständen auch neue Arten entstehen könnten. Der gleichen Ansicht huldigte vor ihm der Magister sententiarum, Petrus der Lombarde, indem er ganz richtig bemerkt, dergleichen Dinge seien eben dann von Anfang potentialiter et materialiter mit den anderen Kräften und Trieben gegeben [2]. Wenn wir aber Petrus den Lombarden in seinem Sentenzenbuche nennen, so nennen wir bekanntlich das allgemeine theologische Schul-

[1] Species autem novae, si quae existunt, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus. Summa I. qu. 73 art. 1 ad 3.

[2] 2 lib. sent. dist. 15, 4.

Handbuch mehrerer Jahrhunderte. Ja wir können sagen, es war die herrschende Ansicht des Alterthums, daß diejenigen Arten, welche aus der Verwesung anderer Körper sich entwickelten, nur anlagsweise in ihren entfernteren Ursachen und Bedingungen, durchaus nicht in ihrer wirklichen Einzelexistenz bei der Einrichtung der Erde in's Dasein gesetzt wurden. Der hl. Basilius findet es trotz seiner buchstäblichen Auffassung des biblischen Berichtes über die Entstehung der Arten ganz in der Ordnung, in einem Athemzuge zu versichern, daß die Erde auch jetzt noch unzählige Arten von Insecten, Mäuse und Frösche hervorbringe, daß im Schlamme sich Aale erzeugen u. dgl.[1] Der heilige Augustin will gleichfalls jene Wesen nur der Grundkraft nach mit den andern Dingen gegeben wissen[2], und wir brauchen nur den Grundgedanken seiner Erklärung[3] von der speciellen Anwendung zu unterscheiden und abzulösen, um die Bildung neuer Arten aus den vorhergehenden Geschlechtern durch besondere Modificirung in Folge besonderer Umstände zu erhalten. Der augustinische Gedanke wird uns um so klarer werden, wenn wir zusehen, wie er selbst das in seiner Erklärung vorkommende dunkle Wort „liciata" an einer anderen Stelle umschreibt. Es ist ihm eben der Ausdruck für den ganzen, im Samenkörperchen bereits präformirten und nach allen Theilen einschlußweise enthaltenen Körper in dieser verborgenen, unsichtbaren, potentiellen Existenzweise[4].

Diese Annahme war zu verbreitet, als daß es nöthig wäre, noch mehr Gewährsmänner anzuführen. Ihre Bedeutung für unsere Frage liegt aber darin, daß hiermit principiell die Entstehung neuer Wesensarten aus schon vorhandenen Kräften zugestanden wird, in einer solchen Entstehung also nichts erblickt wird, was mit der kirchlichen Lehre über die Schöpfung sich nicht vertrüge. Die Beispiele der Alten mögen, nach dem heutigen Maßstabe der Naturforschung gemessen, ungeschickt und total unrichtig sein — darüber herrscht ja kein Zweifel — aber für uns liegt das Interesse nicht in der speciellen An-

---

[1] Hom. 9 in hexaëm. Migne, Patrol. gr. t. 28. col. 190.

[2] De Gen. ad lit. 3, 14.

[3] Inerat jam omnibus animatis corporibus vis quaedam naturalis et quasi praeseminata et quodammodo liciata primordia futurorum animalium, quae de corruptionibus talium corporum pro suo quaeque genere ac differentia erant exoritura.

[4] Liciatum, quod nondum est, imo quod latet sed accessu temporis erit, vel potius apparebit. De civ. Dei, 24, 14.

wendung, sondern in dem allgemeinen Princip; dieses müssen wir vor Augen haben und gleichsam aus dem Beispiele herausschälen. Auf diese Weise aber gewinnen wir leicht folgende Sätze, die uns für die Auffassung des Schöpfungsberichtes als Leitsterne dienen können. Erstens: nicht alle Arten der jetzt existirenden Wesen sind vom Anfange an als solche in Wirklichkeit entstanden; zweitens: manches ist nur der entfernteren Anlage nach in einem anderen mitgegeben; drittens: die Bildung neuer Species ist auf Grund der Thätigkeit natürlicher Ursachen möglich. Diese Grundsätze waren den Alten nicht fremd. Ein paar Stellen aus Suarez mögen das noch zum Überflusse erhärten; nur muß man, wie billig, den Grundsatz unterscheiden von dem Beispiele, an dem er veranschaulicht wird. Er stellt sich die Frage, ob jene Thiere, die aus Kreuzung verschiedener Arten entstanden, z. B. das Maulthier, der Leopard, der Luchs, vom Anfang an actu, oder nur in potentia erschaffen seien. Er entscheidet sich für Letzteres. Und warum? Weil sie eben hinreichend mit den andern und in den andern gegeben seien. Und um diesen Grund annehmbar zu machen, fügt er hinzu: es sei angemessener, daß alles dasjenige, was durch die geschöpflichen Ursachen hervorgebracht werden konnte, auch in der That durch diese und nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes verwirklicht würde; und das gereiche mehr zur Vollkommenheit des Alls [1]. Hier haben wir ein Princip, wie es die Entwickelungstheorie kaum allgemeiner und umfassender wünschen könnte. Wenn also wirklich die Pflanzenarten aus wenigen Grundformen sich entwickeln können, wenn eine oder die andere thierische Stammform hinreicht, um die Mannigfaltigkeit der Thierwesen in fortschreitender Entwickelungsreihe aus sich zu gebären, so steht nach Suarez der Annahme, es sei wirklich so erfolgt, und die Arten als solche seien nicht ursprünglich, rein nichts im Wege — im Gegentheil, Suarez, der doch an der buchstäblichen Auffassung des Schöpfungsberichtes nicht gerüttelt wissen will, findet in der Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Entwickelung gerade sie in bestem Einklang mit der der sichtbaren Welt zukommenden Vollkommenheit. Auch in den metaphysischen Untersuchungen trägt Suarez Grundsätze

[1] Nam Deus ea tantum immediate produxit, quae non nisi per ipsius actionem in rerum natura introduci poterant quoad species suas; nam cetera quae per causas secundas produci poterant, convenientius fuit per illas fieri et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet. Suar. De opere 6 dierum, lib. 2. cap. 10. n. 12.

vor, welche die Zulässigkeit der Entwickelungstheorie bekunden. Und doch war er sicher davon überzeugt, daß seine philosophischen Lehrsätze mit der Offenbarung nicht in feindselige Berührung kämen, sondern diese eher stützten und vertheidigten. Er nimmt unter Anderem als zulässig an, daß unter dem Einflusse des Himmels und der Elemente vieles Neue erzeugt werde; daß sogar eine Erzeugung stattfinden könne ohne ausreichende nächste Ursache, wobei dann die oberste und allgemeine Ursache ergänzend eingreife; ferner können nach ihm bestimmte Modificationen der bildenden Kräfte auf die Ausgestaltung und Veränderung der hervorzubringenden Wesenheit mit Erfolg einwirken; gleichwie die zufälligen Eigenschaften der Samenkeime erfolgreich und unmittelbar wirksam auf die Ausprägung und Organisirung des Körpers einfließen u. dgl. m.[1]

Aber wie kommt es denn, daß die Genesis gerade die Erschaffung der Arten als Arten auf ein unmittelbares Schöpferwort Gottes zurückführt? So möchte man wohl noch immer gegen die Annehmbarkeit der Entwickelungstheorie einwenden. Halten wir bei denen Umschau, deren Ansichten uns bisher beschäftigten, so finden wir auch bereits die befriedigende Antwort. Sie betonen zu wiederholten Malen, daß Moses, zu einem rohen und ungebildeten Volke sprechend, ihnen das vorführen mußte, was offen vor Auge und Sinn lag. Er wollte recht eindringlich und in unmißverständlicher Weise darlegen, daß alles Bestehende schließlich dem Willen Gottes sein Dasein verdankte. Wie sollte er das leichtfaßlicher und handgreiflicher bewerkstelligen, als indem er schrieb, wie er eben geschrieben, d. h. die Arten der Dinge aufzählend und sie auf Gottes Schöpferwort zurückführend? Klar spricht sich hierüber besonders der hl. Augustin aus, dessen Erklärungsweise ihn ja vorzüglich auf die Lösung obigen Einwandes hindrängen mußte. Er sieht den Grund in unserer Auffassungsweise. Die Dinge treten uns in Zeit und Raum, in ausgeprägter Individualität entgegen — uns mußte also auch die Schöpfung selbst nach Analogie dieser Erkenntniß, d. h. als eine successive und die einzelnen Dinge direct in sich betreffende dargestellt werden. Wäre unser Verstand, meint der heilige Lehrer, an Scharfsinn dem der Engel gleich, so hätten wir in der Erkenntniß der rationes seminales und deren Erschaffung auch schon das ganze Universum be-

[1] Vgl. Disputationes metaphysicae, t. I. disp. 15. sect. 10. n. 69; disp. 18. sect. 2. n. 21. 28—38; sect. 8. n. 24.

griffen, und der Schöpfungshergang hätte uns gerade so erzählt werden können und müssen, wie er — nach der Meinung des heiligen Bischofes — in Wirklichkeit stattgefunden [1].

II.

Das Dargelegte möchte nun zur Beantwortung unserer ersten Frage ausreichen; in der Behandlung der zweiten Frage: „Was ist über die erste Entstehung der Stamm- und Grundformen zu urtheilen", können wir uns kürzer fassen. Hier springen die mit dem Glauben zusammenhängenden Punkte einerseits sehr leicht in die Augen, und andererseits kann die empirische Forschung, so lange sie wirklich Forschung bleibt, hier mit dem Glauben gar nicht in Widerstreit kommen. Der Grund ist ebenso einfach, als einleuchtend. Die erste Entstehung der Dinge kann eben die Forschung nicht belauschen, weil jede Forschung die bereits entstandenen Stoffe voraussetzt. Wenn daher manche Materialisten sagen: weil ich keinen Stofftheil entstehen oder vergehen sehe, ist die Materie ewig — so ist dieser Schluß eben kein Ergebniß der Forschung, sondern ein aus den Thatsachen falsch abgeleiteter Satz. Wenden wir dieß auf unsern Gegenstand an, so begegnet uns die von Allen zugestandene Thatsache, daß Leben nur von Leben, Zelle nur in und von einer Zelle sich bildet, daß die unorganische Materie nie zu einem vegetativen oder sensitiven Leben sich emporhebt. Mag also auch alles Pflanzen- und Thierleben aus einer Keimzelle herstammen, so ist die Frage nach dem Entstehen dieser Keimzelle vom Standpunkt der Forschung aus noch nicht gelöst. Die Forschung kann nicht behaupten, daß sie sich ohne Weiteres aus dem leblosen Stoff gebildet, weil thatsächlich zwischen diesem und der ersten Lebensregung eine unausfüllbare Kluft gähnt, unausfüllbar sowohl für die Forschung, als für das philosophische Denken. Jene bewegt sich allen Erscheinungen und Beobachtungen gegenüber immer innerhalb des unburchdringlichen Kreises, daß Leben nur von Leben entstehe; sie kann den Anfang des Lebens nicht jenseits irgend eines Lebens verlegen, und so ist die Frage nach der Entstehung des ersten Lebens eben eine aller Forschung völlig aus dem Bereich entrückte. Bekanntlich hat man in neuerer Zeit, um diesen fatalen Ring zu durchbrechen, zu einem

---

[1] Vgl. De Gen. ad lit. 5. cap. 4. Gregor. Nyss. Patrol. gr. t. 44. col. 75. S. Thom. Summa I. qu. 68. art. 3; qu. 67. art. 4. Chrysost. Hom. 2 in Gen. Petavius, De opific. prooem. V. etc.

Auskunftsmittel gegriffen, das aber erst recht die Verlegenheit und das Unvermögen der empirischen Forschung an den Tag legt. Haben doch sogar neuere Gelehrte folgende geistvolle Deduction geboten: „Es ist nicht nöthig, eine erste Erschaffung von Organismen anzunehmen. Es ist eben gar nichts jemals entstanden oder erschaffen worden; die Erde ist von anderen Welttheilen her bevölkert worden." Man hat somit den Weltraum und die Sterne mit Kosmozoen ausgestattet, die, durch irgend einen Zufall auf die Erde versprengt, hier gekeimt und so den Grund und Anfang alles organischen Lebens gebildet hätten. „Damit erledigt sich die Frage, auf welche Weise die ersten Organismen in die Welt gekommen." In die Welt? Doch nicht! Wie sie auf die Erde gekommen; allenfalls. Allein damit ist die Frage nur um eine Stufe weiter hinausgeschoben, um sogleich in der nämlichen Entschiedenheit wiederzukehren. Wie sind nun die Kosmozoen entstanden? Ein neuer Ausweg wird versucht. Man antwortet uns: „Das Anorganische ist das zeitlich Spätere." Das Anorganische ist ein Product, ein Absterben des Organischen, des Lebens; und somit das Lebendige, die Lebensbewegung, das Erste. O der Weisheit! Und woher kommt dieses Erste? „Die anfangslose Bewegung im Weltall ist Leben."[1] Das hat die Forschung wohl gesehen!

Vernunft und Glaube weisen gleichmäßig über alles Gewordene hinaus auf den einen festen Punkt, von dem aus Alles seinen Anfang nahm, weil in ihm die zureichende Ursache für Alles enthalten ist, er aber den Urgrund seines Daseins in sich selbst, in seiner absolut nothwendigen und daher absolut vollkommenen und ewigen Wesenheit trägt — auf Gott, den Unendlichen und Ewigen. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Die Geschichte Himmels und der Erde hat angefangen, und dieser Anfang besteht darin, daß der allmächtige Gott die Grundstoffe erschuf. Der erste Act ist die Schöpfung im vollen Sinne, die volle und ganze Hervorbringung der Grundstoffe aus Nichts durch den allmächtigen Schöpferwillen. So die Vernunft, die eine zureichende Ursache für das Gewordene suchen muß; so der Glaube: „Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde." Hieran kann keine Entwicklungstheorie rütteln. Höchstens versucht man es, den befangenen oder gar kurzsichtigen Verstand zu hinter-

[1] Vgl. Dr. Preyer, Die Hypothesen über den Ursprung des Lebens in der Deutschen Rundschau, 1875. Bd. III. S. 63 ff.

gehen oder wenigstens vertröstungsweise in etwa zum Schweigen zu bringen, indem man den Fragepunkt in die möglichst weiten, dunkeln Fernen hinausschiebt, bis man im Nebelgebiete von Millionen verflossener Jahre plötzlich statt der Bewegung der Atome die anfangslose Bewegung sich vorlügt.

Ebenso wenig können Vernunft und Glaube mit jener Entwickelungstheorie pactiren, die nur Zufälliges, Planloses in den Entfaltungen des irgendwie Gegebenen zu sehen vermeint. Die Dinge haben sich so entwickelt, weil Gott diesen Weltplan und keinen andern verwirklichen wollte, und zu diesem Ziele hat er von Anfang an bestimmte Kräfte mit bestimmter Tendenz und Richtung in die Natur der Stoffe eingesenkt. Wenn manche Evolutionisten die Ausbildung neuer Arten, oder den ersten Anstoß der Einlenkung in neue Entwicklungsbahnen nur auf Zufälligkeiten zurückführen, und eine Unsumme von anderen Zufälligkeiten für die naturgemäße Entfaltung eines neuen „Bildungsansatzes" annehmen, so sind diese Behauptungen wiederum nichts weniger als Ergebnisse der exakten Forschung. Die ernste Forschung findet überall Plan, Ziel, Ordnung — sie führt naturnothwendig auf die Spur eines intelligenten Wesens, das die ganze Entwicklungsreihe schon im ersten Grundtriebe und Ansatze wollte, sie aber durch das harmonische Zusammenwirken und die gegenseitige Thätigkeit der geschaffenen Dinge verwirklichen wollte. Vernunft und Glaube erheischen einen des ganzen Schöpfungsplanes sich bewußten und ihn anstrebenden Schöpfer.

Seitdem man sich auf Seite der Descendenztheoretiker von dem ersten Freudentaumel etwas erholt hat, beginnt ein großer Theil einzusehen, daß die bloß zufälligen äußeren Einflüsse und Bedingungen, die natürliche Zuchtwahl, das Anpassungsvermögen, die Vererbung, die Vervollkommnung durch Gebrauch, die Verkümmerung durch Nichtgebrauch u. s. f. zur befriedigenden Erklärung nicht ausreichen. Man greift deßwegen zur Annahme eines inneren Entwicklungsprincipes, einer inneren Anlage und Kraft, die unter bestimmten Verhältnissen geweckt wird und den Impuls und ersten Ansatz zu einer neuen Entwickelungsreihe gibt. Es liegt auf der Hand, daß eine so vorgetragene Entwickelungstheorie den Anforderungen philosophischen Denkens eher entspricht und mit dem Glauben auf friedlichem Fuße verbleibt[1].

---

[1] In jüngster Zeit hat Pfaff in der 2. Auflage seiner Schöpfungsgeschichte sich in folgender Weise ausgesprochen: „Wir sehen, daß wir die Entstehung neuer Arten

Wie kommen wir aber vom bloßen Stoff zur ersten Keimzelle? Wie vom bloß vegetativen Leben zum sensitiven und animalischen? Die Forschung läßt uns hier im Stich. Die besonnenen und gewiegtesten Naturforscher verwerfen die generatio aequivoca als eine unbeweisbare Hypothese, die Alles gegen und Nichts für sich habe. Und wollte man sich auch an sie anklammern, was wäre damit gewonnen? Wir bekämen auf die Frage nach dem unbekannten X die Antwort durch ein unbekanntes Y. Oder man würde uns sagen, das Leben ist entstanden, weil eben die dazu nothwendigen Kräfte und Triebe, die allerdings vom Stoffe verschieden sind, in den Stoffen lagen. Aber wie ist der Stoff mit diesen ihm fremden und über ihm stehenden und ihn beherrschenden Kräften ausgerüstet worden? Wir stehen wieder genau auf demselben Flecke. Da antwortet uns der Glaube in ebenso einfacher als majestätischer Weise: Und Gott sprach: „Es bringe die Erde Gras hervor, das aufgrünt und Samen trägt — es bringe das Wasser Kriechendes hervor mit lebendiger Seele — die Erde bringe hervor lebendige Wesen.“ Sehen wir zu, wie die katholische Vorzeit über die erste Entstehung dachte. Sermo Dei voluntas est, sagt bündig der hl. Ambrosius; und ebenso treffend Gregor von Nyssa: opus est sermo. Die Wirkung, das Hervorgebrachte, ist der zeitliche und reelle Befehl Gottes. Oder, wie wir oben den hl. Augustin erklären hörten: er hat der Erde die Kraft mitgetheilt, Pflanzen hervorzubringen. Jenes Geheiß Gottes wurde nämlich, so schreibt der hl. Basilius, gleichsam ein Gesetz der Natur, das der Erde eingesenkt wurde, in ihr haften blieb und ihr die Fähigkeit des Keimens mittheilte [1].

Eine Schöpfung im vollen Wortsinne nehmen die Theologen nur an für die Hervorbringung der Grundstoffe und der menschlichen Seele. Denn nur in diesen beiden Fällen findet ein eigentliches Schaffen, ein Hervorbringen aus Nichts statt. Denn dem Grundstoffe geht kein anderer Stoff voraus, aus dem jener gebildet oder hergeleitet wer-

---

vorzugsweise auf innere Ursachen zurückzuführen haben, (und zwar) auf ein uns noch verborgenes Entwicklungsgesetz des organischen Reiches, das, ein großes Ganze bildend, sich ähnlich, wie das einzelne Individuum, in verschiedenen Arten verschieden, im Allgemeinen aber stets von einfacheren und niedrigeren Formen zu vollkommeneren und höheren, kraft einer dazu in ihm liegenden Potenz, fortentwickelt. Der Grund hiefür ist uns ebenso unbekannt, als der Grund der Entwicklung des Huhnes aus dem Ei; wir können die eine wie die andere Erscheinung in ihren einzelnen Stadien verfolgen und beobachten; eine Erklärung dafür zu geben, steht bis jetzt außer unserer Macht“ (S. 701).

[1] Hom. 5 in hex.; hom. 8. Migne, Patrol. gr. t. 29. col. 95. 163.

den könnte, und die menschliche Seele ist als geistiges Wesen in keiner Weise in den Kräften und Anlagen der Materie enthalten. Die anderweitigen Bildungen der Dinge, auch die Pflanzenbildung und gewöhnlich auch die Thierbildung bezeichnen sie als ein educere e potentialitate materiae. Die Materie gibt den bildsamen Stoff ab, in dem und aus dem eine andere Wesensform Gestalt und Dasein gewinnt. Mit anderen Worten: Gott bewirkte, daß aus den schon vorhandenen Stoffen der Pflanzenorganismus und das sensitive, thierische Lebensprincip sich bildete. Dieses Einsenken einer neuen Kraft, die den Stoff ergreifen und in dem Organismus zu einer höheren Daseinsform erheben, oder die wie beim thierischen Leben sich aus dem Stoffe einen für die Bethätigung ihrer innersten Natur passenden Körper mit den Organen für Gefühl und Wahrnehmung bilden soll, suchten sich die Theologen in der Weise vorstellig zu machen, daß sie Gott als die oberste wirkende Ursache, den Stoff aber als das Substrat zur Aufnahme dieser Wirkung betrachteten [1]. Ganz so urtheilen sie auch über die Entstehung der Thierwelt. Sie postuliren also für das erste Entstehen der Pflanzen und der Thiere einen besonderen Einfluß Gottes, wie er durch die bloße Hervorbringung der Grundstoffe noch nicht gegeben war. Doch erhellt aus dem bei der ersten Frage Erörterten zur Genüge, daß man auch unbedenklich annehmen dürfe, es seien mit der Hervorbringung der Grundstoffe gleichzeitig samen- und keimartig in die Naturkräfte hinein jene Vermögen und Triebe gelegt worden, die unter gewissen, vom Schöpfer gewollten und geordneten Bedingungen sich zu diesem Pflanzenreichthum und dieser Thierwelt entfalten und ausbreiten sollten. Ein kleiner unscheinbarer Anfang kann sich ja zu gewaltiger Ausdehnung auswachsen. Die gemeine Erfahrung weiß, wie aus dem kleinsten Samenkorn von innen heraus durch Verarbeitung der umliegenden Stoffe ein riesiger Baum sich aufbaut. Hält sich nun die wissenschaftliche Forschung für berechtigt, anzunehmen, daß in analoger Weise aus einem Grundkeim das ganze Pflanzenreich sich aufgebaut, und eine Grundkraft im Verein mit tausend und tausend Bedingungen sich in die verschiedensten Pflanzenformen gespalten und ausgewachsen habe, so mag der gläubige Christ ganz ruhig zusehen und

[1] Sententia magis recepta, nennt es Suarez, quod solus Deus tamquam principale, proximum ac totale principium efficiens ex terra tamquam ex causa materiali plantas produxerit. De opificio sex d. l. 2. cp. 7, 7.

die Wissenschaft gewähren lassen. Erbringt sie den Beweis für diese Behauptungen: — der Schöpfer und Erhalter der Welt, der seinen Weltplan von Ewigkeit her gefaßt und in der Zeit ihn ausführt, bleibt ebenso mit seinem allmächtigen Willen an der Spitze der Welt und beherrscht sie, als wenn er in einem Augenblicke die Erde mit allen Wesenarten in's Dasein gerufen hätte. Wir haben nichts einzuwenden, wenn Darwin früher schrieb: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder auch nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß, während unser Planet, den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch fortentwickelt." Nur bestehen wir darauf, daß mit dem Worte Schöpfer kein falsches Spiel getrieben und nicht die ganze Entwickelung schließlich doch äußeren Zufälligkeiten zugetheilt werde. Erkennt man dieses an — und welche Thatsachen könnten den allweisen Schöpfer, der, seines Weltplanes sich bewußt, von vornherein Alles auf dessen Verwirklichung abzweckt, je überflüssig machen! — so kann auch die Entwickelungstheorie, in wie weit ihre Begründung sich herausstellen wird, einen Beitrag liefern zur volleren Erkenntniß der göttlichen Weisheit. Denn, mögen wir mit dem hl. Thomas sagen, es ist der Weisheit Gottes entsprechend, daß in der Hervorbringung der Dinge Ordnung eingehalten werde, indem sie von dem unvollkommenen Zustande zu einem vollkommenen gefördert werden [1].

(Schluß folgt.)

J. Knabenbauer S. J.

Religion und Aberglaube der alten Chaldäer.

Am Euphrat war die Heimath des auserwählten Volkes, am Euphrat befanden sich jene Mittelpunkte, welche mehrfach die Bahnen seiner Geschichte und leider auch seiner Verirrungen bestimmten. Die Geschichte,

[1] Ex Dei est sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur. Summa I. qu. 65. art. 1.

die Sitten, die Cultur der Euphratländer stehen darum auch in innigster Beziehung zu den Geschicken und Anschauungen jenes Volkes. Sie bilden einen Hintergrund, auf welchem das Bild alttestamentlicher Zeit sich schärfer abhebt.

Eine Verirrung, vor welcher die heilige Schrift wiederholt und eindringlich warnt, ist jegliche Art von Aberglauben und Zauberei. Als Aberglaube ist sie die erste Brücke zum Götzendienst, als Zauberei dessen entwürdigendste Consequenz, und so hat sie trotz aller göttlichen Verwarnungen die Geschicke jenes immer wieder zwischen Gottes- und Götzendienst schwankenden, ebenso unseligen als bevorzugten Volkes nur allzu sehr beeinflußt. Groß war hier aber auch die Macht der Verführung, indem alle Völker rings umher dieser Verirrung sich ergeben hatten, dieselbe überdieß nicht einfach eine Erfindung des verdorbenen Menschenherzens, sondern die Verzerrung einer schon durch die Uroffenbarung geheiligten, durch das mosaische Gesetz erneuten Einrichtung war; standen doch den heidnischen Amuletten das jüdische Urim und Thummim, der heidnischen Traumdeuterei und Wahrsagerei die prophetische Traumdeutung und Weissagung, der teuflischen Beschwörung und Zauberei gewisse, durch göttliche Anordnung sacramentale Ceremonien und Worte gegenüber. Unter den Heiden aber sind es vor allen zwei Völker, welche heilige und profane Quellen uns als die Meister jener finstern Künste darstellen, die Chaldäer und die Aegypter. Wir wollen im Folgenden das Anrecht prüfen, welches das erstere derselben auf diesen traurigen Ruhm besitzt.

Bereits in dieser Zeitschrift [1] haben wir des turanischen Volkes erwähnt, welches frühzeitig mit den Chamito-Semiten sich in den Besitz des Euphrat-Tigris-Landes theilte. Akkadi, d. i., wie eine assyrische Urkunde uns ausdrücklich erklärt, „Hochländer", nannten sie sich nach einer früheren Heimath, und den Namen Akkad, „Hochland", übertrugen sie auch auf die neue, zu tiefst im Tieflande gelegene Heimath. Ur, d. i. „die Stadt", nannten sie den Hauptsitz ihrer Macht; Uruk (Uru-uk), „die bleibende Stadt", das biblische Erech, scheint ihre heilige Gräberstadt gewesen zu sein, in welcher jetzt noch der erstaunte Forscher ganze Hügel über einander gereihter Thonsärge antrifft. Noch andere Städte wurden von ihnen gegründet, oder erhielten wenigstens von ihnen neben ihren semitischen andere turanische Namen. So war Ka-dingira die

[1] 1874, VII. S. 78.

wörtliche Übersetzung von Bab-ilu, „Gottesstadt“ (Babel). Die Benennungen Tigris und Euphrat stammen wahrscheinlich aus der nämlichen Sprache. Diese selbst gehört jener ausgedehnten Sprachenfamilie an, zu welcher u. a. auch die Idiome der finnischen, türkischen und mongolischen Völkerschaften, namentlich aber die uns aus den Keilschrifttexten, freilich noch sehr unvollkommen, bekannten Idiome der alten Älamiter und der vor-arischen Bevölkerung Mediens zählen. Um die Erforschung dieser Sprache, ihres Vocabulars sowohl wie ihrer Grammatik, hat sich Fr. Lenormant die größten Verdienste erworben[1], und sind dieselben auch von competenten Autoritäten, wie J. Oppert in Frankreich, H. Rawlinson und A. H. Sayce in England, E. Schrader und Fr. Delitzsch in Deutschland, anerkannt worden. Die Sprache ist reich an einsilbigen Wortstämmen, und belehrend ist die vielfach noch vollkommen durchsichtige Verbindung solcher einsilbiger Stämme zu zusammengesetzten Wörtern, welche die einfachsten Verhältnisse des öffentlichen Lebens auszudrücken bestimmt sind und so in das älteste Entwicklungsstadium von Sprache und staatlichem Leben zurückleuchten. So heißt der König un-gal, wörtlich „großer Mann“; der Palast ê-gal, „großes Haus“; das Heer bir-zun, „Soldatenmenge“; der Heerführer id-an, manus excelsa; das Lager ki-mas, „Ort der Kämpfer“. — Durch ihre Einfachheit empfiehlt sich die Syntax. Die verschiedenen Satztheile nehmen ihre fixe Stelle im Satzbau ein, welche häufig allein und mit Weglassung jeglicher Suffixe und Präfixe das Verhältniß des Wortes im Satze klarstellt. So nimmt das Subjectsnomen stets die erste, das Verbum stets die letzte Stelle im Satze ein; das Eigenschaftswort folgt stets auf das Hauptwort, das Dativobject stets zunächst auf das Subject u. s. w. Manch ein Quintaner würde wohl unbedenklich einer solchen Syntax vor der lateinischen den Vorzug geben: indessen wenn er erfährt, daß das Verbum hier zehn Conjugationen — jede mit einer zweifachen Conjugationsform, je nachdem die Partikeln dem Verbalstamme vor- oder nachgesetzt werden — ferner 16 Modi und fünf nomina verbalia zählt, wird er wohl wieder leichteren Herzens nach seinem Schulz greifen.

Das turanische Volk der Akkadier scheint frühzeitig in der semitischen Bevölkerung des Landes aufgegangen zu sein, doch lebte es fort in seiner Schrift und in den Urkunden seiner Sprache. Diese letzteren

[1] In seinen Études Accadiennes (Paris 1873—74, noch unvollendet) und in seiner Langue primitive de la Chaldée (Paris 1875).

sind es, denen wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Unter den im britischen Museum aufgehäuften Fragmenten fanden sich zahlreiche Bruchstücke einer akkadischen Sammlung von Beschwörungsformeln und religiösen Hymnen. Dieselbe zerfiel in verschiedene Theile, deren einer den Titel „die bösen Geister" trug und Beschwörungs- und Verwünschungsformeln wider die Dämonen enthielt. Der anderen Theile dürften zwei gewesen sein, deren einer heilkräftige Beschwörungen, der andere religiöse Hymnen begriff. Am Ende der letzteren ist bisweilen das Wort **kakama** erhalten, welches die beigefügte assyrische Übersetzung mit **amanu**, „Amen", wiedergibt. Neben jenem größeren Werke finden sich aber auch noch andere Texte verwandten Inhalts, so z. B. eine große Tafel mit 28 gegen böse Geister, Behexung, Krankheit und Mißgeschick jeder Art gerichteten Beschwörungsformeln; sodann zahlreiche, auf Talismane eingegrabene Sprüche. Durch all' dieß Material sehen wir uns in den Stand gesetzt, uns von der Religion, Magie u. s. w. der alten Chaldäer eine ziemlich bestimmte Vorstellung zu machen. Wir schicken hier eine kurze Übersicht ihrer religiösen und kosmischen Anschauungen voraus, welche die Grundlage ihrer gesammten „heiligen" Wissenschaft bildeten.

„Die Chaldäer," sagt Diodor von Sicilien (II. 31), „haben eine ganz eigenthümliche Vorstellung von der Gestalt der Erde; sie glauben, daß sie die Form einer umgestürzten Barke hat und unten hohl ist." Diese Angabe stimmt mit der den akkadischen Texten zu Grunde liegenden Auffassung; nur haben wir dabei an eine jener kreisrunden Barken zu denken, wie sie heute noch am untern Euphrat und Tigris in Gebrauch sind und bereits auf den Monumenten assyrischer Könige abgebildet erscheinen. Der converen Oberfläche entspricht die Erde **ki**, der concaven Fläche der Abgrund **ge**. Rings um erstere ist der Ocean **abzu** gelagert, und über sie ist „wie eine Decke" ausgespannt der Fixsternhimmel **anna**, welcher sich um den Erd' und Himmel verbindenden Berg des Aufganges, **kharsak kurra**, als um seine Achse, dreht. Dieser Berg wird im Nordosten des Landes Akkad gedacht; dieses selbst ist der Mittelpunkt der Erde, das Land der Mitte; sein Zenith ist der Weltzenith, wie sein Nadir, der Mittelpunkt der Unterwelt, der Stützpunkt des ganzen Weltgebäudes, der Weltnadir ist; beide Punkte durchläuft die Sonne auf ihrer tagnächtlichen Bahn. Die Bewegungen der Wandelsterne gehen unterhalb des Fixsternhimmels vor sich; ihr Name **lubat** (nach Lenormant eigentlich ein dem Bären, nach F. Delitzsch dem Bocke

verwandtes Thier) zeigt, daß sich die Chaldäer diese Sterne in der Gestalt von Thieren vorstellten. Zwischen Erd' und Himmel vollziehen sich gleichfalls alle atmosphärischen Phänomene, unter denen wir nur den Blitz erwähnen wollen, der, von den Planeten ausgehend, die Wolken spaltet und so dem Wolkenwasser einen Abfluß eröffnet.

Das Religionssystem der alten turanischen Chaldäer ist mit den eben entwickelten Ansichten über die Anlage des Weltgebäudes auf's Innigste verwachsen; es zeigt sich uns, durchaus verschieden von dem späteren babylonisch-assyrischen Religionssysteme [1], als Verehrung der Elementargeister in der Natur. Die ganze Natur stellte man sich als von unzähligen persönlichen Wesen bevölkert vor. Ihrem Walten schrieb man alle Naturphänomene zu, die Bewegungen der Gestirne, den Wechsel der Jahreszeiten, Leben und Fruchtbarkeit, Krankheit und Tod. Jedem Elemente, jedem Himmelskörper, jedem Dinge in der Natur dachte man sich, so scheint es, einen solchen Schutzgeist beigegeben.

Einem wesenhaft über alle übrigen erhabenen, göttlichen Wesen begegnen wir in den älteren akkadischen Texten nicht mehr; zu oberst stehen eben jene Geister, welche nicht einzelnen Wesen oder Erscheinungen, sondern ganzen Gebieten der Natur vorstehen. Den ersten Rang nimmt hier Anna (Anu [2]), „der Geist des Himmels", ein, ursprünglich jedenfalls der Allerhöchste selbst, da Name und Ideogramm zugleich der sprachliche und schriftliche Ausdruck für den Begriff der Gottheit geblieben sind; aber in den Anrufungen steht ihm bereits Hea, „der Geist der Erde", der Beherrscher des Festlandes, der Gewässer und des niederen Luftraumes, ebenbürtig zur Seite, nur daß Anna stets an erster Stelle genannt wird. Hea selbst bedeutet „Wohnung", denn sein Reich ist die Wohnung der lebenden Wesen. Seinen Aufenthalt hat er vorzugsweise im Ocean aufgeschlagen, weßwegen er wohl Benennungen, wie „der große Fisch der Tiefe", „der erhabene Fisch", empfängt und fischgestaltig abgebildet wird. Als der Gott, welcher alle Vorgänge der dem Menschen zugänglichen Weltsphäre regelt, ist er zugleich der Gott des Wissens; wie die Fäden der Weltordnung in seiner Hand ruhen, so weiß er auch alle Störungen derselben zu entwirren; zu ihm nehmen selbst die an-

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VI. S. 123 f., 127.

[2] Wir fügen in Klammer die späteren assyrischen Namen bei, wenngleich die Idee einzelner Götter im Laufe der Jahrhunderte namhafte Wandlungen durchmachen mußte.

deren Götter ihre Zuflucht, wenn es die Anschläge der bösen Geister zu vereiteln gilt, und sein Forum ist das oberste, an welches sich der Beschwörer zu gleichem Zwecke wendet. Ihm ist eine weibliche Hälfte beigegeben, Damkina, ein Name, welchen Lenormant mit uxor ex terra wiedergibt. Akkadische Hymnen feiern den Gott Hea, wie er, angethan mit strahlender Wehr, mit seiner Gemahlin Damkina, seinem Sohne Silik-mulu-khi, seinem Steuermann und noch einem göttlichen Gefährten in seiner heiligen Barke auf dem die Erde umsäumenden Ocean dahinfährt.

Neben Anna und Hea erscheint als Dritter im Bunde Mul-ge (Bel), „der Herr der Unterwelt", mit seiner Gemahlin Nin-ge (Belit), „der Herrin der Unterwelt". Sein Reich heißt „das Land ohne Veränderung", „das Grab", „der Tempel", „der Tempel der Todten". Eine ergreifende Schilderung desselben haben wir bereits in Istars Höllenfahrt [1] mitgetheilt. Man dachte sich dasselbe als in sieben concentrische Sphären getheilt, zu welchen sieben Thore führten, deren Hut dem Gotte Negab, dem Pförtner der Unterwelt, anvertraut war. Im Westen, im Berge des Nieberganges, ist der Eingang, der von der Erde in die Unterwelt hinabführt. „Der große Berg Mul-ge's — sein Haupt reicht bis an den Himmel hinan, der erhabene Behälter der Gewässer" (der Ocean) „bespült seinen Fuß; wie ein Büffel ist er gelagert inmitten der Lande, wie der Sonne Strahl funkelt sein Gipfel, wie des Himmels Stern, der den Morgen verkündet, in der Fülle seines Glanzes." Den Eingang dachte man sich nach Art späterer Paläste, von mächtigen — dießmal freilich lebendigen — Flügelstieren mit Menschenantlitz bewacht. „O du gewaltiger Stier," so lautet eine Anrufung an den Koloß zur Rechten, „übergewaltiger Stier, der du Wache hältst am hohen Portal, der du den Zutritt in's Innere öffnest, weit aufthust die Pforten (?), der du stützest den Gott Serakh, den Schnitter der Felder — zu dir erhebe ich meine Hände, dir habe ich Opfer dargebracht." Serakh ist der Gott der Saaten, und der Ausdruck, ihn stütze der Flügelstier, soll wohl nur sagen, daß über den Schultern des Flügelstieres oder über dem von ihm bewachten Portale die saatentragende Erde ruht. „Du bist der vom göttlichen Geiste gezeugte Stier," lautet die Anrufung an den Koloß zur Linken, „du trägst die Zonen des Grabes, wo die Todten wohnen, auf immerdar hat der Gott des heilbringenden Baumes dich

[1] 1876, X. S. 409 ff.

aufgestellt . . ." Dann wendet sich die Rede an den Berg selbst: „O Überschatter, du! der du deinen Schatten wirfst über die Lande; gewaltiger Berg, Vater des Gottes Mul-ge, der du die Lande überschattest; die Schicksale lenkender Hirte, der du deinen Schatten wirfst über die Lande . . ." — endlich an den Gott der Unterwelt: „Wahrhafter Hirte, erhabener Hirte, Mul-ge, wahrhaftiger Hirte — Herr der Gesammtheit der Lande, wahrhaftiger Hirte — Herr der Gesammtheit der Geister, wahrhaftiger Hirte" — und so geht es fort in großentheils noch unenträthselten Titulaturen des Gottes.

So hätten wir denn, wie auch später im Pantheon von Assur und Babel, eine oberste Trias: Anna, Hea, Mul-ge. Wenden wir uns jetzt, mit Übergehung der Gestirn- und Planetengötter und einiger anderer, noch ziemlich unbestimmter Gestalten, zu einer Gottheit, die, wenngleich nur zweiten Ranges, doch von ganz hervorragender Bedeutung ist, zu Hea's Erstgeborenem, Silik-mulu-khi[1] (Merodach). „Ich bin es, der vor Hea einhergeht," spricht er, „der ihm Hymnen singen macht; ich bin der Krieger, der Erstgeborene Hea's, sein Bote." — „Wer vermag sich deinem Hagel zu entziehen?" heißt es an einer andern Stelle. „Dein Will' ist ein erhabenes Gesetz, wirksam im Himmel wie auf Erden. Gegen das Meer habe ich mich hingewendet und das Meer hat sich geglättet. Gegen die Pflanze habe ich mich hingewendet und die Pflanze ist verwelkt. Gegen den Gürtel des Euphrat habe ich mich hingewendet und Silik-mulu-khi's Wille hat sein Bett durchwühlt. Herr, erhaben bist du, wer ist dir gleich?" — Der Sinn des Namens ist „der Heilswalter der Menschen", und dieser Name drückt den Beruf des Gottes aus: Silik-mulu-khi ist der Mittler zwischen dem Erdengotte Hea und den Menschen, ja selbst den Göttern zweiten Ranges. Nicht unmittelbar, sondern meistens durch Silik-mulu-khi wenden sich die letzteren an den großen Gott; die Menschen, welche von bösen Geistern oder Krankheiten geplagt sind, legen ihm ihr Unglück dar und rufen ihn um Hilfe an, und er begibt sich alsdann zu Hea, trägt ihm ihre Anliegen vor, empfängt und vollzieht seine Anweisungen. Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, ihn seines Mittleramtes walten zu sehen.

---

[1] Ob dieser Name, sowie die Namen Mul-ge und Nin-ge wirkliche Eigennamen oder nur Beinamen der betreffenden Gottheiten sind, wollen wir nicht entscheiden. Für Mul-ge und Nin-ge („Herr" und „Herrin der Unterwelt") ist Letzteres um so wahrscheinlicher, als auch Hea den entsprechenden Beinamen Mul-ki, „Herr der Erde", führt.

Oben bereits wurde bemerkt, daß sich die alten Chaldäer die ganze Natur von zahllosen Elementargeistern bevölkert vorstellten. Auch die Gegensätze, welche überall in der Natur zu Tage treten, reichten in dieses Geisterreich hinüber, oder hatten richtiger in dessen Zwiespalt ihren letzten Grund. Im Gestirnhimmel, im Luftraume, auf Erden wogt rastloser Kampf, feindseliger Dualismus zieht sich durch die ganze Schöpfung hindurch. Freilich berechtigt uns zur Stunde noch nichts, Mul-ge, den König der Unterwelt, ähnlich dem persischen Ahriman, als das Haupt der bösen Geister aufzufassen, wenn auch diese an einer Stelle „Nin-ge's Verwüster" genannt werden. Auch können wir noch nicht den positiven Beweis erbringen, daß alle seinem Reiche angehörigen Geister böse waren; jedenfalls aber waren sie es der überwiegenden Mehrzahl nach. Zunächst wurden alle Geister, gute und böse, in den beiden großen Kategorien der Igigi und der Anunna zusammengefaßt. Letztere führen fast immer die Bezeichnung Anunna-ge, Anunna der Unterwelt, und dürften somit dem Reiche Mul-ge's zugetheilt werden; die Igigi dagegen sind himmlische Geister. Die guten wie die bösen Geister zerfallen in verschiedene Ordnungen. In der Hierarchie der guten Geister nehmen eine hervorragende, wenn nicht die erste Stelle ein die Mas, d. i. Kämpfer, und die Lamma, beide auch Alap, d. i. „Stierkolosse", genannt — alles Namen, welche in sehr bezeichnender Weise auch den an den Thoren der Paläste aufgepflanzten Cherubgestalten eigenthümlich sind. Übrigens ist auch von bösen Mas und bösen Lamma die Rede; deßgleichen gab es gute und böse Utuk; sollten sich etwa entsprechende Chöre guter und böser Geister gegenübergestanden haben? Sodann sind Schutzgeister zu erwähnen, deren einer jedem Menschen beigegeben ist; dieser Eine wird dann häufig wieder als ein Geisterpaar aufgefaßt. Diese ruft dann der Betende als „seinen Gott und seine Göttin" an, und der Fromme heißt „der Mensch, der Sohn seines Gottes". Allmächtig sind nun diese Schutzgeister freilich nicht; öfters verfallen sie sammt ihren Clienten der Besessenheit oder Behexung; namentlich ergreift der gefürchtete Dämon der Pest zugleich mit dem Menschen dessen Schutzgeister. Hier muß dann die Dazwischenkunft mächtigerer Geister und schließlich der Götter selbst helfen. Von weiteren Ordnungen guter Geister wissen wir vorderhand nichts, desto mehr aber von ihren Widerparten. Am häufigsten werden hier die Klassen der Alal, der Gigim, der Telal, der Maskim, die Pest Namtar und das Fieber Idpa genannt. Die Geister der Winde gehören theils

unter die guten, theils unter die bösen Geister. Von anderen Larven seien nur noch Gelal und Kiel-gelal erwähnt, assyrisch Lil und Lilith, welch letztere auch Js. 34, 14 genannt ist. Nächst der Unterwelt verweilen diese Unholde zumeist an wüsten Orten (vgl. Tob. 8, 3), in Sumpfgegenden, auf Bergeshöhen und vornehmlich in der Wüste selbst. Von hier aus lauern sie den Sterblichen auf und hierhin suchte man sie durch Beschwörungen zu bannen. Jhr Treiben mögen folgende, solchen Beschwörungen entnommene Stellen kennzeichnen: „Sie, die Ausgeburten der Hölle, stiften Unruhe in der Höhe, stiften Verwirrung in der Tiefe . . . Jn Haus um Haus dringen sie ein, durch die Thüren schlüpfen sie gleich Schlangen hindurch. Sie schlagen mit Unfruchtbarkeit die Gattin, reißen das Kind von den Knieen des Mannes hinweg, jagen die Freie zum Hause hinaus, wo sie geboren. Sie sind die Stimme, die da schreit und den Menschen verfolgt." — „Über Land um Land fallen sie her. Sie machen, daß sich der Sklave über Gebühr erhebt; sie jagen die Freie zum Hause hinaus, wo sie geboren; sie treiben den Sohn zum Vaterhause hinaus. Sie zwingen den Vogel, sich im Fluge von dannen zu heben; sie bewirken, daß das Vögelein dem Neste entfällt; sie treiben das Rind, treiben das Schaf zur Flucht — sie, die bösen, Schlingen legenden Geister." Jegliches Mißgeschick ward auf Rechnung dieser bösen Geister geschrieben: Besessenheit, Gespensterwesen, Alpdrücken, Krankheit, welch' letztere in vielen Fällen als Besessenheit, stets aber als Werk der bösen Geister angesehen wurde.

Mit diesen bösen Geistern im Bunde steht der Schwarzkünstler, von welchem nicht wenig in den Texten die Rede ist. Seiner unheimlichen Thätigkeit wird vielfach nur in verhüllten Ausdrücken gedacht. Alle Formen, welche die Zauberei in der Folgezeit im Morgen- und Abendlande annimmt, finden sich hier bereits erwähnt: der böse Blick, zauberkräftige Ceremonien und Sprüche, Loose, Kräuter, Tränke. Der Zauberer fertigt ein Bild desjenigen, welchen er verderben will, und heftet an dasselbe durch allerlei magische Hantierung jenes Übel, welches es auf denselben übertragen soll. Durch seine Künste macht er sich die bösen Geister dienstbar und entfesselt sie wider seine Opfer; er bannt die guten Geister, vor allen den Schutzgeist des Menschen selbst, und zwingt sie, ihren Schützling zu quälen. Des Zauberers furchtbarster Gegner ist nächst Hea der Sonnengott, welcher die Finsterniß zerstreut, in welche jener sein Treiben zu hüllen liebt; deßgleichen der Feuergott, welchen ein Hymnus also anredet: „Feuer, einsammelnder Beherrscher, der du

hoch dich erhebest im Land; des Oceans gefeierter Sprößling, der du hoch dich erhebest im Lande; Feuer, erleuchtend mit deiner erhabenen Flamme, Licht verbreitend in der Wohnung der Finsterniß; hochberühmter Prophet, Bestimmer des Schicksals; Kupfer und Zinn, du bist's, der sie mischet; Gold und Silber, du bist's, der sie läutert. Der Ausfluß der Göttin Nin-ka-si" (wörtlich: der Herrin mit gehörntem Antlitz — eine noch unbekannte Gottheit) „bist du. Der die nächtlichen Bösewichte erzittern macht, bist du."

Die schlimmsten aller Unholde sind die Maskim. Sie bildeten, scheint es, die höchste Klasse der bösen Geister, und ihre Thätigkeit erstreckte sich, gleich derjenigen der obersten Götter, nicht bloß über einzelne Geschöpfe, sondern über die ganze Natur. „Sieben sind sie, sieben sind sie. In des Abgrundes Tiefe, sieben sind sie. In des Himmels Höhe, sieben sind sie. In des Abgrundes Tiefe, im Schooße der Erde, wurden sie groß. Nicht männlich sind sie, nicht weiblich sind sie . . . ein Weib haben sie nicht, einen Sohn zeugen sie nicht, Ehrfurcht und Wohlthun kennen sie nicht. Bitten hören sie nicht . . . Des Gottes Hea Widersacher sind sie, Feinde (?) der Götter sind sie . . . Böse sind sie, böse sind sie. Sieben sind sie, sieben sind sie; sieben, sieben sind sie. Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk." — Ein anderer Text bezeichnet sie als „die Sieben, die da ausgehen aus dem Berge des Nieder ganges und wieder eingehen durch den Berg des Aufganges", also eine der Sonnenbahn schnurstracks zuwiderlaufende Bahn verfolgen. Aus der Tiefe, wo sie hausen, haben sie ein schreckliches Erdbeben verursacht. Umsonst ist ihnen der mächtige Feuergott entgegengetreten; er muß seine Zuflucht zu Silik-mulu-khi nehmen, der sich denn zu seinem allklugen Vater begibt, das Kraftmittel wider die Unholde zu erfragen. „Der Feuergott hat sich Silik-mulu-khi genaht und ihm seine Bitte vorgetragen. In der Ruhe der Nacht hat dieser seine Bitte vernommen, zu seinem Vater Hea in die Wohnung ist er eingetreten und hat ihn gerufen: ‚Vater, zu mir geeilt ist der Feuergott und hat mir seine Bitte vorgetragen. Du, der du Bescheid weißt über das Treiben der Sieben, laß uns die Orte wissen, wo sie wohnen; öffne dein Ohr, Sohn Eridu's‘ [1]. Hea hat seinem Sohne Silik-mulu-khi geantwortet: ‚Mein Sohn, die Sieben wohnen in der Erde; sie, die Sieben, kommen aus der Erde; sie, die Sieben, gehen hervor aus der

[1] Die Stadt Eridu ist die Hauptstätte des Cultes Hea's.

Erde; sie, die Sieben, kehren zurück zur Erde; sie erschüttern die Wandungen des Abgrundes der Gewässer. Komme, mein Sohn Silik-mulu-khi.'" Im Folgenden scheint dann Hea seinem Sohne ein zweifaches Mittel zu offenbaren, den hochheiligen, allgewaltigen Gottesnamen und die Frucht eines gewissen Baumes, vielleicht des Lebensbaumes. Durch Anwendung dieser Mittel gelingt es den Göttern, der Maskim ledig zu werden.

Ein anderer Text macht uns, trotz seines höchst fragmentarischen Zustandes, mit Anschauungen über das Entstehen von Orkanen und Mondfinsternissen bekannt, welche gar sehr an die Anschauungen anderer Völkerschaften erinnern, die es freilich nicht zu gleichem Rufe der Weisheit wie die Chaldäer gebracht haben. Einstmals beschworen die sieben Maskim rasenden Wettersturm, von unaufhörlichem Donner und Blitz begleitet, über die Erde herauf. „Wider den Himmel, den Wohnsitz Anu's, ihres Beherrschers, machten sie einen bösen Anschlag, und Keiner fand sich, der ihnen widerstanden hätte. Als Bel die Kunde vernahm, da ging er insgeheim mit seinem Herzen zu Rathe; dann wandte er sich an Hea, den großen Weisen unter den Göttern, und sie bestellten den Mond, die Sonne und Istar, Wache zu halten am Zugange des Himmels. Anu, dem Beherrscher des Himmels, thaten sie es kund, und er wies diese drei Götter, seine Kinder, an, Nacht und Tag unablässig Wache zu halten. Da stürmten jene sieben bösen Geister zum Fuße des Himmels heran und traten hart vor den Mond mit feurigen Waffen. Fest hielten Stand der Eine an des Andern Seite, die Sonne und der Krieger Im" (Bin, Gott des Firmamentes); „Istar aber zog sich mit König Anu in die erhabene Wohnung zurück, zu oberst im Himmel verbargen sie sich . . . Bel, da er vom Himmel herab den edlen Mond verfinstert sah, rief laut seinem Boten Paku zu: ‚Paku, mein Bote, melde meine Worte in den Ocean; sage meinem Sohne, daß der Mond am Himmel schrecklich verfinstert ist; thue das Hea im Ocean kund.' Paku vernahm die Worte seines Gebieters, schnell kam er zu Hea in den Ocean; Hea, dem großen Weisen, dem Gotte Nukimmut [1], wiederholte Paku die Worte seines Gebieters. Da Hea im Ocean diese Worte vernahm, biß er sich auf die Lippen und Thränen netzten sein Gesicht. Dann sandte er nach Silik-mulu-khi, seinem Sohne, um Hilfe. ‚Gehe zu meinem Sohne Silik-mulu-khi; sage meinem Sohne, daß der Mond am Himmel schrecklich verfinstert ist. Die Sieben sind es, die

[1] Ein Titel, dessen Bedeutung noch nicht bekannt ist.

bösen Geister, die daherrasen wie ein Orkan, und gleich Feuerbränden auf die Erde niederfallen. Vor den Mond sind sie mit feurigen Waffen hingetreten; doch die edle Sonne und der Krieger Im, die halten ihnen Stand.'" Hier bricht das Fragment ab. Zweifelsohne war der Verlauf der gleiche, wie sonst in ähnlichen Erzählungen: Silik-mulu-khi kommt herbei, erfrägt von seinem Vater ein unfehlbares Mittel und bannt mittelst desselben die bösen Sieben.

Noch erwähnen wir einer bruchstücklich erhaltenen Legende über die Großthaten des Pestgottes. Die Erdbewohner haben Anna, den Gott des Himmels, beleidigt und dieser sendet den Pestgott Dibbarra (akkadisch: Namtar) zu ihrer Bestrafung aus. Zu Genossen seines Zerstörungswerkes hat derselbe den Gott Itak, der vor ihm einherzieht, und sieben Götter, welche ihm nachfolgen. Das Ganze mag als eine poetische Schilderung der Verheerung gelten, welche eine über Land um Land hinfegende, Alles vor sich niederwerfende Seuche anrichtet. Beachtenswerth ist hier der Grundgedanke göttlicher Strafgerechtigkeit. Das Hauptinteresse liegt aber in der Erwähnung einer ganzen Reihe von Städten und Völkern, welche der Gott heimsucht und die somit zur Zeit der Abfassung des Textes bereits zu einiger Wichtigkeit sich emporgeschwungen hatten. Wir hören von Karrak, von Babel, das sich am meisten versündigt hat und die göttliche Züchtigung am schwersten empfinden muß, von einer Stadt des Gottes Samas (also wohl Larsa oder Sippara), von Erech, Duran, Kutha. Darnach sagt der Gott Dibbarra mehrfache Kriege voraus: „Die Seeküste mit der Seeküste, Subarta mit Subarta, Assyrer mit Assyrer, Älamit mit Älamit, Cossäer mit Cossäer, Sutu mit Sutu, Goim mit Goim, Lulubu mit Lulubu, Land mit Land, Haus mit Haus, Mann mit Mann, Bruder mit Bruder, im Lande hart an einander, und sie mögen einander vernichten, und darnach wachse das Volk von Akkad und insgesammt mögen sie jene vernichten und wider sie streiten." Und nun entsendet Dibbarra seinen Diener Itak mit den „sieben kriegerischen Göttern ohne Gleichen" nach Syrien, um auch dieses Land zu verheeren. Die Legende schließt mit der Aufforderung, diesen Gesang zu festgesetzten Zeiten feierlich aufzuführen und sich so vor den Heimsuchungen des Gottes sicherzustellen. Den Schlußworten des obigen Citates zufolge müßte die Inschrift zu Akkad und, falls eben jene Worte nicht ein bloßer Wunsch, sondern ein Hinweis auf geschichtliche Thatsachen sind, zu einer Zeit, wo Akkad unter den Reichen am untern Euphrat so ziemlich obenan stand, ver-

faßt worden sein. Das führt uns aber mindestens bis gegen 2000 v. Chr. zurück.

Dieses sind in gedrängtem Überblick die finstern und die lichten Mächte, von denen sich der Chaldäer die Schöpfung erfüllt dachte. Hineingeworfen in diesen Kampf ist der Mensch: wie soll er bestehen? Freilich steht ihm zunächst sein Schutzgeist oder seine Schutzgeister hilfreich zur Seite, aber diese selbst sind in sehr vielen Fällen den feindlichen Einflüssen nicht gewachsen: dann muß sich der Mensch unter den Göttern höherer Ordnung seine Beschützer suchen. Im Bunde mit ihnen mag er alsdann sich der verschiedenen Plagen des Lebens erwehren, indem er die bösen Geister, deren Urheber, beschwört. So mußte nothwendig ein religiöses System, welches alle Heimsuchungen dem unmittelbaren Eingreifen böser Geister zuschrieb, in der Beschwörung das naturgemäße Heilmittel jeglicher Heimsuchung finden. Hiermit war aber dem Aberglauben ein weites Thor geöffnet und selbst der Zauberei, jener weißen Magie nämlich, welche mit Hilfe gut gewähnter Geister das physisch Böse zu bannen sucht.

Die bei verschiedenen Anlässen in Anwendung kommenden Beschwörungsformeln, deren wir eine namhafte Zahl besitzen, sind mehrfach nach einer bestimmten Schablone ausgearbeitet. An erster Stelle kommt die öfters etwas weitschweifige Beschreibung des zu bannenden Übels; dann folgt eine Anrufung, welcher, wie es scheint, eine geheimnißvolle Kraft beigemessen wurde. Der Hauptbestandtheil derselben, welcher nie fehlen darf, ist die an die beiden obersten Gottheiten gerichtete Anrufung: „Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk." Diese spinnt sich mitunter zu einer ganzen Litanei von Anrufungen der verschiedenen Götter aus. Nicht selten auch bewegt sich die Beschwörung in dramatischer Gewandung, indem nach der Beschreibung der Krankheit geschildert wird, wie irgend ein menschenfreundlicher Gott, in der Regel Silik-mulu-khi, sich an Hea wendet, um das Heilmittel zu erfragen; es folgt die Nennung des Heilmittels nebst Gebrauchsanweisung, und den Schluß machen die gewohnten Anrufungen. Da man auch in den Krankheiten Dämonen oder doch Wirkungen von Dämonen sah, so bildete auch hier die Beschwörung das Hauptheilmittel.

Schon Herodot (I. 197) erzählt uns, daß es zu Babylon keine Ärzte gab, und in der That war, nach den akkadischen Texten zu schließen, die Heilkunde bei ihnen fast nur ein Zweig der Magie und

somit ihrer heiligen Wissenschaft. Man suchte durch Beschwörungsformeln, Beschwörungsriten, Zaubertränke den Dämon der Krankheit zu bannen. Daß in diese Tränke manches durch seine Natur heilkräftige Kräutlein hineingebraut wurde, daß von den bei der Beschwörung in Anwendung kommenden Riten, als: Waschungen, Einwickelungen u. dgl., manche ihrer Natur nach wohlthuend auf den Kranken einwirkten, wer wollte das bezweifeln? Aber nicht von dieser Seite faßten die Weisen Chaldäa's die Sache auf: die Heilwirkung ward nicht ausschließlich auf Rechnung des Mittels, sondern des Mittels in seiner Verbindung mit dem Beschwörungsworte geschrieben; Wort und Sache wirkten hier in sakramentaler Weise zusammen. Ja die wirksamsten aller Mittel selbst waren wiederum Worte: der hochheilige Gottesname und die geheime Zahl. Auf Letztere fanden sich bis jetzt nur vereinzelte Anspielungen; klarer ist die Bedeutung des Ersteren. Bereits in „Istar's Höllenfahrt" lernten wir den „großen Gottesnamen" als ein allvermögendes Mittel wider die Mächte der Unterwelt kennen; die Maskim, die gewaltthätigsten unter den bösen Geistern, müssen ihm weichen. Nicht der Sonnengott, nicht Bel, nicht Istar kennen ihn; auch der Priester, der Zauberer weiß ihn nicht, nie sprechen sie ihn in ihren Beschwörungen aus, nie rühmen sie sich der Offenbarung desselben: Hea hält ihn sorglich in seinem Busen verschlossen; durch die Beschwörung wird Silik-mulu-khi vermocht, ihn von seinem Vater zu erfragen; er gebraucht ihn, ohne ihn mitzutheilen. Nächst diesen Mitteln kamen für einzelne Fälle allerlei abergläubische Ceremonien in Anwendung. Erwähnt werden Tuchstreifen von verschiedener Farbe, in verschiedener Zahl, die um verschiedene Körpertheile geschlungen, mit verschiedenen Knoten versehen, wohl auch mit geheimnißvollen Sprüchen beschrieben werden; sodann religiöse Waschungen und Besprengung mit geweihtem Wasser. Endlich vermochte nicht nur das Wort der Beschwörung, allein oder in Verbindung mit einer äußeren Handlung, die Geister zu bannen; es vermochte ebenfalls gewissen Gegenständen eine bleibende Wirksamkeit wider dieselben mitzutheilen; so entstanden die Talismane, welche nicht bloß in den Texten häufig erwähnt, sondern auch unter den Antiquitätenfunden äußerst zahlreich vertreten sind. — Führen wir einzelne Belege des Gesagten an und zwar zunächst einige Stellen der bereits erwähnten, 28 Strophen umfassenden großen Beschwörungsformel.

„Der böse Gott," so beginnt die Tafel, „der böse Geist, — der

Wüstengeist, — der Bergesgeist, — der Meeresgeist, der Sumpfgeist, — der böse Mas, der ungeheure Uruk, — der in sich selbst böse Wind, — der böse Geist, der den Körper ergreift, der den Körper schüttelt: — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk.

2. „Der böse Geist, der den Menschen ergreift, der böse Geist, der den Menschen ergreift, — der Gigim, der da zufügt ein Leibes, eine Wirkung bösen Geistes: — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk.

6. „Der Zauberer, der ein Bild fertigt, — das böse Antlitz, das böse Auge, — der böse Mund, die böse Zunge, — die böse Lippe, das böse Wort: — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk.

8. „Das schmerzliche Fieber, das heftige Fieber, — das Fieber, das vom Menschen nicht lassen will, — das Fieber, das ihn nicht verläßt, — das Fieber, das nicht fort will, das schleichende Fieber: — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk."

Die folgende 9. Strophe stimmt wörtlich mit der vorigen, nur tritt die Pest an Stelle des Fiebers. Andere Strophen handeln von verschiedenen anderen Krankheiten, von Zufällen, die der Mutter, der Amme zustoßen können, von Gift, Frost, Hunger u. dgl. m. Die 18. Strophe enthält die Angabe einer abergläubischen Handlung, welche zur Abwehr aller der genannten Uebel angewendet werden soll:

18. „Zwei Streifen aus weißem Stoffe, so er," d. i. der von irgend einem dieser Übel Befallene, „zur Erinnerung — als Talisman mit der rechten Hand schreibt; — zwei Streifen aus schwarzem Stoffe, so er zur Erinnerung — mit der linken Hand schreibt: — dann werden der böse Utuk, der böse Alal, der böse Gigim, — der böse Telal, der böse Gott, der böse Maskim, — das Phantom, das Gespenst, der Vampir, — Lil, Lilit und Ardat, — die böse Hexerei, der Zaubertrank, das schleichende Gift, — Alles, was schmerzt, was einwirkt, was böse ist, — ihr Kopf auf seinem Kopf, — ihre Hand auf seiner Hand, — ihr Fuß auf seinem Fuß, — nimmermehr von ihm Besitz ergreifen, — sie werden nimmermehr zurückkehren. — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk.

26. „Ninkigal, die Gattin des Gottes Ninazu, — sie wende sein Antlitz nach dem Orte ihres Aufenthaltes! — Mögen die bösen Geister ausfahren! — mögen sie unter einander handgemein werden! — Möge

der gute Geist, der gute Lamma — in seinen Körper einziehen! — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk.

28. „Möge für den Mann, welcher Opfer darbringt, — Vergebung und Freude wie geschmolzenes Erz fließen! — Möge die Sonne die Tage dieses Menschen beleben! — Silik-mulu-khi, des Oceans Erstgeborener, — verleihe ihm dauernde Ruhe und Wohlfahrt! — Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk."

Wir sehen es Strophe 18 und 26 klar ausgesprochen, daß man alle in den vorangegangenen Strophen erwähnten Übel einer Besessenheit seitens böser Geister zuschrieb. Namentlich waren es die Krankheiten, deren man eine jede einem besonderen Dämon zur Last legte, mochten sie sich nun am gesammten Körper oder bloß an einzelnen Körpertheilen offenbaren. „Der abscheuliche Idpa" (das Fieber), heißt es an einer Stelle, „wirkt ein auf den Kopf des Menschen, — der schädliche Namtar (die Pest) auf das Leben des Menschen, — der schädliche Utuk auf die Stirne des Menschen, — der schädliche Alal auf die Brust des Menschen, — der schädliche Gigim auf die Eingeweide des Menschen, — der schädliche Telal auf die Hand des Menschen." So werden denn auch in unserem Texte die Dämonen aus Kopf und Hand und Fuß gebannt; sie sollen ausfahren und unter sich handgemein werden — eine auch sonst häufig der Beschwörung zuerkannte Wirkung — und, wiederum ein recht origineller Zug, an die Stelle der Besessenheit seitens der bösen Geister soll eine entgegengesetzte Besessenheit seitens guter Geister treten: „Möge der gute Geist, der gute Lamma, in seinen Körper einziehen."

Mitunter, sagten wir, erweitert sich die Anrufung nach Art einer Litanei. Auch hiervon ein Beispiel: „Pest und Fieber, welche das Land entvölkern, — die Krankheit . . ., welche das Land verwüstet, — schädlich für den Körper, verderblich für die Eingeweide, — der böse Utuk, der böse Alal, der böse Gigim, — der böse Mensch, der böse Blick, der böse Mund, die böse Zunge, — mögen sie ausfahren aus dem Körper des Menschen, des Sohnes seines Gottes! mögen sie ausfahren aus seinen Eingeweiden! — Niemals mögen sie Besitz ergreifen von meinem Körper, — niemals mögen sie vor mir her Übles anrichten, niemals hinter mir einherziehen. — In mein Haus mögen sie niemals eindringen, — meine Schwelle niemals überschreiten, — in das Haus meiner Wohnung mögen sie niemals eindringen! — Geist des Himmels, sei dessen

eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk. — Geist Mul-ge's, des Herrn der Lande, sei dessen eingedenk. — Geist Nin-ge's, der Herrin der Lande, sei dessen eingedenk. — Geist Nin-dar's (Adar), des mächtigen Kämpen Mul-ge's, sei dessen eingedenk. — Geist Paku's (Nebo), der erhabenen Weisheit Mul-ge's, sei dessen eingedenk. — Geist Enzuna's (Sin), des Erstgeborenen Mul-ge's, sei dessen eingedenk. — Geist Tiskhu's (Istar), der Herrin der Heerschaaren, sei dessen eingedenk. — Geist Im's (Bin), des Königes, dessen Ungestüm Segen spendet, sei dessen eingedenk. — Geist Ud's (Samas), des Königs der Gerechtigkeit, sei dessen eingedenk. — Geister Anunna-ge, große Götter, seid dessen eingedenk."

Ein Beispiel, wie die Beschwörung eine dramatische Wendung nimmt, liefert uns eine arg beschädigte Tafel, welche von der „Krankheit der Stirne" handelt, die „aus der Hölle, dem Wohnorte des Beherrschers der Unterwelt, hervorgebrochen ist". Zuerst beschreibt sie die verschiedenen Symptome derselben. Umsonst hat sich der Kranke mehrfachen abergläubischen Ceremonien unterzogen: jetzt legen sich die Götter in's Mittel. „Silik-mulu-khi ist ihm zu Hilfe gekommen, eingegangen ist er in die Wohnung zu seinem Vater Hea und hat ihn angerufen: ‚Mein Vater, die Krankheit des Kopfes ist aus der Hölle hervorgebrochen.' Also sprach er zu ihm in Hinsicht auf das Übel: ‚Bereite das Heilmittel; dieser Mensch kennt das Heilmittel nicht; er ist auf das Heilmittel angewiesen.' Hea hat seinem Sohne Silik-mulu-khi geantwortet: ‚Mein Sohn, das Heilmittel ist dir unbekannt: so will ich dich das Heilmittel lehren. Was ich weiß, weißt auch du. Gehe, mein Sohn Silik-mulu-khi: .... nimm einen Eimer, schöpfe Wasser an der Oberfläche des Stromes, auf dieses Wasser lege deine erhabenen Lippen, durch deinen erhabenen Hauch mache es von Reinheit erglänzen. ... Hilf dem Menschen, dem Sohne seines Gottes, ... umwickele sein Haupt ... Die Krankheit des Kopfes hebe sich von dannen; die Krankheit des Kopfes zerstreue sich wie nächtlicher Thau.' — Möge Hea's Recept ihn heilen! Möge Damkina ihn heilen! Möge Silik-mulu-khi, der Erstgeborene des Ocean, ein hilfreiches Bild anfertigen." Wohl nicht mit Unrecht vermuthet Lenormant[1], daß während des Aussprechens der Worte, welche das von Hea anempfohlene Heilverfahren enthielten, dieses selbst am Patienten vorgenommen wurde.

---

[1] La Magie, p. 22.

Ganz in der nämlichen Weise wie gegen Krankheiten wird auch gegen andere Plagen vorgegangen, wie folgende wider die Verwünschung gerichtete Beschwörung zeigt. „Beschwörung. — Die Verwünschung wirkt wie ein böser Telal auf den Menschen, die Stimme des Bannes wirkt auf ihn, die schädliche Stimme wirkt auf ihn, die böse Verwünschung ist die Ursache seines Siechthums (?). Diesen Menschen, die böse Verwünschung erwürgt ihn wie ein Lamm, in seinem Körper erdrückt ihn sein Gott, bringt seine Göttin Beklemmung über ihn" — mit anderen Worten: seine Schutzgeister selbst sind durch eine überlegene geistige Macht gezwungen, ihm zu schaden — „die Stimme bedeckt ihn wie mit einem Schleier und lastet schwer auf ihm. Silik-mulu-khi hat ihm seine Gunst zugewandt, zu seinem Vater Hea in die Wohnung ist er eingetreten und hat ihm kund gethan: ‚O mein Vater! die böse Verwünschung wirkt auf diesen Menschen wie ein böser Telal.' Abermals sprach er zu ihm: ‚Bestimme (?) die Zahl; die Zahl weiß er nicht; er ist auf die Zahl angewiesen.' Hea hat seinem Sohne Silik-mulu-khi erwiedert: ‚Mein Sohn, nicht kennst du die Zahl: so laß mich die Zahl dir angeben. Silik-mulu-khi, nicht kennst du die Zahl: was ich weiß, weißt auch du. Gehe, mein Sohn Silik-mulu-khi, ... reiche ihm die Hand, erkläre ihm die Beschwörung (?), offenbare ihm die Beschwörung (?), das Übel, das seinen Körper zerrüttet — sei es nun eine Verwünschung seines Vaters, oder eine Verwünschung seiner Mutter, oder eine Verwünschung seines älteren Bruders, oder eine Verwünschung eines Unbekannten.' Das ist die Beschwörung, gesprochen von den Lippen Hea's. . . . . Geist des Himmels, sei dessen eingedenk; Geist der Erde, sei dessen eingedenk."

(Fortsetzung folgt.)

Fr. v. Hummelauer S. J.

Recensionen.

Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. Von **Jos. Kleutgen,** Priester der Gesellschaft Jesu. Drittes Heft. I. Vom intellectus agens und den angeborenen Ideen. II. Zur Lehre vom Glauben. gr. 8⁰. 208 S. Münster, Theissing, 1875. Preis: *M.* 2.40.

Diese Schrift behandelt zwei rein wissenschaftliche Streitfragen, welche von katholischen Gelehrten in verschiedenem Sinne beantwortet werden; für philosophische und theologische Fachgelehrte bedarf dieselbe bei der anerkannten Tüchtigkeit und Berühmtheit des Verfassers keine weitere Empfehlung; indessen dürfte es doch manchem Leser erwünscht sein, wenn wir ihren Inhalt hier kurz skizziren. Wir beschränken uns dabei jedoch auf die zweite, vom Verfasser behandelte Frage, welche den bei weitem größeren Theil der Schrift (S. 49—208) in Anspruch nimmt. Nur bemerken wir, um die erste nicht ganz mit Stillschweigen zu übergehen, daß P. Kleutgen hier seine Ansicht über den Proceß der Abstraction und die Art und Weise, wie aus dem Sinneserkennen das Verstandeserkennen entsteht, rechtfertigt. Er bringt Licht in eine Frage, welche sämmtliche modernen Erkenntnißtheoretiker mehr oder minder obenhin berühren, und diese Abhandlung ist daher für den engeren Kreis der Interessenten von großer Bedeutung.

Und nun zur zweiten Frage!

Lange vor dem Vaticanischen Concil hatte der verdienstvolle Verfasser der „Theologie der Vorzeit" in dem richtigen Verständnisse der Bedürfnisse unserer Zeit der katholischen Lehre vom Glauben eine ausführliche Abhandlung gewidmet. Nichts gereicht dieser Abhandlung mehr zur Empfehlung, als die vollständige Übereinstimmung mit den nachherigen Beschlüssen des Concils, und man kann wohl sagen, daß der nunmehr in 2. Auflage erschienene 4. Band der Theologie der Vorzeit zu der dogmatischen Bestimmung des Vaticanum über den katholischen Glauben den besten wissenschaftlichen Commentar abgibt. Mußte diese Bestätigung seiner Darlegungen dem P. Kleutgen zu großer Befriedigung gereichen, so kann man es ihm auch nicht verargen, wenn er die Resultate seiner wissenschaftlichen Arbeiten nicht bloß ihrem Wesen nach, sondern auch bis in die zwischen den katholischen Theologen noch controversen Punkte hinein gegen jeden Angriff zu vertheidigen sucht.

Schon früher hatte Dr. v. Schäzler in seinen „Neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens" in den Ausführungen P. Kleutgens Manches beanstanden zu müssen geglaubt;

besonders aber hat Professor Dr. Scheeben in seiner jetzt erscheinenden Dogmatik gegen dessen Doctrin vielfach eine polemische Stellung genommen. Gegen diese beiden Theologen hat denn auch P. Kleutgen in der vorliegenden Schrift zu seiner eigenen Vertheidigung das Wort ergriffen. Nichtsdestoweniger ist, wie er selber sagt, der Zweck dieser Schrift kein ausschließlich oder auch nur vorzugsweise polemischer, vielmehr hofft er, daß sie durch Erörterung mancher Lehrpunkte, die in der „Theologie der Vorzeit" kaum oder gar nicht berührt wurden, diese zu vervollständigen geeignet sein werde (S. 50).

Das erste Kapitel bespricht den Begriff des Glaubens. Gegenüber den abweichenden Aufstellungen wird gezeigt, daß der Begriff des Glaubens im Allgemeinen, weil dieser seinem Wesen nach ein Erkenntnißact, ein Urtheil ist, durch das wir für wahr halten, was Andere sagen, keine Elemente enthalten dürfe, die von der Beeinflussung desselben durch den Willen hergenommen sind. Haben ja doch andere Erkenntnißarten das mit dem Glauben gemein, daß sie durch den Einfluß des Willens bestimmt werden können. So oft nämlich der Beweggrund des Fürwahrhaltens auf die Vernunft zwar einwirkt, aber ohne durch seine Evidenz zum Fürwahrhalten zu nöthigen, hängt es von der Macht des freien Willens ab, ein entschiedenes Urtheil, das Fürwahrhalten, hervorzurufen. Wenn aber der Glaube im Allgemeinen nicht nothwendig ein freier Erkenntnißact ist, so muß um so mehr geläugnet werden, daß es zum Begriffe des Glaubens gehöre, ein sittlich guter Act zu sein. Wenn der Glaube durch den freien Willensentschluß zu Stande kommt, so bedarf es freilich für den Willen eines Beweggrundes, weßhalb er den Verstand zum Fürwahrhalten bestimmt, indem der Geist sich nur insofern zum Fürwahrhalten frei bestimmen kann, als ihm dieß unter irgend einer Rücksicht gut erscheint. Allein es braucht dieß nicht gerade ein sittlich guter Beweggrund zu sein, der Mensch vermag sich auch durch schlechte Beweggründe zum Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines Andern hin bestimmen zu lassen, in welchem Falle von sittlicher Güte des Glaubens nicht die Rede sein kann. Was speciell den göttlichen Glauben betrifft, so unterliegt es freilich keinem Zweifel, daß der Glaube, den das Evangelium von uns fordert, nicht bloß ein freier, sondern auch ein sittlich guter Act ist; aber nichtsdestoweniger behandeln die Theologen die Streitfrage, ob selbst der übernatürliche Glaubensact aus einem sündhaften Beweggrunde des Willens hervorgehen könne. Mag man nun auch die Frage selbst verneinen, so beweist doch die Aufstellung derselben, wie die Theologen vom Wesen des Glaubens dachten, da ja diese Frage, wenn der Glaube wesentlich ein sittlich guter Act wäre, von selbst hinfällig würde.

Wenn man nun ferner die sittliche Güte des Glaubens daraus erklären wollte, daß der Wille, von Achtung gegen die Person des Redenden getrieben, die Übereinstimmung mit dem Urtheile des Redenden, die Theilnahme an und die Gemeinschaft in seiner Erkenntniß, also eine geistige Vereinigung und einen Wechselverkehr mit ihm als ein Gut erstrebt, so würde man Bestimmungen in den Begriff des Glaubens aufnehmen, die demselben keineswegs wesentlich sind. „Allerdings ist thatsächlich der göttliche Glaube Anschluß an

Gott, die unerschaffene Wahrheit, ist ein Verkehr mit ihm, hebt uns empor zur Theilnahme an seinem Lichte, zu einer Gemeinschaft in seiner Erkenntniß; aber daraus folgt keineswegs, daß der Wille, der zum Glauben bewegt, damit dieser wahrer Glaube sei, von jenen Vorzügen desselben angetrieben werden muß; es genügt, daß ihm die Erkenntniß der Billigkeit und Pflicht, Gott, der ewigen Wahrheit, unser Urtheil zu unterwerfen, vorleuchte" (S. 52—69).

Das zweite Kapitel führt den Titel „die Glaubensauctorität". Von der Auctorität als objectivem Beweggrund des Glaubens kann in doppelter Beziehung die Rede sein: erstens, insofern sie dem Verstande gegenüber dasjenige ist, wodurch die von einem Andern bezeugte Sache als wahr erscheint, und zweitens gegenüber dem Willen, insofern die Auctorität selbst und die Unterwerfung unter dieselbe ein Gut ist, das den Willen antreibt, den Verstand zum Glauben zu bestimmen. Die Auctorität als objectiver Beweggrund, weßhalb der Verstand der Aussage des Redenden beipflichtet, besteht in der Einsicht und Wahrhaftigkeit des Redenden, weil ja gerade diese beiden Eigenschaften es sind, weßhalb im Glauben die Rede eines Andern für wahr gehalten wird. Allein im Glauben als freiem Erkenntnißact ist dieselbe Auctorität auch für den Willen Beweggrund, den Verstand zum Glauben zu bestimmen. Weil es nämlich dem Geiste als an sich gut erscheint, daß die Vernunft durch Unterwerfung unter besagte Auctorität in den Besitz der Wahrheit gelange, so bietet diese Rücksicht dem Willen ein hinreichendes Motiv, den Glaubensact hervorzurufen. Ja wenn auch andere Beweggründe zugleich auf den Willen einwirken können, so ist doch dieses Motiv das vorzüglichste, so zwar, daß ohne dasselbe ein vernünftiger Glaubensact gar nicht gedacht werden kann. Diesen Grundsätzen gemäß wird jene Ansicht, welche das Wesen des Glaubens durch eine Aufforderung des Redenden zum Glauben, durch einen höheren Befehl und dergleichen bedingt sein läßt, einer genauen Kritik unterworfen. Speciell bezüglich des göttlichen Glaubens ist es um so weniger gerechtfertigt, eine von den göttlichen Attributen der Weisheit und Wahrhaftigkeit getrennt wirkende Auctorität, eine Aufforderung von Seite Gottes als Beweggrund für den Willensentschluß, zu glauben, aufzustellen, als gerade jene Vollkommenheiten in Gott, der die absolute Weisheit und unendliche Heiligkeit ist, zugleich mit jener sittlichen Kraft und Würde umgeben sind, der jede erschaffene Vernunft im Glauben demüthige Unterwerfung schuldet. Mit Recht bemerkt daher auch der hl. Thomas III. dist. 23. qu. 2. a. 2. solut. 3 vom göttlichen Glauben: „ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur".

Somit gelangt P. Kleutgen zum Resultate: „Gott ist der volle und letzte Grund unseres Glaubens, weil er die Wahrheit selber, und nicht etwa, weil er unser Schöpfer und Gebieter ist, wenngleich daher für den Willen ein neuer Beweggrund hinzukommt" (S. 69—77).

Im dritten Kapitel kommt der Verfasser zu der oft angeregten Frage von dem Vernunftschluß im Glaubensacte. Das ist es eben, was neuere Auctoren als Grundfehler in der früher von P. Kleutgen vertretenen (der sogenannten Lugonischen) Theorie der Glaubensanalyse beson-

ders hervorheben, daß nach ihr der Glaube sich als ein logischer Schluß darstelle, eine Auffassung, die sie als eine zu abstracte und mechanische, als eine logisch-mechanische bezeichnen, wobei der transcendentale Charakter des Glaubens nicht gewahrt werde.

Dem gegenüber erwiedert nun P. Kleutgen zunächst, daß ihn dieser Vorwurf gar nicht treffe, indem er sich mit den bestimmtesten Worten dagegen verwahrt habe, den Glauben aus einem logischen Schlusse erklären zu wollen; und fügt hinzu, daß er diese Frage auch jetzt auf sich beruhen lasse, weil sie ihm von geringer Bedeutung scheine. Hier meint P. Kleutgen wohl speciell die Frage, ob der Glaubensact als ein formeller Discurs gedacht werden könne; denn daß in demselben ein virtueller Discurs enthalten ist, wird er nicht in Frage stellen. Wir hätten indessen gewünscht, daß dieser Punkt des Nähern erörtert worden wäre, weil derselbe gerade den Gegnern vorzüglich ein Stein des Anstoßes ist.

Der göttliche Glaube ist das Fürwahrhalten einer Wahrheit wegen des Ansehens des sie offenbarenden Gottes. Daraus folgt, daß die Glaubenszustimmung ein dreifaches Fürwahrhalten in sich begreift. Zuerst muß ich das Ansehen Gottes als ein untrügliches erkennen; ferner muß ich die Thatsache der Offenbarung behaupten; endlich halte ich das geoffenbarte Geheimniß für wahr. Es sind dieß Erkenntnisse von drei verschiedenen Wahrheiten, so zwar, daß die beiden ersten Wahrheiten, das erkannte Ansehen und Zeugniß Gottes, die objectiven Principien sind, um deretwillen der Verstand der geoffenbarten Wahrheit zustimmt, und auf denen die Annahme der geoffenbarten Wahrheit beruht. Ist aber das der Fall, so muß nothwendig der Glaube ein vom Fürwahrhalten des erkannten Ansehens und Zeugnisses (des formalen Gegenstandes) zum Fürwahrhalten der bezeugten Wahrheit (des materialen Gegenstandes) fortschreitendes Erkennen sein. Das kann ebensowenig geläugnet werden, als es in Abrede gestellt werden kann, daß das Glaubensurtheil ein vermitteltes ist. Wenn ich nun durch unterschiedene Acte zuerst das untrügliche Ansehen Gottes und die Thatsache der Offenbarung behaupte, dann wegen dieser beiden Wahrheiten das geoffenbarte Geheimniß, so habe ich einen formellen Discurs. Ist es aber nur ein Act, durch den die gläubige Vernunft das geoffenbarte Geheimniß für wahr hält wegen der Auctorität und wegen des Zeugnisses Gottes, so ist dieser Act gleichwohl ein virtueller Discurs, weil in diesem Act die erkannte Auctorität und das erkannte Zeugniß zwei Wahrheiten sind, auf denen der Glaubensact, ähnlich wie der Schlußsatz, auf den Prämissen beruht. Während nun manche Theologen (außer Cardinal de Lugo auch Ripalda, Arriaga, Becanus, Viva, Platel, Ant. Mayr, Mastrius und Andere) behaupten, daß es mit der Natur des Glaubens nicht streite, als formeller Discurs zu Stande zu kommen, können selbst jene Theologen, welche dieß läugnen, nicht umhin, in dem Glaubensact einen virtuellen Discurs anzuerkennen [1].

---

[1] So sagt Suarez, De Fide disp. 3. sect. 12. n. 10: „Actus fidei licet videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus."

Freilich, wenn die Frage nach dem Vernunftschluß im Glaubensact so dargelegt wird, als ob der noch nicht Gläubige vom Urtheile der Glaubwürdigkeit und den Gründen, auf welchen dasselbe beruht, zur Anerkennung der göttlichen Offenbarung und ihres Inhaltes geführt werde, und eben diese Schlußfolgerung sei der Glaubensact, so heißt das den Streitpunkt ganz und gar verkehren; denn es handelt sich nicht darum, wie aus dem Glaubwürdigkeitsurtheil der Glaubensact sich als Folgerung ergibt. Das Glaubwürdigkeitsurtheil sagt mir, daß ich die Pflicht habe, zu glauben. Aus dem Urtheile aber, daß ich die Pflicht habe, z. B. an die Dreieinigkeit zu glauben, ergibt sich nicht als formelle Schlußfolgerung das Glaubensurtheil: Es gibt in Gott drei Personen, weil der allwahrhaftige Gott uns diese Wahrheit verbürgt. Wäre das der Fall, so würde das Glaubwürdigkeitsurtheil in der eigentlichen Glaubenszustimmung innerlich einbegriffen sein, ebenso wie die Prämissen wesentlich zur Schlußfolgerung gehören, und es müßte dem Glaubwürdigkeitsurtheil dieselbe Festigkeit zugeschrieben werden, wie sie die Glaubenszustimmung besitzt. Das Glaubwürdigkeitsurtheil geht aber dem Glauben vorher und es bietet dem Willen den Beweggrund, auf welchen hin dieser dem Verstande den Glaubensact gleichsam anbefiehlt. Auf den Willensentschluß, zu glauben, folgt dann der eigentliche Glaubensact, der als ein vermitteltes Urtheil in sich wenigstens einem fortschreitenden Erkennen gleichkommt, indem der Geist von dem, wenn auch nicht der Zeit nach, so doch dem Begriffe nach, früher erkannten formalen Gegenstande zum Fürwahrhalten des materialen Gegenstandes übergeht [1].

Allerdings ist somit der Glaubensact ein durchaus logisches, den Vorschriften der Logik entsprechendes Erkennen. Und wie sollte auch der Glaube unlogisch sein? Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Glaube eine mechanische Übung der Vorschriften der Logik wäre, wie etwa der Logiker sie vornimmt. Das Denken des gewöhnlichen Menschen, der seinen gesunden Menschenverstand richtig gebraucht, ist durchaus den Vorschriften der Logik entsprechend, wenn er auch nicht auf diese Vorschriften achtet. Ebenso verhält es sich mit dem Glauben. Wenn man ferner die „transcendente" Natur des Glaubens gewahrt wissen will, so kann das nur den Sinn haben, daß der christliche Glaube ein übernatürliches Erkennen ist, eine Eigenschaft, welche nach der Doctrin P. Kleutgens dem Glauben keineswegs abgesprochen wird.

Im vierten Kapitel wird der Beweggrund des Willens, zu glauben, näher erörtert. Indem jene ehrfurchtsvolle Stimmung des Willens, welche zum Glauben hinneigt (der sogenannte pius affectus credulitatis), nach ihrem wesentlichen Formal-Objecte bestimmt und ihre Unterscheidung von den übrigen Tugenden, sowie ihr Verhältniß zu ihnen erklärt und begründet wird, kommen manche Fragen zur Sprache, welche für die Tugendlehre im Allgemeinen von der größten Wichtigkeit sind. Es würde uns jedoch zu weit führen, wenn wir uns hier auf deren Darlegung einlassen wollten.

---

[1] Man vergleiche in Betreff dieser Frage Cardinal Franzelin, De Traditione et Scriptura, edit. 2., Appendix de habitudine rationis humanae ad divinam fidem, p. 632 sq.

Das fünfte Kapitel behandelt den Beweggrund des Glaubens, insofern dieser Erkenntnißact ist. Zunächst widerlegt P. Kleutgen die Meinung, nach welcher die Wahrhaftigkeit Gottes nur das „secundäre Moment“ im Beweggrunde des Glaubens sein soll, so zwar, daß sie eben deßhalb „auch nicht mehr eigentliches Formal-Object des Fürwahrhaltens und unmittelbarer Grund der Gewißheit“ sei. Ferner wird der Streitpunkt erörtert, ob und inwiefern außer dem untrüglichen Ansehen Gottes auch die Offenbarung zum Beweggrunde des Glaubens gehöre. In lichtvoller Auseinandersetzung wird die schon in der „Theologie der Vorzeit“ vorgelegte Ansicht von Neuem bestätigt, daß sowohl das Ansehen Gottes als die Offenbarung als ein Ganzes zusammenwirkend den vollständigen Glaubensgrund ausmachen. „Formaler Gegenstand und Beweggrund des Glaubens ist, was die geoffenbarte Wahrheit für uns unfehlbar gewiß macht und deßhalb uns zum festesten Fürwahrhalten vermag. Das nun thut weder die Offenbarung, noch das Ansehen Gottes für sich betrachtet, sondern die Offenbarung, insofern sie vom Ansehen Gottes ihre Form (ihr eigenthümliches Sein) empfängt, und das Ansehen Gottes, insofern es durch die Offenbarung mit der Lehre, die wir glauben, in Verbindung tritt. Nicht also das Eine oder das Andere, sondern nur beide, als ein Ganzes zusammenwirkend, bilden den vollständigen Glaubensgrund“ (S. 123). Unter Offenbarung aber versteht P. Kleutgen nicht bloß den Willensentschluß in Gott, sich uns mitzutheilen, die sogenannte innere Offenbarung, sondern auch die äußere Offenbarung, das äußere an uns gerichtete Wort, weil eben die Offenbarung erst dadurch, daß sie zugleich äußere ist, formell als Rede und Zeugniß Gottes für uns begriffen werden kann, wenngleich, wie bei jeder Rede, das äußere Wort zugleich Wirkung und Erscheinung des innern Wortes ist (S. 110—136).

Nunmehr tritt P. Kleutgen, durch die Angriffe seiner wissenschaftlichen Gegner veranlaßt, von Neuem an die berühmte Frage heran, wie der Beweggrund des Glaubens im Glaubensacte selbst erkannt und für wahr gehalten werde. Er erklärt diese Untersuchung, von Manchen das „Kreuz und die Folter der Gottesgelehrten“ genannt, für eine der allerschwierigsten, denen man auf dem Gebiete der Theologie begegnet. In der ersten Auflage seines Werkes hatte er sich für die Lugonische Theorie entschieden, nach welcher das Fürwahrhalten des Ansehens Gottes und der Thatsache der Offenbarung, das nothwendig im Glaubensacte enthalten ist, auf Einsicht beruht und nicht wiederum Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes ist, sondern nur deßhalb Glaube genannt werden kann, weil es ein Fürwahrhalten der objectiven Glaubensprincipien ist und aus der Gnade des Glaubens entspringt. Nunmehr entschuldigt er sich bei seinen Lesern, wenn er, nachdem er zum Behufe der neuen Auflage des vierten Bandes der „Theologie der Vorzeit“ vier volle Monate auf diese Untersuchung allein verwendet, die Frage dennoch unentschieden lasse. Niemand wird dem Theologen seine Achtung versagen, der mit solch' einer Ausdauer und solch' einem aufrichtigen Streben nach Wahrheit bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu Werke geht.

Indem P. Kleutgen darauf verzichtet, seine nunmehrige Stellung zu

dieser Frage näher darzulegen, glaubt er dennoch, einige Lehrpunkte besprechen zu sollen, welche inzwischen beanstandet worden sind. Natürlich kommt hier besonders jene Ansicht zur Sprache, welche man gewöhnlich die Suaresische nennt und die der Theologie als die herkömmliche Gegnerin der Lugonischen gilt [1]. Darnach wäre das Fürwahrhalten der untrüglichen Offenbarung, welche als Stütze des Fürwahrhaltens der geoffenbarten Lehre in jedem Glaubensact enthalten ist, in keiner Weise Einsicht, sondern auch wieder lediglich Glaube, d. h. seinerseits hinwiederum gestützt auf göttliches Zeugniß. P. Kleutgen bemerkt hiezu: „Der Gläubige kann des göttlichen Zeugnisses wegen nicht annehmen, daß Gott wahrhaftig ist und sich geoffenbart hat, ohne das Dasein und die Untrüglichkeit dieses Zeugnisses schon erkannt zu haben; aus diesem Kreise kommt man nicht hinaus, bis man eine Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses annimmt, die nicht auf dieses gestützt, also in diesem Sinne nicht Glaube ist“ (S. 140). Er führt alsdann des Weiteren aus, daß diese Dunkelheit durch Erklärungsversuche neuerer Theologen nicht aufgehellt worden ist.

Das achte Kapitel vertheidigt die Lehransicht des Cardinals de Lugo gegen die Beschuldigung, daß sie mit der Freiheit und Gewißheit des Glaubens zu streiten scheine. Was zunächst die Freiheit des Glaubens betrifft, so würde diese nur dann beeinträchtigt, wenn die Wahrheit des Glaubensgeheimnisses unter dem Lichte des göttlichen Zeugnisses mit einer solchen Klarheit einleuchtete, die der menschlichen Vernunft die Beistimmung abnöthigte. Das ist aber nach der ausdrücklichen Lehre des Cardinals de Lugo keineswegs der Fall. Allerdings wird mit Recht zugegeben, daß die Allwahrhaftigkeit Gottes Jenen, die nur einige religiöse Kenntniß haben, so einleuchtend ist, daß es ihnen unmöglich ist, an ihrer Untrüglichkeit zu zweifeln. Anders verhält es sich aber mit der Thatsache der Offenbarung. Hat der Mensch über dieselbe auch volle Gewißheit, so ist sie ihm doch nicht evident, d. h. sie tritt ihm nicht mit jener Klarheit gegenüber, welche die Beistimmung der Vernunft erzwingt, und es bleibt somit die Freiheit bestehen, sie für wahr zu halten oder nicht. Nun aber verhalten sich die beiden Wahrheiten: Gott ist wahrhaftig, und: Gott hat das Geheimniß geoffenbart, zu dem Glaubensact, wodurch wir dieß Geheimniß für wahr halten, ähnlich wie die Prämissen sich zu einem Schlußsatze verhalten. Wie also die Wahrheit des Schlußsatzes nur dann evident ist, wenn beide Prämissen mit Evidenz erkannt werden, so ist die Wahrheit des Glaubensgeheimnisses nicht mit einer das Fürwahrhalten abnöthigenden Evidenz begleitet, weil die Thatsache der Offenbarung nicht mit Evidenz erkannt wird. Dieser Sachverhalt ist so klar, daß nur Mißverständniß denselben läugnen kann. Dasselbe gilt von der Gewißheit und Festigkeit des Glaubens, wie Kleutgen in bündiger und faßlicher Auseinandersetzung zeigt (S. 159—168).

---

[1] Mit Recht jedoch bezweifelt Cardinal Franzelin a. a. O. S. 641 ff., daß die Theorie, welche man nach dem Namen des Suarez zu bezeichnen pflegt, von diesem großen Meister der Theologie gelehrt worden sei.

Weiterhin von der Göttlichkeit des Glaubens handelnd, erklärt P. Kleutgen diese Eigenschaft dahin, daß der Glaube sowohl wegen seines Beweggrundes, als auch wegen seines Ursprunges aus der Gnade ein göttlicher genannt werden kann. Hier ist nun aber der Ort, wo er, auf die zweite Auflage der „Theologie der Vorzeit" verweisend, sich näher erklärt, warum er die Theorie des Cardinals de Lugo über die Glaubensanalyse glaube aufgeben zu müssen. „Der Glaube muß," so sagt er, „um im Sinne des lateinischen Beiwortes theologica göttlich zu sein, Gott nicht bloß zum unmittelbaren Gegenstande, sondern auch zum letzten Beweggrunde haben." Damit aber Gott letzter Beweggrund des Glaubens sei, muß der Glaube zuletzt ganz und ausschließlich auf Gott, seinem Ansehen und seinem Worte beruhen. Daher müssen uns die beiden Sätze: Gott ist wahrhaftig, und: Gott hat zu uns gesprochen, im Glaubensacte durch sich selbst gewiß sein, und sie dürfen sich nicht wieder auf andere Sätze stützen, oder doch nicht auf solche, die andere geschaffene Wahrheiten zum Inhalte haben. Allein wie unsere Erkenntniß Gottes eine aus den Geschöpfen vermittelte ist, so muß auch die Erkenntniß Gottes als des Wahrhaftigen auf andere Erkenntnisse sich stützen. Ebenso ist der Satz: Gott redet zu uns, eine Folgerung aus anderen Wahrheiten, keine unmittelbare Erkenntniß. Das ist die Schwierigkeit, welche P. Kleutgen nicht lösen zu können unumwunden gesteht. Indessen wir müssen Cardinal Franzelin beistimmen, der dieselbe nicht für unlöslich hält[1]. Es will uns scheinen, als ob P. Kleutgen die objectiven Glaubensprincipien in einer Weise als letzten Beweggrund des Glaubens aufgefaßt wissen will, die in der Natur des Glaubens als theologischer Tugend nicht begründet ist. Nur das, was von dem formalen Gegenstande jeder Tugend gilt, daß derselbe nämlich unmittelbar um seiner selbst wegen erfaßt werden muß (objectum formale per se et propter se attingitur), das muß auch auf den göttlichen Glauben Anwendung finden, und nur in dem Sinne müssen das Ansehen Gottes und die Thatsache der Offenbarung letzter Beweggrund des Glaubens sein, daß jenes Axiom bezüglich des Glaubens bewahrheitet wird. Jenes Axiom bleibt aber in seiner Allgemeinheit bestehen, wenn auch das Fürwahrhalten des Ansehens Gottes und der Offenbarungsthatsache im Glaubensacte mannigfache andere Erkenntnisse voraussetzt und ohne diese nicht gedacht werden kann. Suchen wir dieß durch ein Beispiel zu erläutern. Die wohlwollende Liebe, wodurch wir einem Andern um seinetwillen Gutes wünschen, hat zum formalen Gegenstande das Gute, insofern es nicht unser Gut, sondern das Gut eines Andern ist. Nun kann aber unser Wille keinen Gegenstand erstreben, der nicht zugleich in Bezug auf ihn ein Gut ist. Daher ist in jeder Liebe des Wohlwollens die Rücksicht auf ein Gut des Liebenden selbst, also eine begehrliche Liebe eingeschlossen. Wird darum die Liebe des Wohlwollens zu einer begehrlichen Liebe? Keineswegs. In der wohlwollenden Liebe verhält sich die Rücksicht auf das eigene Gut nur wie die materielle Grundlage, ohne welche dieselbe freilich nicht gedacht werden kann;

[1] Man vergleiche Franzelin, a. a. O. S. 657, Anmerkung.

allein die Richtung des Willens auf das Gut der geliebten Person ist es, welche, zu dieser Voraussetzung hinzutretend, dem Acte sein specifisches Sein verleiht und ihn zu einer wohlwollenden Liebe macht. Mag auch die wohlwollende Liebe die Richtung des Willens auf das eigene Gute zur Voraussetzung haben, so beruht diese Liebe als solche doch zuletzt und ausschließlich auf der fremden Person. Ähnlich scheint es sich mit dem Glauben zu verhalten. Das Fürwahrhalten des Ansehens und der Offenbarung im Glaubensacte setzt mannigfache andere Erkenntnisse voraus. Auf diesen Erkenntnissen, die gleichsam die materielle Grundlage sind, erhebt sich dann der eigentliche Glaubensact als eine neue Art der Erkenntniß, die als solche einzig und allein durch die objectiven Glaubensprincipien bestimmt und charakterisirt wird, und auf diese zuletzt und ausschließlich sich stützt. Dieser Anforderung des christlichen Glaubens geschieht aber Genüge, wenn das Fürwahrhalten des Ansehens Gottes und der Offenbarung, insofern es im Glaubensacte selbst einbegriffen wird, so beschaffen ist, daß wir die Gründe für die Wahrhaftigkeit Gottes in Gott, und ebenso die Gründe für die Göttlichkeit der Offenbarung in dieser selbst finden, was nach der Doctrin des Cardinals de Lugo wirklich der Fall ist, wie P. Kleutgen nicht in Abrede stellt.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zu unseren „Beilagen" zurück. Den nun folgenden Erörterungen des P. Kleutgen müssen wir rückhaltlos beipflichten. Er zeigt, wie die Göttlichkeit des Glaubens nicht davon abhängt, daß der Wille, zu glauben, sich auf die gebietende Auctorität Gottes stütze, sondern davon, daß die Vernunft Gott als die absolute sich offenbarende Wahrheit zu ihrem letzten Beweggrunde habe. Denn die Göttlichkeit muß ja dem Glauben zukommen, insofern er Erkenntnißact ist; dazu kommt, daß der Wille, zu glauben, als solcher die Eigenschaft einer göttlichen Tugend gar nicht einmal besitzt.

Es erübrigte noch, zu zeigen, wie auch nach der Doctrin der „Theologie der Vorzeit" der christliche Glaube ein wahrhaft übernatürlicher ist. Wenn man gegnerischerseits behauptet hat, der Glaube könne als ein Fürwahrhalten, das sich schlechthin auf das Ansehen Gottes stütze, in der uns natürlichen Weise nicht zu Stande kommen, der Glaube sei seiner Substanz nach ein übernatürlicher u. s. w., so sucht P. Kleutgen diesen Ausdrücken ihre rechte Bedeutung zu geben und darzuthun, wie seine Doctrin diesen Anforderungen, im rechten Sinne verstanden, vollkommen entspricht. Sobann wird der Vorwurf zurückgewiesen, als ob Cardinal de Lugo und der Verfasser der Beilagen das übernatürliche Licht in Form einer Verklärung und Erhöhung des natürlichen Schlußvermögens wirken ließen und ihm keine selbständige Wirksamkeit außer und über der Denkthätigkeit zuschrieben.

P. Kleutgen zeigt sich in dieser Schrift als geübten Kritiker, der mit meisterhafter Gewandtheit die Behauptungen seiner Angreifer bis in's Detail zerlegt und das Wahre und weniger Richtige in denselben zu sondern versteht. Was die Form der Polemik betrifft, so hätten wir gerne einige Wendungen vermieden gesehen und den Schluß des 10. Kapitels, weil nicht zur Sache

gehörig, fortgewünscht. Zu der „Theologie der Vorzeit“ bilden diese Erörterungen eine unentbehrliche Ergänzung.

J. Sasse S. J.

Herders Conversations-Lexikon. Kurze aber deutliche Erklärung des Wissenswerthesten aus dem Gebiete der Religion, Philosophie, Geschichte, Geographie, Sprache, Literatur, Kunst, Natur- und Gewerbekunde, des Handels, der Fremdwörter 2c. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder, 1875 ff. gr. 8⁰. In 50 Heften von 4—5 Bogen à ½ *M.* (Bis jetzt erschienen Heft 1—19.)

Ein großer Theil der gebildeten Stände ist heutigen Tages unläugbar dem Christenthum und der Kirche entfremdet; wie könnte es auch anders sein, da seit drei Jahrhunderten die Staaten mit wenigen rühmlichen Ausnahmen der Kirche Gottes in kleinlicher Rivalität entgegenarbeiten, da sie vielfach namentlich die höheren und mittleren Schulen derselben entrissen und ihr die Gründung neuer durch Aufstellung des Schulmonopols verboten? Wie könnte es anders sein, da in Folge dessen der Büchermarkt zum weitaus größeren Theile ein Tummelplatz werden mußte für alle möglichen Verirrungen der Unsittlichkeit, der Häresie und des Unglaubens? Dennoch ist, das wollen wir nicht verkennen, Vieles gleichfalls geschehen im Dienste der Religion und der Wahrheit; zahlreiche Namen, die wir anführen könnten, bezeugen es und der großartige Aufschwung der katholischen Tagespresse bekräftigt dieses Zeugniß.

Zwischen beiden Gattungen schriftstellerischer Thätigkeit, zwischen jenen monumentalen Werken der Wissenschaft, die ein zusammenhängendes Ganze bieten, und dem Guerillakrieg der Zeitungen und Zeitschriften, die täglich in ihrem Sinne die öffentliche Meinung bearbeiten, liegt ein Feld in der Mitte, welches vom größten Einfluß ist für Verbreitung sei es des Irrthums, sei es der Wahrheit; es ist das Gebiet der Nachschlagebücher, insbesondere der sogen. Conversations-Lexika, welche einerseits den Vortheil der Tagespresse genießen, häufig und immer auf's Neue, wenn auch in kleinen Dosen, das Gift oder das Gegengift beizubringen, und andererseits den Vortheil der größeren Werke theilen, nicht nach einmaligem Gebrauche bei Seite gelegt zu werden, sondern Jahre lang im Familienzimmer zu bleiben, um bei jeder auftauchenden Frage als Rathgeber zu dienen und manche müßige Stunde, wenn andere Lectüre nicht gerade zur Hand ist, auszufüllen. Was mag auf diesem Wege allein das bekannte Brockhaus'sche Conversations-Lexikon in seinen vielen Auflagen geleistet haben, um die deutsche Nation in unkirchlichem Geiste zu bearbeiten! — Diese Erwägungen zeigen uns die zeitgemäße Aufgabe des vorliegenden trefflichen Werkes, welches jetzt, etwa 20 Jahre nach seinem ersten Erscheinen, als „zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage“, und wir können hinzusetzen: unter fleißiger und umfassender Berücksichtigung der neueren Thatsachen und wissenschaftlichen Ergebnisse, wiederum der Öffentlichkeit übergeben wird.

Die Aufgabe eines katholischen Conversations-Lexikons ist eine doppelte:

es hat nicht nur als gutes und bequemes Nachschlagebuch zu dienen und über die etwa auftauchenden Schwierigkeiten dem Leser bündige und solide Auskunft zu geben, sondern es muß auch positiv für die Hebung des Katholicismus wirken, sei es durch die Berichtigung historischer oder dogmatischer Irrthümer, sei es durch die Verbreitung der wahren Lehre, sei es durch die Kräftigung des kirchlichen Bewußtseins und der Liebe zur Religion. Würde dasselbe die erste Aufgabe vernachlässigen, so könnte es bei aller Vortrefflichkeit in Behandlung religiöser Fragen nicht verhüten, daß kirchenfeindliche Werke ähnlichen Inhalts auch ferner ihre zerstörende Wirksamkeit übten; würde es andererseits in den religiösen und sittlichen Fragen nicht freimüthig einstehen für Wahrheit und Recht, so könnte es selbst gefährlicher werden, als unkirchliche Werke nichtkatholischer Auctoren, da der katholische Leser sich ihm mit größerem Vertrauen hingibt. Von dem vorliegenden Werke nun dürfen wir versichern, daß es diese doppelte Aufgabe im Allgemeinen in rühmlicher Weise gelöst hat, insoferne dieß überhaupt bei dem beabsichtigten geringen Umfange des Werkes und der Masse des Stoffes möglich war.

Die Artikel theologischen Inhalts zeichnen sich durchschnittlich aus durch Correctheit der Lehre und klare, faßliche Darstellung. Der „Ablaß“, über dessen Natur auch bei Katholiken vielfach unklare Vorstellungen herrschen, wird dogmatisch und historisch in kurzen Zügen recht einfach und gut entwickelt. Beim „Altarssacrament“ wird, ohne daß eine übertrieben apologetische Richtung hervortritt, außer der wirklichen Gegenwart, auch die Einsetzung dieses heiligsten Geheimnisses als eines Opfers kurz, aber überzeugend begründet und werden die abweichenden Lehren der Neuerer im Vorübergehen gleichfalls berührt. Hier, wie bei den verwandten Artikeln „Beicht“, „Buße“ u. s. w. u. s. w. wird ruhig und objectiv in kurzen, schlichten Zügen die katholische Lehre geboten, gehässige Ausfälle gegen Andersgläubige werden vermieden, so daß wir gern hoffen möchten, auch bei Protestanten, denen nur daran gelegen sein kann, katholisches Leben und Denken und katholische Gebräuche aus katholischer Feder kennen zu lernen, werde das in verschiedener Hinsicht so brauchbare Werk weite Verbreitung finden.

Ein reiches Feld zur Bekämpfung hergebrachter Irrthümer bietet die Geschichte. Die „Albigenser“ werden in ihrem wahren Lichte gezeigt; vom „Dreißigjährigen Krieg“ wird uns auf weniger als vier Spalten ein so klares Bild über den Gang der Ereignisse, die wahren Beweggründe und das endliche Resultat gegeben, wie wir es in manchen ausführlicheren Darstellungen oft vergebens suchen. Beim Papst „Alexander VI.“ (Borgia) unterläßt es der Verfasser allerdings nicht, die bekannten nachtheiligen Erzählungen über das Privatleben dieses Fürsten zu berichten, fügt aber mit Recht hinzu: „In jüngster Zeit (1875) ging man daran, und zwar mit unläugbar historischer Strenge, auch Alexander' VI. Ehre zu retten.“ Unrichtig ist die Bemerkung, Papst Clemens V. habe die Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. widerrufen; denn die Constitution Meruit, von welcher hier offenbar die Rede ist, enthält keinerlei Widerruf derselben, sondern verwirft nur die falsche Ansicht der Franzosen, als habe die Bulle Unam sanctam irgend etwas ein=

geführt, was nicht von jeher Rechtens gewesen [1]. Wenn es von Benedict XIV. heißt: „den Jesuiten untersagte er die Handelschaft", so ist diese Behauptung, wie Ravignan bereits nachweist, ungenau; denn die Bulle vom 25. Februar 1741, welche dem Klerus im Allgemeinen verbietet, Handel zu treiben, thut der Jesuiten keine besondere Erwähnung; und eine andere angebliche Bulle vom 13. Juli 1756 ist wenigstens nicht aufzutreiben gewesen [2]. Bei Clemens XIV. hätten als Biographen außer Reumont und Theiner doch wohl jedenfalls Crétineau-Joly, Ravignan u. A. genannt werden sollen. Gleichfalls dürfte es wohl zu beanstanden sein, wenn es von Alba heißt, daß er zwar nicht jenes Ungeheuer gewesen, zu welchem ihn einseitige Geschichtschreibung gemacht, daß man in ihm andererseits aber den Politiker erkenne, „der kein Mittel scheute, wenn es zum Ziele führte". Die Persönlichkeiten eines Beza, Calvin, Cranmer, einer Elisabeth (von England) u. s. w. erscheinen als das, was sie sind; nur hätte ein etwas stärkeres Colorit wahrscheinlich noch richtigere Bilder geliefert. Die strenge Gerechtigkeit verhindert nicht, auch etwaige wirkliche Verdienste dieser Persönlichkeiten anzuerkennen, wie z. B. bei der Königin Elisabeth über dem tiefen Schatten ihres Privatlebens und ihres Hasses gegen die Kirche nicht übersehen wird, zu welcher Blüthe England in materieller Beziehung unter ihrer Regierung gelangte. Im Allgemeinen ist die Biographie gut bedacht; aus neuerer und neuester Zeit begegnet man auch weniger bekannten Namen, während bekanntere aus älterer Zeit vermißt werden. Für die in den einzelnen Artikeln aufgestellten Beurtheilungen möchten wir keine Garantie übernehmen; nach unserer Ansicht hat z. B. Bossuet kein Anrecht auf den Titel „wohl der größte Theolog seines Jahrhunderts" und noch viel weniger Döllinger auf das Lob „vielleicht der gelehrteste Theolog (!?!) Deutschlands". Auch manche Data sind unrichtig, z. B. im Artikel „Canisius".

Für die Geographie wird das Werk im gewöhnlichen Leben als Nachschlagebuch ausreichen, da auch kleinere Orte wenigstens mit einer kurzen Notiz bedacht sind; bei Städten, Provinzen, Ländern von größerer Bedeutung wird die Behandlung eingehender, und unter „Afrika", „Amerika", „Asien" stoßen wir auf ausführlichere Artikel, welche in ansprechender Form das Wichtigste aus der natürlichen und politischen Geographie dem Leser vorführen. Bei „Assyrien" werden wir mit den neuentdeckten Alterthümern bekannt gemacht; „Bayern", „Belgien", „China", „England" bieten uns außer der geographischen Beschreibung eingehende statistische Nachrichten, und zeichnen in kurzen Zügen die Geschichte des Landes; wir müssen hier — wie überhaupt für das ganze Werk — den Vorzug hervorheben, daß vor Allem die Thatsachen und Jahreszahlen in reichlichem Maße gebracht werden, ein Vorzug, welcher für ein Conversations-Lexikon von großer Bedeutung ist. Sollen wir

---

[1] Vgl. Hergenröther, Kirche und Staat, S. 324; Phillips, Kirchenrecht, Bd. III. S. 266.

[2] Ravignan, De l'existence et de l'institut des Jésuites, p. 225. Vgl. Crétineau-Joly, Histoire de la Compagnie de Jésus. T. V. p. 138 suiv.

für die geographischen Artikel einen Wunsch zum Ausdruck bringen, so wäre es der, daß hie und da, wie es an manchen Stellen rühmlichst geschehen ist, auch die religiöse Statistik, namentlich der Stand der katholischen Kirche in den außereuropäischen Ländern, eingehender berücksichtigt wäre. Eine besonders eingehende Besprechung erfährt natürlich Deutschland. In einzelnen ausführlichen Artikeln kommen seine Alterthümer, seine Geschichtsquellen, seine Kunst, seine Literatur und Wissenschaft u. s. w. zur Sprache; von großem Interesse ist besonders die detaillirte Darstellung der Entwicklung von 1815 bis zur Constituirung des neuen deutschen Reiches (1871); die Darstellung und historische Kritik des Culturkampfes wird aus guten Gründen späteren Zeiten überlassen.

Die Socialwissenschaft einschließlich der Nationalökonomie findet ihre Vertretung bereits in den statistischen und sonstigen socialpolitischen Angaben, zu welchen die einzelnen Städte und Länder Veranlassung bieten. Wo die Gelegenheit sich zeigt, werden auch eigene Artikel diesem Fache gewidmet, und wir heben hier besonders hervor die etwas umfassendere Besprechung des „Armenwesens", in welcher uns geschichtlich die Lage der Armen während der verschiedenen Epochen des Menschengeschlechtes, die segensreiche Wirkung der Kirche, die Unfruchtbarkeit und das verderbliche Auftreten des modernen Liberalismus in kurzen Zügen vorgeführt wird. Rügen müssen wir dagegen, daß die Abschaffung des Eides schlechthin als Fortschritt bezeichnet wird.

In der Jurisprudenz zeigt sich augenscheinlich eine fachmännische Feder, besonders im römischen, doch auch im deutschen und meistens im kanonischen Rechte. Bei der „Ehe" wäre es, so scheint uns, am Platze gewesen, deutlich hervorzuheben, daß die bloße Civilehe unter Christen in Wahrheit keine Ehe ist, sondern nur irrthümlicherweise von verschiedenen modernen Gesetzgebungen für eine solche gehalten wird; die Bemerkung, daß nach französischem Rechte derselben, „wenn auch nicht nothwendig, doch üblichermaßen die kirchliche Trauung nachfolgt", könnte beim Leser die gegentheilige Ansicht erzeugen, eine Ansicht, welche der Verfasser doch wohl nicht aufstellen wollte.

Weniger glücklich, als die übrigen Wissenschaften, ist die Philosophie vertreten. Wenn es unter „Auctoritätsglaube" heißt: „Philosophisch beruht alles Wissen auf dem Auctoritätsglauben, nämlich auf dem Glauben an fremde oder an die eigene Auctorität", so dürfte die umgekehrte Behauptung wohl richtig sein: Philosophisch beruht aller Auctoritätsglaube auf einem Wissen, oder genauer: Philosophisch setzt aller Auctoritätsglaube ein vorhergehendes Wissen voraus. Das unmittelbare Erkennen aber ein „Glauben an die eigene Auctorität" zu nennen, ist doch wohl ein arger Mißbrauch des Wortes. Beim „Dilemma" haben wir zunächst die Unklarheit der Begriffsbestimmung zu rügen; dann hätten wir auch als Beispiel ein solches gewünscht, das einen philosophisch ungeschulten Leser nicht in die Versuchung geführt hätte, einen falschen Schluß zu ziehen. Oder hält der Verfasser den Leibnizschen Optimismus für berechtigt? Wenn wir Bd. 2 S. 129 lesen: „Die deutsche Philosophie entwickelte sich, wie es nach der griechischen Philosophie bei keiner Nation mehr der Fall gewesen, und äußerte auch in ihrer vorherrschenden Richtung einen unverkennbaren, aber nicht immer wohlthätigen Ein-

fluß auf die andern Wissenschaften", so mag diese Behauptung hingehen, falls bloß die Quantität des Geschriebenen entscheiden soll — und dieß ist wohl die Meinung des Verfassers; soll aber die Qualität, der Werth der philosophischen Leistungen in Frage kommen, so wird wohl kein Vernünftiger der deutschen Philosophie eines Kant, Fichte, Hegel und Consorten im Ernst den Vorrang einräumen vor der alten oder auch vor der neuen und neuesten Scholastik. Berechtigt mag es sein, wenn F. X. v. Baader jener ungläubigen deutschen Philosophie gegenüber in den Vordergrund tritt; aber absolut unbegreiflich ist uns, wie Baader „der Begründer der ersten vorherrschend katholischen Philosophie nach der langen Dürre von fast vier Jahrhunderten" genannt werden kann. „Die lange Dürre von fast vier Jahrhunderten", d. h. die Zeit vom 15—19. Jahrhundert, hat unter den katholischen Philosophen eine ganze Reihe von Männern aufzuweisen, neben denen Baader doch wohl nur als Zwerg erscheint, und was die „vorherrschend katholische Philosophie" Baaders betrifft, so ist es nicht einmal nöthig, auf „das ebenso unglückliche als inconsequente Wort des altersschwach gewordenen Mannes: ‚Der Papismus ist die Schwäche des Katholicismus und der Katholicismus die Stärke des Papismus'" hinzuweisen; der Verfasser des Artikels muß ja selbst gestehen, daß Baader nicht in allen Punkten mit der katholischen Lehre übereinstimmte, da nach ihm „alles Zeitleben wie alle materielle Leiblichkeit an sich schon sündhaft sein mußte". Aber nicht bloß hierin steht Baader mit der Kirchenlehre in Widerspruch; wir unterschreiben vielmehr das Urtheil Stöckls: „Wahre Originalität mangelt ihnen (den Hauptgedanken der Baader'schen Theosophie), da sie ganz in der Strömung der Böhme'schen Theosophie liegen. Geistreich und blendend sind vielfach die Ideen, welche Baader entwickelt; aber daß das System in der Sphäre des christlichen Gedankens liege, können wir nicht sagen ... Das System des Jakob Böhme (und somit auch Baaders) ist auf dem Boden der Kabbalistik und des altlutherischen Systems erwachsen; wer in demselben die Wahrheit sucht, der möge es thun, aber er sucht sie dann nicht in dem positiven Christenthum, wie dasselbe von der Kirche vertreten wird." [1]

Hoffentlich werden die noch ausstehenden Artikel über Philosophie nicht zu ähnlichen Ausstellungen Anlaß bieten.

Die Literatur, die deutsche sowohl als die ausländische, ist im Ganzen gut berücksichtigt. In dem reichhaltigen Artikel über „Deutsche Literatur und Wissenschaft" hätten, wie uns scheint, die einzelnen Materien (schöne Literatur, Geschichtsschreibung, Mathematik u. s. w.) schärfer durch Nummern gesondert, oder vielleicht noch besser in einzelne Artikel zerlegt werden sollen. Man sieht nicht recht, weßhalb die deutsche Philosophie hier zur Sprache kommt, da ihr doch nachher ein besonderer Artikel zu Theil wird. Sollte an dieser Stelle die ganze Geistesentwicklung Deutschlands in großen Zügen zusammengefaßt werden, so mußte die unheilvolle Wirkung der sog. Reformation, der antichristliche Einfluß eines Lessing und Wieland, eines Göthe und Schiller weit mehr hervortreten und eine weit einschneidendere

---

[1] Dr. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. S. 881.

Kritik gegen die hergebrachten Vorurtheile geübt werden. Nicht genügende Bedeutung ist dagegen, so scheint uns, der neueren Romantik beigelegt. So bedürfen noch manche Einzelheiten einer correcteren Darstellung und einer Beurtheilung, welche sich von der althergebrachten Ehrfurcht gegen akatholische Quellen zu emancipiren weiß und an deren Auffassungen eine gründliche Kritik von katholischem Standpunkte anlegt. In den noch zu erwartenden Einzelartikeln: Göthe, Schiller, Lessing, Fr. v. Schlegel u. s. w., wird wohl dieses bedeutsame Moment seine gebührende Berücksichtigung finden.

Auch die Naturwissenschaften mit ihren verschiedenen Anwendungen sind reichlich vertreten. Dem praktischen Gesichtspunkt entsprechend wird uns über eine große Menge technischer Ausdrücke und Namen der Chemie, Physik, Astronomie, Naturgeschichte, der Medicin, Gewerbekunde, Kriegswissenschaft und des Seewesens Aufschluß ertheilt. Wo allgemeineres Interesse ein näheres Eingehen erheischt, stoßen wir auf längere Auseinandersetzungen, die sich durch Klarheit auszeichnen und manchem Leser sehr willkommen sein werden. Wenn hie und da z. B. bei der Medicin Einiges gesagt werden mußte, was man Kindern nicht in die Hände geben kann, so ist allerdings zu beachten, daß ein Conversations-Lexikon auch nicht für Kinder geschrieben wird; dennoch glaubten wir das Streben zu bemerken, lieber das Eine oder Andere unerwähnt zu lassen, als irgendwelche Gelegenheit zum Anstoß zu bieten; mit Recht; denn es ist kaum zu vermeiden, daß nicht auch Kindern gelegentlich ein Band des Werkes in die Hände geräth. — Bei Gelegenheit Darwins wird der Leser natürlich mit dessen Descendenztheorie, welche augenblicklich so gewaltig in den Köpfen spukt, bekannt gemacht, und ihr Widerspruch mit den christlichen Wahrheiten gezeigt; recht sachgemäß erscheint es, daß der Verfasser es vorzog, statt einer naturhistorischen Widerlegung dieser Hypothese, für welche der Raum selbstverständlich nicht hingereicht hätte, einfach die Namen der bedeutenden Naturforscher, welche derselben vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte auch heutigen Tags widersprechen, zu nennen.

Wir könnten unsere Wanderung durch die verschiedenen Gebiete noch weiter fortsetzen. Indeß möge das Gesagte genügen, um einerseits an die schwierige Aufgabe eines gediegenen katholischen Conversations-Lexikons zu erinnern und andererseits zu zeigen, wie trefflich im Großen und Ganzen diese Aufgabe durch das vorliegende Werk gelöst ist. Nur noch einige Bemerkungen allgemeineren Inhalts!

Kein geringes Verdienst eines Conversations-Lexikons ist es, wenn es den Leser vor schlechter Literatur in den einzelnen Fächern warnt, auf gute ihn hinweist. Daß unser Werk hierauf Bedacht genommen, zeigen z. B. die zutreffenden Bemerkungen über den seichten Rationalismus der Campe'schen Jugendschriften und die schlechte Tendenz der Auerbach'schen Novellen. Wenn es möglich wäre, im weiteren Verlaufe mehr, als bisher schon geschehen, die für Glauben und Sitten gefährlichen Auctoren als das, was sie sind, zu kennzeichnen, und andererseits auf gute Auctoren die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, so würde der Nutzen des Werkes, wie uns scheint, und wir möchten sagen seine apostolische Wirksamkeit bedeutend erhöht werden. Kirchenfeind-

liche Schriftsteller, wie Bunsen, Burmeister, Ranke, sollten, falls sie überhaupt als Quellen erscheinen, wenigstens nicht anders auftreten, als unter Hinweis auf ihre Richtung; denn es ist ein gefährlicher Irrthum, in Fragen, wo die Religion nicht gerade hauptsächlich in Betracht kommt, die Geistesproducte kirchenfeindlicher Auctoren für unschädlich zu halten. Katholische Auctoren dagegen sollten, zum Mindesten wo sie im Übrigen ihren nichtkatholischen Rivalen gleichstehen, schon wegen ihres katholischen Charakters in den Vordergrund treten. Diese Grundsätze sind nicht etwa der Ausfluß einseitiger kleinlicher Parteiinteressen; sie haben vielmehr ihre volle Berechtigung in dem Umstande, daß die Gefährdung von Glauben oder Sittlichkeit leicht alle sonstigen Vortheile, welche man aus kirchenfeindlichen Schriftstellern schöpfen könnte, aufwiegt, und daß der Irrthum in den religiösen, also in den fundamentalsten Wahrheiten des ganzen menschlichen Wissens, fast unausbleiblich auch Irrthümer in den Einzelwissenschaften zur Folge hat. Mit Freuden sehen wir daher, daß im vorliegenden Werke ähnliche Grundsätze vielfach zur Anwendung gelangten; für einen lapsus calami dagegen müssen wir es halten, wenn unter „Apologetik“ keine Literatur angeführt wird, wenn wir unter „Ästhetik“ neben Hegel noch Vischer, Carrière und andere Ungläubige oder Protestanten als besonders nennenswerth hervorgehoben, dagegen Deutinger, Dippel, Jungmann und andere Katholiken übergangen finden.

Werfen wir einen Blick zurück auf die Licht- und Schattenseiten, welche wir an dem vorliegenden Werke erblickten, so könnte es scheinen, die letztern widersprächen dem günstigen Urtheile, welches wir fällen zu dürfen glaubten. Hier mögen jedoch zwei Punkte nicht unberücksichtigt bleiben: Erstens, jene Erörterungen eines Buches, und namentlich eines Conversations-Lexikons, welche sich keines Irrthums schuldig machen, nimmt man leicht als etwas Selbstverständliches hin, ohne dieselben ausdrücklicher Erwähnung zu würdigen; bei andern Werken mögen allerdings neu aufgestellte interessante Gesichtspunkte die Aufmerksamkeit anregen, in einem Conversations-Lexikon dagegen ist für Derartiges nicht der Ort. So kommt es, daß vorherrschend nur die Mängel sich aufdrängen und die Recension fast zu einer Blumenlese derselben sich gestaltet, während im Buche selbst diese einzelnen Versehen unter der Masse des Richtigen unbeachtet verschwinden. Mit Schweigen durften wir aber derartige Mängel nicht übergehen, da wir eine aufrichtige Kritik im eigenen Lager sowohl für die nothwendige Vorbedingung eines gedeihlichen Fortschritts halten, als sie auch unsern Lesern zu schulden glauben.

Der zweite Punkt, auf welchen wir hinweisen, ist der Umstand, daß wir Katholiken auf den meisten Gebieten der Wissenschaft, namentlich in Deutschland, noch gewaltig im Schlepptau der nichtkatholischen Wissenschaft uns befinden. In der Theologie freilich stehen wir selbständig da; in der Geschichte ist während der letzten Decennien trefflich aufgeräumt; in der Philosophie dagegen, in den Naturwissenschaften, in der Literatur und in andern Fächern wird vielfach noch nachgebetet, was unsere Feinde seit Jahrzehnten uns vorbeten. Der Grund liegt, wie gesagt, vor Allem darin, daß man der Kirche die öffentlichen Lehranstalten entriß und ihr die Errichtung neuer verwehrte.

So stehen nun einmal die Sachen, und ein einzelnes kleineres Conversations-Lexikon kann den Stand der Dinge nicht ändern; es kann keine selbständigen Quellenforschungen anstellen, sondern muß die vorhandene Wissenschaft verwerthen, so gut es geht. Im Allgemeinen hat das vorliegende Werk dieß gethan. Und wenn auch vielleicht einige der gerügten Mängel (um so mehr, da es sich um eine zweite Auflage handelt) wohl hätten vermieden werden können, so soll uns das nicht abhalten, das treffliche Werk recht warm zu empfehlen und ihm gerade zu dem Zweck eine möglichst weite Verbreitung zu wünschen, damit es unkatholische Werke ähnlicher Art immer mehr verdränge. Es verdient unsere Empfehlung wegen seines ungemein reichen Inhalts, seiner objectiven Haltung, seiner gleichmäßigen bündigen und gediegenen Behandlung und besonders wegen des katholischen Geistes, der im Großen und Ganzen in ihm weht.

L. v. Hammerstein S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. XII. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 647: L'affluenza de' pellegrini pel Giubileo episcopale del S. P. Pio IX. — I monumenti e la biblioteca della Bolla sul domma dell' Immacolata Concezione. — Dimostrazione dell' esistenza di Dio etc. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 648: L'Orbe Cattolico al Vaticano. — Della conoscenza sensitiva. XXXV. XXXVI. — Esame critico della storia del Conflitto fra la Religione e la Scienza di G. Drapper. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Naturhistorische Notizen.

Ausserdem in jeder Nummer Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

Études religieuses etc. Juin. Conciles et Synodes. III. Les conciles d'Alger et du Puy. Suite. (P. G. Desjardins.) — La donation de Constantin. (P. H. Colombier.) — Rome et Démétrius, d'après des documents nouveaux. (P. Pierling.) — La Genèse avant Moïse. II. (P. J. Brucker.) — Nécrologie. Le R. P. Gazeau S. J. (P. C. Sommervogel.) — Bulletin scientifique: Météorologie. (P. T. Pepin.) — Bibliographie. — Chronique.

The Month etc. June. Some thoughts on Schisme. — The Native Tribes of North America and the Catholic Missions. (Rev. A. Thébaud.) — Highways and Byways. VII. The Engadine. (H. Bedford Esq.) — Modern Views on Mythologie. I. (H. W. Lucas.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — The Slave trade in Africa.

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse.

Die katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. Juli. Bombay und seine Umgegend. (Fortsetzung.) — Ausflüge im Libanon. (Fortsetzung.) — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. VII. — Nachrichten aus China, Siam, Annam, Madura, Ceylon, Madagaskar und den Vereinigten Staaten Nordamerika's. — Miscellen. — 10 Illustrationen.

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1871. Nro. 2 u. 3.

„Im Verlaufe von zwei Jahren ist von dem obigen Werke abermals eine neue Auflage nöthig geworden, ein Beweis, daß seine Eignung zu dem angegebenen Zwecke erkannt und gewürdigt worden ist, und zwar in erweitertem Kreise sowohl des Lehrstandes als des gebildeten Publikums. Der sehr mäßige Umfang des Buches, die stete Festhaltung der neuesten Methode der Behandlung des erdkundlichen Stoffes vom höheren Standpunkte aus, der geringe Preis, alle haben zusammengewirkt zu dem Erfolge, der dem Herrn Verfasser allerdings zu gönnen ist. Auch diese neue Auflage zeigt sein Bestreben, mit der erweiterten Wissenschaft Schritt zu halten, und die nun zahlreicheren Citate gewähren dem Leser und den Studirenden den Rückgang auf die Quellenwerke."

Deutsche Schulzeitung in Berlin. 1871. Nro. 8.

„Seit Rougemont's ähnlicher Geographie ist wohl kein besseres Lehrbuch dieser Art erschienen, als diese trefflichste aller komparativen Erdbeschreibungen. Da Pütz' Lehrbuch fast in Aller Händen sich befindet, so beabsichtigen wir nur, über dessen Vorzüge uns hinwegsetzend, die Neophyten damit bekannt zu machen, die sich freuen dürfen, dieses reichhaltige, mit Gewandtheit und stereoskopischer Plastik abgefaßte und von ernsten, bis in die Gegenwart verfolgten Studien zeugende äußerst billige Buch zur Lesung zu erhalten."

Leitfaden

bei dem Unterrichte in der

vergleichenden Erdbeschreibung

für die

unteren und mittleren Klassen höherer Lehranstalten.

Von

Professor **Wilhelm Pütz.**

Sechzehnte, vielfach verbesserte Auflage.

8°. (VIII u. 176 S.) Preis: *M.* 1.20.; geb. in Halbleinwand mit Goldtitel: *M.* 1.45.

Bei **Hermann Oberländer, Der geographische Unterricht nach den Grundsätzen der Ritter'schen Schule historisch und methodologisch beleuchtet** (2. Aufl., Grimma, 1875), heißt es:

„Pütz schließt sich der Ritter'schen Schule noch enger an, als Daniel. Sein ‚Lehrbuch' und sein ‚Leitfaden' gehören gegenwärtig zu den besten geographischen Lehrbüchern für höhere Schulen. Ritter selbst nannte das ‚Lehrbuch' das empfehlenswertheste von den nach den Grundsätzen seiner Methode verfaßten Schulbüchern. Stets ist die Beziehung des Landschaftlichen zum Menschenleben, insbesondere zur Geschichte festgehalten. Was das Buch namentlich auszeichnet, ist die weise Beschränkung in der Auswahl des Stoffes. Mit großer Consequenz hat der Verfasser Verzicht geleistet auf die in so vielen geographischen Lehrbüchern übliche Beimischung von naturwissenschaftlichen und historischen Notizen, auf jenes nur das Gedächtniß in Anspruch nehmende

Aggregat von Angaben aus den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft, der politischen, der Cultur- und selbst Literaturgeschichte, ohne inneren Zusammenhang, sowie auf die Aufzählung sogenannter Merkwürdigkeiten der einzelnen Städte, die in dem Gedächtnisse des Schülers oft die sonderbarsten Verwechslungen veranlaßt. Aber dafür sind die physikalischen, namentlich die Terrainverhältnisse, als die wahre Basis der Erdkunde, überall an's Licht gestellt und der organische Zusammenhang, die innere Wechselwirkung und Wechselbeziehung der geographischen Elemente eines Erdraumes ist durchgängig auf das Gründlichste nachgewiesen worden. In besonderen Abschnitten entwickelt der Verfasser die Weltstellung der Erdtheile und die geographische Stellung der wichtigeren Länder, namentlich der europäischen, und zieht daraus die interessantesten Schlüsse auf das Klima, die Production und namentlich die geschichtliche Entwickelung der Völker in den betreffenden Erdräumen. Ebenso deutet er die aus der geographischen Lage hervorgehende Bedeutung großer und selbst mittlerer und kleinerer Städte vielfach an."

Pädagogischer Jahresbericht. 1873.

„Die neue Auflage dieses sehr werthvollen Buches berücksichtigt die jüngsten politischen Veränderungen. Bekanntlich enthält der Leitfaden den wohlgelungenen Versuch, ‚dem geographischen Unterrichte von Anfang an eine sichere, nicht bloß auf das Gedächtniß berechnete Grundlage zu verschaffen.' Von ähnlichen Hilfsmitteln unterscheidet er sich ‚ebensowohl durch die Beschränkung des Stoffes auf das Unentbehrlichste mit Vermeidung des unnöthigen Details, welches in der Regel nur für ein baldiges Vergessen erlernt wird, als durch die Hervorhebung des wirklich Bedeutungsvollen, dessen Eigenthümlichkeit durch fortwährende Vergleichung mit ähnlichen Erscheinungen zur klaren Anschauung gebracht werden soll.' Höhere Lehranstalten werden von dem Pütz'schen Leitfaden stets einen sehr fruchtbaren Gebrauch machen können."

Leitfaden

der

allgemeinen Weltgeschichte,

ergänzt und erläutert durch Anmerkungen.

Für erweiterte Schulanstalten und zum Selbstunterricht.

Von

Dr. H. Rolfus.

Zweite, verbesserte Auflage.

Vollständig in einem Band. 8⁰. (XVIII u. 702 S.) *M.* 4.60.

Erste Abtheilung: **Das Alterthum.** (IV u. 218 S.) *M.* 1.40.
Zweite Abtheilung: **Die mittlere Zeit.** (IV u. 194 S.) *M.* 1.40.
Dritte Abtheilung: **Die neue Zeit.** (X u. 290 S.) *M.* 1.80.

Jede Abtheilung wird einzeln abgegeben.

Dasselbe Werk **ohne** Anmerkungen. 8⁰. (XI u. 369 S.) *M.* 2.40.

Glaube und Descendenztheorie.

III.

Wir kommen zu unserer dritten Frage über den Ursprung des Menschen. Hier liegt für den großen Schwarm der Descendenztheoretiker das reizendste und einladendste Ziel: sie wünschen nichts sehnlicher, als den Menschen als das Entwicklungsproduct aus höher organisirten Thieren hinstellen zu können; der sonst so ahnenstolze Mensch fände dann in der thierischen Abstammung einen Freibrief für die Gelüste der sinnlichen Natur — und leider überwiegt bei Vielen diese lockende Aussicht. Im Bunde damit kann es nun nicht schwer halten, mit klug berechneter Hervorhebung der körperlichen Ähnlichkeit, mit Vertuschung der principiellen Unterschiede und mit einseitigster Betonung der bloß sinnlichen Lebensäußerungen den Menschen als höchst entwickeltes Thier Jenen vorzudemonstriren, die von vornherein den sehnlichsten Wunsch hegen, daß es nur so sein möchte. In der Hauptfrage liegt aber hier das Verhältniß zwischen dem Glauben und dieser Entwicklungstheorie so klar und unzweideutig vor, daß kein Augenblick des Schwankens möglich ist. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; die menschliche Seele ist ein geistiges, unsterbliches Wesen. Gerade so, wie die Seele des ersten Menschen unmittelbar von Gott geschaffen wurde, so wird es auch die Seele jedes einzelnen Menschen. Das sind Sätze, an denen nicht gerüttelt werden darf und über die unter Katholiken namhafte Abweichungen nicht mehr denkbar sind. Von einer Entwicklung der menschlichen Seele kann in Bezug auf ihren Ursprung nie und nimmer die Rede sein. Die Materie kann nie den Geist aus sich erzeugen; das muß das philosophische Denken anerkennen, und der Glaube läßt es darüber nicht im mindesten unklar.

Aber der Leib des Menschen? Wir kommen hier auf eine Ansicht zu sprechen, die in England schon manchen Streit erregt und in neuester

Zeit auch in Deutschland wieder die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Es ist die von dem früher genannten Professor Mivart vorgetragene Hypothese, nach welcher die Descendenztheorie ihre Anwendung auf die Bildung des ersten Menschenleibes finden soll. Professor Mivart betont mit aller Entschiedenheit die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele und ihre unmittelbare Erschaffung von Gott — das versteht sich von selbst, da er ja einer der geachtetsten Katholiken Englands und Professor am katholischen Colleg Kensington ist — allein er meint, über die Entstehung des ersten Menschenleibes in einer von der bisherigen Annahme abweichenden Art denken zu können. Er stellt es als möglich und mit dem Glauben nicht unvereinbar hin, daß der Leib des Menschen in ähnlicher Weise entstanden, wie jeder Thierleib: durch Descendenz, und daß dann diesem so aus dem thierischen Organismus entwickelten Leibe die vernünftige Seele eingehaucht worden sei. Der Leib Adams wäre also der eines menschenähnlichen Affen gewesen, und wir müßten annehmen, daß dieses Thier in der körperlichen Entwicklung mit besonderer Beziehung auf die künftige Aufnahme der vernünftigen Seele geleitet und beschützt worden sei. Nachdem durch eine Reihe von Jahren dieses auserwählte Thier gelebt, sei dem herangewachsenen Körper mit Beseitigung des thierischen Lebensprincips die vernünftige Seele als die einzige Lebensform eingeschaffen worden; und so sei Adam, der erste Mensch, geworden. Demnach wäre der Leib des Menschen, allerdings unter Leitung und Führung der göttlichen Vorsehung, aber auf dem naturgemäßen Wege der Entwicklung, entstanden; er wäre dieses, weil er so entstehen konnte, weil er, anatomisch betrachtet, eben nur eine Weiterbildung und Vervollkommnung des animalischen Organismus darstellt.

Der Mensch ist ein animal rationale. „Es ist sicherlich natürlich und passend, daß, wenn ein Wesen (animal) von der Klasse Mammalia gebildet und mit Vernunft begabt werden sollte, solch ein Wesen auch nach den allgemeinen Gesetzen dieser Klasse gebildet würde, und dieses nicht bloß in der ausgewachsenen Gestalt des Körpers, sondern auch in Betreff der Art und Weise, zu diesem Zustande zu gelangen.“ . . . Professor Mivart nimmt für diese Voraussetzung nur die Möglichkeit, und weil der Mensch ein sinnliches Wesen (animal) ist, eine von vornherein sich ergebende Wahrscheinlichkeit in Anspruch; er glaubt, daß diese Art der Erklärung mit dem kirchlichen Glauben vereinbar sei, gibt aber zu, daß Manche dieser seiner Ansicht aus Gründen des Glaubens

nicht beistimmen [1]. Die „Augsburger Allg. Zeitung" theilte jüngst mit, daß A. R. Wallace die große Verbreitung des Darwinismus in England zu nicht geringem Theile dem Professor Mivart zuschreibe, „der — ein ebenso guter Katholik als tüchtiger Anatom — die Descendenz des Menschen, soweit dieselbe das Körperliche betreffe, unbedingt annehme, und nur daran zweifle, daß die gesammte intellectuelle und moralische Natur des Menschen aus derselben Quelle und durch eine analoge Entwicklung entstanden sei" [2].

Unserem Zwecke gemäß untersuchen wir nun die Frage nach dem körperlichen Ursprunge des Menschen auf Grund der Glaubensquellen, insbesondere der Angaben der heiligen Schrift. Es handelt sich um den Ursprung des ersten Menschen; der aber konnte, weil er eben der erste ist, nicht so in die Welt eintreten, wie alle späteren, die erzeugt und geboren werden. Darin stimmen wohl Alle überein. Wie kam er nun in die Welt? Denkbar und möglich sind verschiedene Fälle. Gott konnte, wenn er wollte, ihn dem Leibe nach ebenso aus Nichts erschaffen, wie er die Grundstoffe der Dinge und die menschliche Seele aus Nichts erschaffen hatte; er konnte, da der menschliche Leib eben stofflich sein mußte, zu dessen Bildung den schon vorhandenen Stoff benützen, er konnte auch in der oben beschriebenen Weise einen menschenähnlichen Leib durch einen animalischen Naturproceß sich entwickeln lassen. Es fragt sich nun, welchen von den möglichen Wegen hat Gott thatsächlich eingeschlagen, und haben wir Mittel, diesen thatsächlichen Weg zu erkennen? In vielen Fällen haben wir zwei Erkenntnißquellen: die Natur der Dinge, aus deren Erfassung und Verständniß unsere Vernunft Schlüsse zieht, und die übernatürliche, in Schrift und Tradition niedergelegte Offenbarung. Dieselben stehen uns auch hier zu Gebote und wir haben beide zu Rathe zu ziehen, wenn wir uns mit Sicherheit eine Ansicht in dieser Frage bilden wollen.

Betrachten wir nun unsere Frage nach der ersten Quelle, so mögen wir die körperliche Ähnlichkeit, die sensitive Thätigkeit und Alles, was dem Menschen in analoger Weise wie dem Thiere eigen ist, in Erwägung ziehen, dürfen aber schon unter diesem Gesichtspunkte nicht vergessen, daß

---

[1] Vgl. Genesis of Species, p. 277. Lessons from Nature, 1876, p. 177. Dublin Review, Januar 1872.

[2] Augsb. Allgem. Zeitung 1877, Beil. Nr. 17. Vgl. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1877, S. 171.

die vernünftige Seele unberechenbar, weil unvergleichbar, jedes rein sinnliche Lebensprincip übertrifft, daß also die vernünftige Seele auch in dem Körper Werkzeuge zu Thätigkeiten finden muß, für die in dem Bereiche der rein sinnlichen Lebensäußerungen gar kein Analogon möglich ist. Die Würde der Seele an sich und die Eigenart ihrer Verrichtungen, deren passendes Werkzeug der Körper sein soll, könnten demnach, scheint es, schon der rein natürlichen Forschung den Einwurf nahe legen, ob wohl die körperliche Abstammung des Menschen vom Thierleib überhaupt denkbar, oder der Natur der Dinge wahrhaft entsprechend sei. Nicht minder scheint es berechtigt, zu betrachten, ob nicht Gott, wenn er den vernünftigen Menschen zum Herrn und Gebieter der sichtbaren Welt einsetzen wollte, (um recht menschlich zu reden) seine guten Gründe haben konnte, um ihn auch in Bezug auf seine leibliche Seite in auszeichnender Weise in die Welt einzuführen. Dieses und noch manches Andere könnte man der Natur der Dinge zufolge in den Kreis der Erörterung ziehen und die Frage nach dem leiblichen Ursprung mit mehr oder minderer Wahrscheinlichkeit lösen. Aber wir müssen hier offenbar zunächst auf die zweite Quelle, auf die Offenbarung, Bezug nehmen und nachforschen, ob diese uns Aufschluß gebe über das Verfahren, das Gott wirklich eingehalten hat. Absolut gesprochen, konnte Gott den Leib des Menschen auf verschiedenem Wege in's Dasein setzen; finden wir nun mit hinlänglicher Klarheit den einen Weg, den er wählte, in den heiligen Büchern angezeigt und ausgesprochen? Ist dieses der Fall, so ist die Frage entschieden. Es scheint uns nun, daß die heilige Schrift wirklich klar und deutlich uns über den Ursprung des menschlichen Leibes unterrichtet, und zwar, mit Ausschluß der oben berührten Hypothese, die Bildung des menschlichen Leibes durch unmittelbares Eingreifen Gottes aus dem schon vorhandenen leblosen Stoffe, aber nicht aus dem thierischen Organismus erfolgen läßt. Die Gründe für diese Behauptung mag folgende Erörterung vorlegen.

Hätten wir in der heiligen Schrift nichts als die Angabe: „dann bildete Gott der Herr den Menschen vom Lehm (Staub) der Erde, und hauchte in dessen Antlitz den Athem des Lebens, und der Mensch ward zur lebendigen Seele“ [1], so würden wir ohne Weiteres zugestehen, daß die in Frage stehende Annahme der Abstammung und Entwickelung aus einem thierischen Organismus mit dem Texte der angezogenen Stelle in

[1] Gen. 2, 7.

Einklang gebracht werden könnte. Denn auch in dieser Voraussetzung würde man, im Allgemeinen die Sache angesehen, dem Texte noch gerecht. Wir lesen nämlich, die „Erde bringe hervor lebende Wesen“ und „Gott bildete aus der Erde alle Thiere des Feldes“[1]; Ausdrücke, die jedenfalls besagen, daß die zur Bildung der Thierleiber nöthigen Stoffe und Stoffgruppen (z. B. die Albuminate, Kohlenhydrate, anorganische Salze, Wasser) aus den schon vorhandenen Stoffen und Stoffverbindungen genommen wurden. Die Masse des vorhandenen Stoffes, der hier das Bildungsmaterial lieferte, nennt eben die heilige Schrift mit dem populären Worte „Erde“, da ja in der That diese Stoffe in und auf der Erde waren und den Erdkörper zusammensetzten. Oder wie hätte der Gedanke einer Bildung aus dem schon existirenden Stoff anders in volksthümlicher Weise gegeben werden sollen? Eine chemische Formel wird doch Niemand in der heiligen Schrift verlangen! Wäre nun auch der menschliche Leib wirklich aus dem Organismus eines Affen herausgebildet worden, er könnte immer noch als „aus Erde gebildet“ bezeichnet werden, allerdings nicht in sich und unmittelbar, aber doch in entfernterer Weise, gewissermaßen in seiner Wurzel und ersten Ursache; er würde, obgleich mittelbar, doch im wahren Sinne von „der Erde“ abstammen. Unsere Frage spitzt sich demgemäß zur Untersuchung zu, ob die heilige Schrift eine solche mittelbare Bildung aus der Erde ausschließe und eine unmittelbare vortrage, oder ob sie uns genügende Anhaltspunkte und Winke gebe zu der Überzeugung, sie habe die Idee dieser unmittelbaren, und nicht jene der durch thierischen Organismus vermittelten Bildung ausdrücken und uns lehren wollen. Uns scheint dieses der Fall zu sein.

Um den Gedanken der heiligen Schrift möglichst klar und allseitig zu erheben, wollen wir die verschiedenen Aussagen, die hier in Betracht kommen, eingehender prüfen. Zunächst machen wir darauf aufmerksam, daß die Bildung der Pflanzen als aus der Erde geschehen berichtet wird; so besonders deutlich: „und Gott der Herr brachte aus der Erde hervor allerlei Bäume“[2]; das will ohne Zweifel besagen, die schon vorhandenen Stoffe hätten das Substrat, die materia ex qua abgegeben, die Pflanzen seien nicht erschaffen, sondern aus schon vorhandenem Stoffe gebildet worden. Daß hier der Ausdruck: „brachte aus der Erde hervor“ die Erde als die unmittelbare causa materialis im angegebenen Sinne bezeichne und bezeichnen wolle, wird Niemand bestreiten. Warum

---

[1] Gen. 1, 24; 2, 19. [2] Gen. 2, 9.

soll das Gleiche nicht der Fall sein, wenn es heißt: „Gott bildete aus Erde alle Thiere des Feldes“ [1], warum soll hier „Erde“ als entfernte, mittelbare Ursache stehen, oder „Erde“ die Pflanzenwelt im specifischen Unterschiede von den sonstigen Stoffen, der Pflanzenorganismus als solcher, genannt werden? Wenn aber das, so ist auch kein Grund ersichtlich, der uns berechtigte, die gleiche Ausdrucksweise für die Bildung des Menschenleibes in anderem Sinne zu fassen. Nach den Grundsätzen der Auslegung darf ohne triftige Ursache mit denselben Ausdrücken nicht im selben Zusammenhang der Erzählung ein ganz verschiedener Sinn verbunden werden. Außerdem erscheint die Ausdrucksweise im Urtexte gerade als eine solche, welche die Bildung aus Staub von der Erde emphatisch hervorheben will; wörtlich nämlich lesen wir da: „und es bildete Gott den Menschen von Staub aus der Erde“. Das Bildungsmaterial wird in zweifacher Art gekennzeichnet: es ist Staub (d. h. wie ältere und neuere Erklärer, z. B. Pererius und Delitzsch, sagen: die feinsten Stofftheile), und dieser Staub ist genommen von der Erde. Wie uneigentlich und wenig passend wären nach obiger Hypothese die Worte gewählt! Staub von der Erde ist doch kein Ausdruck für den thierischen Organismus; und wäre der Menschenleib aus Fleisch aufgebaut worden, so würde man den Ausdruck basar oder einen ähnlichen mit Recht erwarten.

Diesem Beweisverfahren pflegt man gewöhnlich entgegenzuhalten, daß ja der heilige Text nicht die nächste Ursache nothwendig angeben müsse, sondern daß es genüge, wenn der Leib des Menschen irgendwie auf „den Staub der Erde“ zurückgeführt werde, und sollte dieses auch durch Vermittlung des Thierleibes geschehen. Man macht in dieser Hinsicht geltend, daß die heilige Schrift manchmal auch die Bildung jener Menschenleiber als unmittelbar aus der Erde geschehen darstelle, bei denen nicht im Entferntesten an eine solche Entstehungsweise gedacht sei. Oder was ist es anders, wenn wir im Buche Job lesen: „Sieh', ich bin, gleichwie du selber, Gottes; vom Lehm bin auch ich geschaffen worden?“ Hier will offenbar Elihu seine Geburt aus dem Weibe und die Bildung seines Leibes im Mutterschooße nicht in Abrede stellen; die Redensart ist also eine farblos allgemeine und soll nur den irdischen Ursprung des Leibes ohne nähere Bestimmung der Art dieses Ursprunges zum Bewußtsein bringen.

---

[1] Gen. 2, 19.

Allein dieser Einwurf ist bei näherer Besichtigung nur scheinbar zutreffend. Man wird nämlich gleich zugeben müssen, daß es denn doch ein Unterschied sei, ob in einem dichterischen Buche ein Mensch, dessen Stammbaum bekannt ist, ein Erd- oder Staubgeborner genannt werde, oder ob in einem geschichtlichen Buche, das ex professo über die Entstehung des ersten Menschenleibes berichtet, dieser Menschenleib als ein aus dem Staube von der Erde genommener und geformter beschrieben wird. Ferner wird jener Einwurf auch noch an Kraft verlieren, wenn man sich klar macht, daß gerade dann in passender Redefigur alle Menschen „aus Lehm geformt" genannt werden, wenn der erste Mensch, der Stammvater Aller, diesen Ursprung in Wirklichkeit hatte. Doch wir brauchen solche Ausführungen nicht einmal zu Hilfe zu nehmen; wir haben im 2. und 3. Kapitel der Genesis noch genauere Andeutungen, die uns den wahren Sinn der Erzählung kaum verkennen lassen.

Wie will man die Erzählung von der Bildung Eva's auffassen? „Da sandte Gott der Herr einen tiefen Schlaf auf Adam, und als er entschlummert war, nahm er eine aus dessen Rippen und füllte Fleisch hinein an deren Stelle. Und Gott der Herr baute die Rippe, welche er von Adam genommen hatte, um zu einem Weibe und führte dieses zu Adam." [1] Eine andere Erklärung, als daß Eva eben aus einem Theile des Leibes Adams geformt wurde, ist hier schlechterdings unzulässig, wenn man überhaupt den Worten noch einen Sinn belassen will. Nun beachte man, wie in derselben Erzählung der Name des Weibes, dessen Ursprung soeben berichtet wurde, sich motivirt findet: „Männin wird diese heißen, weil sie vom Manne genommen ist." In welchem Sinne sie vom Manne genommen sei, ist durch die vorhergehende Erzählung allem Zweifel entrückt. Es ist der unmittelbare Ursprung klar und scharf gezeichnet; die Zulässigkeit von Mittelgliedern, die Heranbildung aus entfernteren Ursachen durch successive Entwicklung ist ebenso scharf und bestimmt verneint. Und dieses unmittelbare Verhältniß nennt der heilige Schriftsteller mit den Worten: weil sie vom Manne genommen ist. Nun aber wird ganz in derselben Weise von der Bildung des ersten Menschen gesprochen: „aus der Erde bist du genommen", und als wäre noch nicht nachdrücklich genug gesprochen, folgt der bestätigende Satz: „denn Staub bist du" [2]. Was die Redensart: „vom Manne ist sie ge-

[1] Gen. 2, 21. 22.

[2] Donec revertaris in terram de qua sumtus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris. Gen. 3, 19.

nommen", heißen will, ist unwidersprechlich klar; wir fragen demnach, was kann uns berechtigen, genau denselben Ausdruck in Bezug auf den Mann: „von der Erde genommen", in einem völlig uneigentlichen, abweichenden Sinne auszulegen? Oder soll in dieser frappanten Gleichheit der Ausdrücke gar kein Fingerzeig für das Verständniß liegen, so daß es uns frei stände, an den Redewendungen beliebig herumzudeuteln? Eine solche Freiheit, scheint es uns, haben wir nach den Regeln der Auslegung in diesem Falle keineswegs mehr.

Hierzu füge man noch einen anderen Umstand. Die Namen in der heiligen Schrift sind nicht bedeutungslos; die Namengebung selbst spielt in der heiligen Geschichte eine bedeutende Rolle, und manche Perle der Wahrheit ist in den Namen eingeschlossen und durch die Namen uns überliefert. Gott selbst sprach sein unendliches, unabhängiges Wesen in dem Namen aus, den er sich beilegte, Jehovah, der Seiende, sum qui sum, und wenn er diesen Namen an die Spitze einer neuen Epoche, als Signatur der angebrochenen Zeit der Verwirklichung jenes den Patriarchen versprochenen Bundes, setzte, so kennzeichnet er eben durch den Namen das Charakteristische der neuen Periode und sein eigenes Verhalten. Oder früher noch, wenn er Abrams Namen ändert, wenn er einem andern Patriarchen den Namen Israel beilegt, so will er, daß der Name selbst ein untrügliches, unvergeßbares Symbol der gegebenen Verheißung, ein treues Siegel der geoffenbarten Wahrheit und ein heiliger Schrein sei, in dem das kostbare Vermächtniß seiner Güte unverfälscht überliefert würde. Was wir in Betreff der Namengebung Gott thun sehen, das ahmen seine Diener, die Patriarchen, getreu nach. Was eben auf den Höhenpunkten ihrer Geschichte ihr Herz, sei es freudig, sei es leidvoll bewegt, das wird in den Namen der Söhne niedergelegt; die Namen sind die Brennpunkte, sie vereinigen in sich die Strahlen der Patriarchengeschichte und lassen deren Licht und Bedeutung in die fernsten Zeiten hineinleuchten. Besteht aber gerade hierin eine Eigenthümlichkeit der heiligen Geschichte, so dürfen wir schon von vornherein darauf rechnen, daß uns bedeutungsvolle Namen mit inhaltsreicher Wahrheit auch schon am Portale derselben entgegentreten werden. Und so ist es auch.

Der eine Name des Weibes enthüllte uns schon seinen Inhalt: die Geschichte der Entstehung des Weibes. Der andere Name, Eva, umschließt die Bedeutung dieses Weibes für das Menschengeschlecht und seine Aufgabe: Mutter der Lebendigen. Und Adam? Es ist unmöglich, die Absichtlichkeit des Namens und seine Beziehung zu verkennen, wenn man

im Originaltexte die Worte liest: vajitzer . . eth ha Adam 'aphar min ha adamah, etwa im Latein: et formavit hominem pulverem ex humo. Also der erste Mensch wird durch seinen Namen selbst in Beziehung zur Erde gesetzt: er heißt Adam, weil er aus der Adamah gebildet ist. Und jetzt fragen wir wiederum: welches Verhältniß wird durch solche Namengebung (denn Gott gab ihn, Gen. 5, 2) ausgedrückt? Die Antwort ist sehr leicht zu finden, gerade die Genesis bietet der unzweifelhaften, klaren Fälle in Hülle. Und sagt uns nicht schon die Natur der Namengebung selbst, daß sie, weil sie eben ein Denkmal eines Ereignisses ebensosehr, wie ein Kind des Augenblickes, eines mächtig ergreifenden Augenblickes ist, die unmittelbare Zusammengehörigkeit, das ursächlich und zeitlich Zusammenliegende, kurz das engste gegenseitige Verhältniß in ein Wort kleidet?

Um davon uns zu vergewissern, brauchen wir ja nur aus der Fülle der Beispiele das eine und andere herauszugreifen. In unserer Erzählung selbst haben wir zwei: Männin, weil sie vom Manne genommen, Eva, weil Mutter der Lebendigen, weil von ihr unmittelbar lebendige Wesen geboren werden sollten, durch die sie dann allerdings der Natur der Sache nach mittelbar Mutter aller Lebendigen, Stammmutter, wird. Aber immer steht sie als unmittelbar Leben aus sich spendend an der Spitze des Geschlechtes. Und als Eva zum ersten Male Mutter wird, beginnt auch schon der Quell der Namengebung zu sprudeln. „Sie gebar den Kain, und sagte Kanithi: ich habe erhalten einen Menschen, mit Gott." Der Grund der Namengebung ist das unmittelbare, eben vor sich gehende Ereigniß. Und als nach dem ersten Brudermorde und der ersten Todtenklage Gott für den frevelhaft Gemordeten einen Ersatz schenkt, da wird diese denkwürdige Thatsache, sicherlich die wichtigste jener Augenblicke, wiederum in den Namen fixirt: „und sie nannte seinen Namen Seth: denn gesetzt (Scheth — schath) hat mir Gott einen Nachkommen an Abels Stelle"[1]. Und wenn Lamech seinen Sohn Noe nennt, so bewegt ihn eben die Hoffnung, die er an diesen Sprößling knüpft: „Dieser wird uns trösten ob den Arbeiten und den Mühen."[2] Man sehe die in den Namen: Moab, Ammon, Isaak, Jakob, Esau, Ruben, Simeon, Levi, Juda, Dan, Nephthali, Gad, Aser, Issachar, Zabulon, Joseph, Benjamin, Gersom, Manasses u. s. f. signalisirten Ereignisse an, und man wird uns beistimmen,

---

[1] Gen. 4, 1. 25. [2] Gen. 5, 29.

daß die Namen von den **unmittelbaren** Ereignissen, von den **nächsten** Ursachen und **nächstliegenden** Veranlassungen entlehnt und gebildet wurden [1].

Wenn nun in solcher Umgebung und bei dem so deutlich ausgeprägten Charakter der Namengebung Adam uns in seinem Namen als mit der Erde in Verbindung stehend beschrieben, und zugleich mit dürren Worten gesagt wird, daß er, Adam, eben aus der Adamah, der Erde, gebildet sei und daß er Staub sei aus der Adamah, wie können wir da noch zweifeln, ob die heilige Urkunde uns die nächste und unmittelbare Materialursache und das nächstliegende Ereigniß symbolisiren, oder ob sie vielleicht nur einen durch Jahrtausende getrennten Vorgang, die Bildung thierischer Organismen „aus der Erde" bezeichnen wollte? Gewiß, die Worte selbst und die ganze Analogie der Beispiele bezeugen laut und klar das Erstere. Ist es nach den Normen für die Auslegung noch möglich, den richtigen Sinn festzustellen, so erscheint uns die Erzählung der Genesis gerade in diesem streitigen Punkte durch die angedeuteten Erwägungen über allen Zweifel klar und bestimmt. Soviel wird jedenfalls zugegeben werden müssen, daß, wenn der Leib Adams aus Erde gebildet wurde und nicht durch Descendenz aus dem Thierreiche, die heilige Urkunde in Worten und Namen kaum treffender und bündiger hätte sprechen können. Hätte aber umgekehrt die Descendenz Platz gegriffen, so wäre die Sprache der heiligen Bücher, die sie in Worten und Ereignissen sprechen, eine im höchsten Grade ungenaue; ja, je mehr einer es versuchte, aus dem Buche selbst heraus das Buch des Schöpfungsberichtes auszulegen, desto sicherer wäre er, fehl zu gehen. Gewiß sind die bisher angedeuteten Gesichtspunkte von Belang für die Frage, ob die heilige Schrift uns über die Abstammung des Menschenleibes völlige Meinungsfreiheit lasse oder nicht. Doch sie sind nicht die einzigen. Gehen wir weiter!

Ein unverkennbarer Wink für das richtige Verständniß unseres Berichtes scheint uns in jener Fassung zu liegen, in der Adam das von Gott ihm zugeführte Weib begrüßt. Um seine Worte dem vollen Inhalte nach würdigen zu können, müssen wir den ganzen Hergang in dem Licht einiger Wahrheiten betrachten, welche die Theologen unbestritten und ganz allgemein über den Urzustand annehmen. Wir lesen Gen. 2, 18: „Und Gott der Herr sprach: es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, lasset

[1] Vgl. Gen. 19, 37; 29, 32; 30, 18 u. s. f.; 35, 18 u. s. f.

uns ihm eine Hilfe machen, die ihm gleiche.“ Bevor Gott ihm diese Hilfe beigibt, führt er ihm die Thiere des Feldes vor, daß er sähe, wie er sie nenne, „denn so wie Adam Jegliches benannte aus den lebendigen Wesen, das ist sein Name“. Was schließt dieser Vorgang ein? Gemeiniglich verstehen die Theologen dieses Vorführen der Thiere vor Adam als einen von Gott ihm ertheilten Unterricht über das Wesen und die Bedingungen der geschöpflichen Naturen überhaupt und über den einzigartigen Vorzug der menschlichen insbesondere [1]. Ganz mit Recht. Es erschloß sich dem ersten Menschen die tiefste Kenntniß der ihn umgebenden Welt; er benannte die Thiere, d. h. er erkannte sie in ihrem Wesen und Ursprunge, ihrer Aufgabe und Bedeutung, und nach dieser innersten Natur derselben, die vor seinem klaren Geistesblicke sich aufthat, wurde er in den Stand gesetzt, Jegliches zu benennen, indem er durch die Namengebung zugleich ein Zweifaches bekundete: seine Kenntniß von den Dingen und die ihm über dieselben zustehende Herrschaft. Und wer möchte zweifeln, daß dem paradiesischen Zustande des ersten Menschen eine umfassende Kenntniß der Naturwesen eignete und eignen mußte? Aber für sich findet er in dem Bereiche dieser Wesen nichts Entsprechendes; „für Adam fand sich keine Gehilfin, die ihm gleich war“. Da sendet Gott über ihn einen ekstatischen Schlaf; Adam sieht und erkennt die Bildung des Weibes, und begrüßt sie, aus der Ekstase erwacht, mit den Worten: „Das nun ist Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische.“ Er hat die ihm ähnliche Gehilfin nun gefunden. Wie werden wir diesen Ausruf in diesem Zusammenhange verstehen? Ist es zufällig, daß er die Verwandtschaft und Abstammung seiner Gefährtin gerade von der leiblichen Seite so nachdrucksvoll betont: das nun ist Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische? Und diese Beziehung hebt er hervor, nachdem er den großartigen Einblick gethan in Natur und Ursprung der Thierwelt. Wußte Adam seinen eigenen Ursprung? Wer möchte auch nur daran zweifeln? Er mußte den Ursprung seiner Seele und die Entstehung seines Leibes kennen, — und nun mit diesem Bewußtsein ruft er aus, nachdem er die Thierwelt gemustert, und als er das Weib gewahrt: das nun ist Fleisch von meinem Fleisch. Und diese

---

[1] Simul accipe, qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret utroque sexu substantiam constare natura i. e. ex masculo et femina, ut ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adjectum. Ambrosius, De paradiso 11. Cf. Suarez, De opif. l. 3. c. 4. n. 17. Petavius, De opif. l. 2. c. 8.

ganze Verkettung soll uns nichts lehren über den körperlichen Ursprung Adams? Sollen wir es nude crude aussprechen? In der Hypothese der Descendenztheorie mußte Adam, wenn er überhaupt etwas von seiner Erschaffung wußte, beim Anblick der Thiere sagen: ich bin Bein von ihrem Bein, Fleisch von ihrem Fleisch; aber gerade dieses verneint der biblische Adam in feierlichster Weise: er nennt die Thiere, aber der Ausruf körperlicher Verwandtschaft und Abstammung quillt erst frisch und voll hervor, als er das Weib erblickt: das ist nun von meinem Bein; das heißt doch: jene sind es nicht und ich bin auch nicht von jenen! Wie, und die heilige Schrift soll uns über den Leib des Menschen und seine Entstehung so im Dunkeln lassen, daß wir unbedenklich der Descendenztheorie beitreten könnten?

Wir können dieselbe Untersuchung noch von einer andern Seite her führen. Wenn wir behaupten, daß wir in den ersten Kapiteln der Genesis jene Überlieferung vor uns haben, die von Adam an unverfälscht sich bis auf Moses vererbte und vielleicht schon lange vor Moses selbst schriftlich fixirt war, so haben wir von Seiten der Theologen keinen Einspruch zu gewärtigen; sie werden alle zugeben, daß uns da ein Stück von Adams Wissen mitgetheilt ist. Wir müssen bei Lesung dieses Berichtes nothwendiger Weise uns sagen: so und nicht anders hat Adam über seine Entstehung und Erschaffung gedacht. Nicht bloß das Wesentliche dieser Mittheilung muß auf Adam als erste Quelle zurückgehen; nach den in den Völkertraditionen versprengten Resten zu schließen, wie sie sich mit besonderer Klarheit in uralten keilinschriftlichen Denkmalen und oft mit denselben Worten ausgesprochen finden, ist der Schluß nicht mehr übereilt, daß selbst Form und Ausdruck im Wesentlichen jene Gestalt behalten, in der Adam sein Wissen über die Entstehung der Dinge den Nachkommen übergab [1]. In dieser wohlbegründeten Voraussetzung aber erscheint die Annahme einer uneigentlichen Ausdrucksweise schon an und für sich gezwungen. Adam konnte nur auf zweifache Weise zu seinem Wissen über den Hergang der Schöpfung gelangen. Er mußte entweder eine innere Anschauung des Verlaufes von Gott mitgetheilt erhalten, oder Gott mußte ihm irgendwie den Inhalt in Worten kundgeben, mag man darunter äußere Worte verstehen, welche die Gedanken in Adam erst hervorriefen, oder gleich

---

[1] Vgl. P. v. Hummelauer in dieser Zeitschrift 1877, XII. S. 21 ff. und 4. Ergänzungsheft, Der biblische Schöpfungsbericht, S. 73 f.

den inneren Gedankeninhalt selbst begreifen. In jedem Falle ist die uneigentliche Redeweise übel angebracht. Hatte Adam eine innere Anschauung des Vorganges, so müssen wir annehmen, daß er das, was er sah, einfach in Worte umsetzte — er sah also, daß sein Leib „aus Erde geformt" wurde, nicht aber, daß derselbe zuerst jahrelang als Thierleib umherlief. Theilte ihm aber Gott nicht die Anschauung, sondern nur die Wahrheit in Gedankenform gebracht mit, so müssen wir wiederum sagen: die von Gott in Adams Seele geweckte Vorstellung erschöpft sich in den Worten: „Und er bildete seinen Leib aus Erde." Hierin ist also Adams Wissen über seinen Leib und dessen Entstehung fixirt, und wir haben kein Recht, zu behaupten, daß die Vorstellung Adams himmelweit vom Ausdrucke verschieden, oder der Ausdruck für die Idee ungeschickt und im hohen Grade uneigentlich sei. Das wäre er aber, wenn Adams Leib nach der Descendenztheorie entstanden und Adam, diese Art der Entstehung wissend oder geistig schauend, seinen Leib als „aus Erde gebildet durch Gott" beschrieben hätte. Man erwäge ferner von diesem Gesichtspunkte aus den vollen Parallelismus der Gedanken und Ausdrücke, die wir oben bereits in anderer Weise verwertheten: quoniam de viro sumpta est: de terra sumptus est, oder die Eigenheit der Namen: Adam, ebenso wegen der Adamah, wie Männin, weil vom Manne herstammend. Sind das Anschauungen Adams, so gewinnen, will es uns bedünken, die Worte an emphatischer Klarheit, und eine uneigentliche Auffassung ist unthunlich. Müßte ja doch der Descendenztheoretiker annehmen, Adam habe mit den gleichen Ausdrücken sowohl die nächste Ursache, als auch die sehr entfernte, sowohl den unmittelbaren, als auch den durch zahllose Mittelglieder bedingten Ursprung bezeichnet.

Das gleiche Ergebniß drängt sich uns auf, wenn wir andere Schriftstellen betrachten. Die Strafsentenz des Richters an den gefallenen Menschen lautet: „Im Schweiße deines Angesichtes wirst du dein Brod essen, bis du wiederkehrest in die Erde, von welcher du genommen bist." Diese an sich deutlichen Worte erhalten aber noch den erklärenden Zusatz: „denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren." Das will doch besagen: gerade wie du aus dem Staube dem Leibe nach gebildet wurdest, so soll auch der Leib in Staub zerfallen — ein Satz, der in unserer Auffassung über die Körperbildung Adams volle Berechtigung hat; ob auch in der Descendenztheorie? Man vergleiche damit, was der hl. Spruchdichter äußert: „Der Herr schuf den Menschen aus

Erde und ließ ihn wiederum zur Erde zurückkehren"[1]; — oder was der Prediger lehrt: „Zurückkehrt der Staub zur Erde, als das was er gewesen, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben"[2]; der Schooß der Erde nimmt den todten Leib auf, der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn unmittelbar erschaffen; in gleichem Verhältniß stammt der Leib aus der Erde: klingt da nicht überall die Vorstellung einer unmittelbaren Herleitung ebenso durch, wie der Gedanke der unverweilten Rückkehr, des unvermittelten Ausganges?

Im Buche der Weisheit heißt Adam „der erdentstammende Erstgebildete"[3]; die übrigen Menschen werden bezeichnet als „Nachkommen des erdentstammenden Erstgebildeten", „im Mutterleib gebildet als Fleisch in zehnmonatlicher Zeit". Es dürfte schwer sein, hier einen bewußten Gegensatz nicht zu finden. Der Entstehung aller Menschen wird der „Erstgebildete" gegenübergestellt und dessen Eigenthümlichkeit (man merke wohl: in Betreff des Eintrittes in diese Welt!) mit dem Namen des „Erdentstammenden" ausgedrückt. Belehrend ist auch der Spruch[4]: „Alle Menschen sind aus Staub und aus der Erde ward Adam geschaffen." Das Spruchbuch Jesu-Sirachs ist ursprünglich hebräisch abgefaßt und bewegt sich ganz in hebräischer Spracheigenthümlichkeit und den Gesetzen des Parallelismus. Haben wir das vor Augen, so ergibt sich aus dem Spruche unmittelbar der Gedanke, daß alle Menschen aus Staub herstammen, weil Adam, ihr Urvater, aus der Erde geschaffen wurde. Und so erklären auch die Schriftausleger den Gedankengang des Siraciden. Hiemit ist zugleich die Antwort gegeben auf den so gewöhnlichen Einwand: alle Menschen werden Staub genannt, alle als aus Lehm gebildet hingestellt[5]; nun ist es aber einleuchtend, daß dieser Ausdruck hier nicht buchstäblich zu nehmen ist, also kann er auch von Adam uneigentlich ausgesagt sein. Aber wie? warum kann das von allen Menschen gesagt sein? Doch wohl ganz passend, wenn der Stammvater diesen Ursprung hatte? Was würde man zu folgender Schlußfolgerung sagen: weil alle Menschen Kinder Eva's heißen, so hatte Eva gar keine eigentlichen Kinder? Oder warum können mit Recht alle Nachkommen Israels Söhne Israels heißen? Doch nur, weil sie von wirklichen Söhnen Israels abstammen. Und so scheint denn die un-

---

[1] Eccli. 17, 1. 2. [2] Eccles. 12, 7. [3] Kap. 7, 1.
[4] Eccli. 33, 10; nach anderer Zählung im griechischen Text 36, 10.
[5] Ps. 102, 4. Job 33, 6.

eigentliche Ausdrucksweise in Betreff der übrigen Menschen es uns gerade zu verbürgen, daß sie es in Bezug auf den ersten nicht ist, gleich wie wir, sobald wir alle Priester Söhne Aarons nennen hören, auch schon wissen, daß eben die ganze alttestamentliche Priesterklasse aus leiblichen Söhnen Aarons entsprossen ist.

Demselben Gedankenkreise gehört die wechselseitige Beziehung zwischen der Erde und dem Mutterschooße an, die an mehr als einer Stelle in der heiligen Schrift ausgesprochen wird. So, wenn Job spricht: „Nackt kam ich aus dem Leibe meiner Mutter, nackt kehr' ich dorthin", oder der Siracide: „Ein schweres Joch lastet auf den Menschenkindern vom Tage, an dem sie aus dem Leibe ihrer Mutter hervorgehen, bis zu dem Tage, an dem sie in die Mutter Aller begraben werden", oder wenn der Psalmist, die Vorsehung Gottes über das noch nicht geborne Kind preisend, singt: „Nicht verborgen war mein Gebein vor dir, der ich geformt wurde im Geheimen, bunt zusammengesetzt in Erdentiefen; als Embryo schauten mich deine Augen." [1] Die Erde als Mutterschooß, und dieser in dichterischer Redefigur als Erdentiefe! — was kann und muß die reale Unterlage dieser Beziehungen und Bilder sein? Was anders, als die in ihrer Unmittelbarkeit erfaßte Idee: „und Gott bildete den Leib Adams (des Urvaters) aus Erde"? Wir sehen uns demnach von allen Seiten durch die heilige Schrift und die Gedankenreihen der inspirirten Schriftsteller auf die eigentliche Auffassung hingedrängt. Oder soll in all' diesen Winken der heiligen Schrift rein nichts enthalten sein, als ein müßiges Wort- und Gedankenspiel?

Bisher haben wir die heilige Schrift aus sich selbst zu erklären versucht und sind bei dem Ergebnisse angelangt, daß sie uns wirklich die durch Gott bewirkte unmittelbare Bildung des menschlichen Körpers „aus Erde" vortrage. Als Katholiken haben wir aber die sicherste Norm des Schriftverständnisses in den auf Glauben und Sittenlehre bezüglichen Dingen an dem traditionellen Verständnisse der heiligen Schrift in der Kirche, an der einstimmigen Erklärung der heiligen Väter. Es wäre also hier nur die Vorfrage zu erledigen, ob die Art und Weise der Entstehung des ersten Menschen zu dem Glaubensschatze der Kirche gehöre, ob sie eine res fidei et morum sei. Daran zu zweifeln, dürfte schwer sein. Denn schon die Art und Weise, wie die heiligen Väter und Theologen diesen Gegenstand behandeln, zeigt, daß sie in ihm einen

---

[1] Job 1, 21. Eccles. 40, 1. Ps. 138, 15.

Theil der von Gott dem Menschen zum Behufe seines übernatürlichen Zieles mitgetheilten Offenbarung erblicken. Um die ausgezeichnete Würde und Stellung des Menschen hervorzuheben, habe Gott ihn nicht, wie die übrigen Geschöpfe, durch bloßen Befehl erschaffen, nicht einmal der Engel habe er sich als Vermittler bedient, er selbst habe unmittelbar gleichsam Hand an's Werk gelegt. Sie erblicken in der so grundverschiedenen Bildung des Leibes demnach einen Hinweis auf das übernatürliche Ziel, für das der Mensch erschaffen wurde. „Wenn einfach geschrieben stünde: ‚Gott machte', schreibt der hl. Gregor von Nyssa, „so könntest du glauben, der Mensch sei gemacht worden wie die Thiere, die Pflanzen und Kräuter. Damit du aber keine Gemeinschaft mit den vernunftlosen Wesen anerkennest, beschreibt dir der Bericht die eigenthümliche Thätigkeit und Sorgfalt Gottes um dich. ‚Gott nahm Staub von der Erde'. In Betreff jener sagt er nur, daß er sie machte; hier aber, wie er bildete ... Gottes Hand ist es, die dich bildete; hüte dich, das, was Gott formte, durch Sünde zu entweihen." So der hl. Gregor; und wie er sprechen alle heiligen Väter, die über die Schöpfung des Menschen etwas hinterlassen haben [1]. Es dürfte daher wohl P. Perrone nicht zu viel behauptet haben, wenn er die unmittelbare Bildung des Menschen durch Gott dem Leibe und der Seele nach als zum Glauben gehörig bezeichnet (spectat ad fidem).

Es herrscht aber auch in der Auffassung unserer Stelle im wahren Sinne des Wortes Einmüthigkeit unter den heiligen Vätern. Und das ist um so beachtenswerther, als in anderen auf die Schöpfung bezüglichen Punkten diese Einstimmigkeit nicht vorhanden ist. Die „Tage" der Schöpfung versteht der hl. Augustin in einem sehr uneigentlichen Sinne, und auch darüber, ob Alles auf einmal, oder in zeitlicher Aufeinanderfolge, und wie Alles geschaffen wurde, waren die Meinungen manchmal getheilt [2]. Nicht so bei unserem Gegenstande. Die Bildung Eva's aus Adam suchte wenigstens ein späterer Theologe in allegorischer Weise zu erklären — Cajetanus, der aber deßwegen harte Worte von den übrigen hören mußte — unsere Stelle hat Niemand anzutasten gewagt. Die heiligen Väter beschränken ausdrücklich jede figürliche und uneigentliche Redeweise hier einfach darauf, daß man sich die „Finger", die

[1] Cf. Gregor. Nyss. Patrol. gr. Migne, t. 44. col. 281. Tertullian, De resurr. carn. c. 5. Iren. Adv. haer. l. 4. praef. Vgl. Suarez, De opif. 3, 1. Petavius, De opif. 2, 1.

[2] Man vergleiche das im vorigen Artikel Gesagte.

„Hände" Gottes nicht nach Menschenweise vorstellen dürfe [1]. Wie weit sie aber sonst von einem uneigentlichen Verständnisse entfernt waren, lehrt besonders das Verfahren des hl. Augustin. Aus der Ähnlichkeit der thierischen Empfindungen und Leidenschaften mit den menschlichen nimmt er Veranlassung, die Frage aufzuwerfen, ob etwa die menschliche Seele aus der thierischen herausgebildet werden könnte. Er verneint sie natürlich auf das Entschiedenste. Aber — und das ist das Auffallende und beweist, wie man es auch nicht im Entferntesten für möglich hielt, über die Bildung des Körpers anders zu denken, als der Wortlaut der Schrift an die Hand gibt — in Betreff des Körpers berührt er eine solche Möglichkeit gar nicht und stellt nicht einmal die Frage nach ihr, während er oft und oft die Bildung des menschlichen Leibes unmittelbar durch Gottes Willen aus der Erde, dem Lehm oder den Elementen der sichtbaren Welt bespricht [2].

Mögen wir also die Sache betrachten entweder nach dem Wortlaut und den sonstigen directen Andeutungen der heiligen Schrift, oder nach der Auslegung der Väter und Theologen und deren ausdrücklicher Lehre, überall kommen wir zum gleichen Ergebniß, d. h. wir sind nicht im Stande, irgend einen Anhaltspunkt herauszufinden, der uns berechtigt, hier der Descendenztheorie auch nur das geringste Zugeständniß zu machen. Fragen wir uns nun zum Schluß, was sie denn überhaupt vom Standpunkte der Forschung aus über den ersten Ursprung des Menschen werde wissen können? Sie kann höchstens einen prekären Schluß aus einer an sich zweifelhaften Analogie vorschützen und glauben, daß vielleicht die Möglichkeit einer Entwicklung des Menschenleibes aus thierischem Organismus nicht schlechthin bestritten werden dürfe. Weiter kann die Forschung, so lange sie auf dem Gebiete der Thatsachen bleibt und nicht phantasiren will, nicht vordringen. Aber aus der absoluten Möglichkeit folgt noch nicht, daß es wirklich so geschehen. Ja, es heißt mehr und größere Wunder von Gott fordern, wenn man voraussetzt, daß Gottes Vorsehung Jahre lang in besonderer Weise jenes auserwählte Thier sich entwickeln und in der Richtung auf den menschlichen Organismus hin sich vervollkommnen ließ, und daß er dann diesem so erzogenen Organismus das ihm zukommende Lebensprincip

[1] Vgl. August. De Gen. ad litt. 6, 12. col. 347.

[2] Vgl. De Gen. ad litt. lib. 6. c. 1. 5. 6. 15; lib. 7. c. 20. 22. De Gen. contra Mon. 2, 7.

entzog und an dessen Stelle die vernünftige Seele ihm eingoß — als wenn man die unmittelbare (und nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen die augenblickliche, instantane) Bildung des Leibes und die im selben Moment erfolgte Schöpfung der Seele und ihre Vereinigung mit dem Leibe annimmt. Zudem erheben sich gegen die Möglichkeit jenes ersten Verfahrens nicht unerhebliche philosophische Schwierigkeiten, z. B. aus der innersten Natur und Verschiedenheit der beiden Lebensprincipe und ihrer Anforderungen, und wären diese auch beseitigt, so wäre doch noch die Frage eine offene, ob es der Würde des Menschen angemessen ist, in einen so engen verwandtschaftlichen und inneren Zusammenhang mit den im thierischen Organismus eingepflanzten thierischen Trieben hineinversetzt zu werden. Halten wir uns dabei gegenwärtig, was die Offenbarung über die Vollkommenheit des paradiesischen Zustandes, das donum integritatis et immortalitatis, sagt, so erscheint uns der Gedanke unannehmbar, daß die Glieder und Organe, ehe sie in Adam Glieder und Organe der im reinsten Brautschmucke göttlicher Kindschaft prangenden Seele waren, von thierischer Brunst und thierischen Gelüsten belebt und durchdrungen gewesen sein könnten. Sollte der Schöpfer, welcher der Seele das übernatürliche Himmelskleid der Gnade als Morgengabe mitgab, einen solchen Leib der Seele als Organ und Comprincip angewiesen haben?

Mag man demnach über die Abstammung der Thiere noch so sehr der Descendenztheorie huldigen, — zwischen Thier und Mensch bleibt die unausfüllbare Kluft bestehen, auch in Betreff des Körperlichen. Was Pfaff von der rein natürlichen und empirischen Forschung aus behauptet: „Die Annahme, daß der Mensch vom Affen abstamme, entbehrt jeder thatsächlichen Begründung“, wiederholen wir mit um so größerer Zuversicht vom Standpunkte des Glaubens aus und setzen noch hinzu: Den Leib des Menschen in dieser Weise entstehen zu lassen, entbehrt nicht bloß irgend eines Anhaltspunktes, sondern tritt in Widerstreit mit klar in der Offenbarung niedergelegten Aussagen.

J. **Knabenbauer** S. J.

Kirche und Staat in Nordamerika.

II. Das neuere Bundesrecht und dessen christlicher Charakter.

Der weitaus größere Theil der nordamerikanischen Colonien hat zwei Jahrhunderte lang unter dem drückenden Joch protestantischer Staatskirchen geseufzt. Nur langsam ward die Macht derselben durch das protestantische Sectenwesen — ausschließlich zu Gunsten des Protestantismus und mit strengster Unduldsamkeit gegen die katholische Kirche — in einigen Colonien gestürzt, in den anderen untergraben. Das katholische Maryland hat zuerst die Gründung eines christlichen Staatswesens auf der Basis liebevoller und gerechter confessioneller Duldung versucht und in's Werk gesetzt, ward aber von der protestantischen Übermacht erdrückt und verschlungen. Das quäkerische Pennsylvanien, welches dem hochsinnigen Beispiel Marylands gefolgt war, erlag demselben Schicksal. Nur der kleinsten der Colonien, Rhode-Island, gelang es, von seiner Gründung an bis zur Neugestaltung Nordamerika's den Charakter eines durchaus confessionslosen, fast religionslosen Asyls für Verfolgte jeder Art zu bewahren.

Dieß ist ungefähr das Facit unserer bisherigen geschichtlichen Umschau, dieß der staatskirchenrechtliche Bildungsgang der nordamerikanischen Colonien, wenn man ihn, der nebligen liberalen Phrasen entledigt, in seiner nüchternen Thatsächlichkeit anschaut. Die dritte Epoche der Entwicklung, von der Unabhängigkeitserklärung bis auf die Jetztzeit, müssen wir nothwendig mit den heutigen Zuständen zugleich betrachten, da das Verhältniß, in welches der neugeschaffene Staatenbund im Anfang dieser Periode zur Kirche trat, seiner wesentlichen Grundlage nach noch fortbesteht und die Norm der seitherigen Kirchenpolitik bildet. Die Hauptpunkte, auf welche wir unsere Aufmerksamkeit zu lenken haben, sind mit der Sache selbst gegeben. Es sind:

1. Der religiöse Charakter der nordamerikanischen Verfassung in deren Ursprung;

2. die nähere Ausprägung desselben im Rechtsleben der Union.

I.

Liegen der nordamerikanischen Verfassung specifisch protestantische Anschauungen zu Grunde, oder überhaupt christliche? Ist sie heidnisch?

religiös? von aller Religion absehend? religionslos, oder gar etwa so grundsatzlos, wie ein amerikanischer Witzbold es dem travestirten Mephisto Göthe's als Antwort an den naiven „Schüler" in den Mund legt:

„Princip? Was sagtest du, junger Fant?
Das kennt man nicht in diesem Land.
Praktisch vor Allem sind die Leute;
Hier dreht es sich einzig um die Beute!" [1]

Alle diese Qualificationen sind schon dem amerikanischen Volke beigelegt und mehr oder weniger ausdrücklich auf seine Verfassung übertragen worden, mit Liebe oder Abneigung, Lob oder Tadel, je nachdem es der Standpunkt des Betrachters gerade mit sich brachte. Um gerecht zu sein, müssen wir natürlich alle dergleichen Urtheile bei Seite setzen und uns auf den Standpunkt jener Männer stellen, welche die Grundpfeiler des neueren amerikanischen Staatslebens errichteten.

Der erste Fundamentalstein dieses Baues ist die vielgefeierte Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, welche zwar den Vorwurf der Religions- und Grundsatzlosigkeit von den Gründern der Union hinwegräumt, aber auch drastisch genug die Schwierigkeit darstellt, welche es hat, alle Schattirungen des Christenthums, vom festgegliederten, unveränderlichen Katholicismus bis herab auf das allerlaxeste und flachste Humanitätschristenthum der Aufklärungsperiode, auf eine gemeinsame, religiöse und noch christlich klingende Basis zu bringen. Von den „Gesetzen der Natur und des Gottes der Natur" leiten die Unterzeichner dieser welthistorischen Erklärung die Berechtigung her, ihrem Volke eine selbstständige Stellung unter den Mächten der Erde zu verschaffen. Einem gemeinsamen „Schöpfer" aller Menschen schreiben sie jene ihre unverwirkbaren Rechte auf Leben, Freiheit und Glückseligkeit zu, für welche sie der englischen Krone gegenüber in die Schranken treten. Indem sie die dreizehn Colonien Angesichts der ganzen Welt als freie, unabhängige Staaten erklären, rufen sie den höchsten Richter der Welt als Zeugen für die Reinheit ihrer Absicht an, und verpfänden einander, in festem „Vertrauen auf den Schutz der göttlichen Vorsehung", Gut, Blut und Ehre [2]. Nimmt man diese Worte, wie sie sich officiell darstellen, als die Kundgebung eines in seiner überwiegenden Majorität noch christlich-gläubigen Volkes, so ist es nicht schwer, in der reinen, klaren

---

[1] Aus einem New-Yorker humoristischen Blatt, bei John Becker, Die hundertjährige Republik, S. 79.

[2] Declaration of Independence.

und so ehrfurchtsvoll behandelten Gottesidee den Ausdruck frommen, christlichen Glaubens wiederzufinden. Nimmt man aber die Worte für sich ohne Rücksicht auf die Redenden, so ist es nicht weniger klar, daß ein Jude und Muselmann, ein Freimaurer und ein Deist sie ebenso gut unterzeichnen konnte, als ein Puritaner oder Katholik. Die Frömmigkeit erhielt darin einen ebenso freien Spielraum, als in Lessings „Nathan“. Woher diese indifferentistische Fassung in dem ersten Manifest einer religiösen, einer christlichen Nation?

Der Mann, welcher die Unabhängigkeitserklärung verfaßte, unstreitig einer der bedeutendsten Männer, welche Amerika je hervorgebracht, war Thomas Jefferson. Man könnte ihn wohl treffend den „Philosophen“ des Unabhängigkeitskrieges und der neuen Constitution nennen. Nicht als wenn er ein besonders tiefer Denker oder der Urheber neuer Systeme gewesen wäre; aber mehr als sonst einer der Mithandelnden hatte er mitten im Wirrwarr des Kampfes das Auge auf Gegenstände der Theologie, Philosophie und anderer Wissenschaften gerichtet, schrieb und studirte, formulirte und systematisirte die herumfliegenden Ideen des Tages und brachte sie mit den Ergebnissen französischer und englischer Aufklärung in freundschaftliche Fühlung. Das Glaubensbekenntniß, das er sich aus protestantischen Überbleibseln und philosophischem Rationalismus zusammenbraute, nähert sich weit mehr der Aufklärung Lessings, als derjenigen Voltaire's.

„Die christliche Religion,“ so schreibt er in seinen Memoiren, „(wenn sie von allen Zuthaten, mit welchen man sie umhüllt hat, befreit, und zu der ursprünglichen Reinheit und Einfachheit ihres wohlwollenden Stifters zurückgebracht wird) ist von allen Religionen die beste für Freiheit, Wissenschaft und die unbeschränkteste Entwicklung des menschlichen Geistes . . . Ich bin Christ in dem alleinigen Sinne, in welchem Christus wünschte, daß man es sei: seinen Lehren aufrichtig zugethan und sie allen anderen vorziehend, ihm jede menschliche Vollkommenheit beilegend, und des Glaubens, daß er selbst keine andere in Anspruch nehme. Es ist ein Verlust, daß Jesus selbst Nichts schrieb und seine Lehren nur zerstückelt und wohl auch mißverstanden auf uns kamen. Er reinigte die jüdische Gotteserkenntniß und lehrte die vollkommenste und erhabenste Moral, die je auf Erden verkündet worden; sie umfaßte alle Menschen und vereinigte sie zu einer Familie durch die Bande des Wohlwollens, der Liebe, der gemeinsamen Bedürfnisse und gegenseitigen Hilfeleistungen. Aber schon seit dem Apostel Paulus sind die einfach erhabenen Lehren Jesu Christi verkünstelt und entstellt worden.“

„Schütteln Sie alle jene Befürchtungen und servilen Vorurtheile von sich,“ so schreibt er an einen jungen Mann, der sich in Religionsforschungen an ihn

um Rath wandte, „durch welche so viele schwache Geister sich knechtisch erdrücken lassen. Geben Sie Ihrem Geiste einen festen Standpunkt und laden Sie alle Thatsachen, alle Ansichten vor sein Tribunal . . . Lassen Sie sich durch keine Furcht vor den Consequenzen von dieser Prüfung abhalten. Gelangen Sie dabei zu dem Glauben, daß es keinen Gott gibt, so werden Sie in der Freude und dem Zauber, welchen die Tugend selbst besitzt, die nöthige Ermuthigung finden, sie zu üben. Finden Sie Gründe, anzunehmen, daß es einen Gott gibt, so wird das Bewußtsein, vor seinem Angesicht und ihm wohlgefällig zu handeln, Ihnen eine weitere Ermuthigung bieten. Kommen Sie zum Glauben an ein ewiges Leben, so wird die Hoffnung einer glücklichen Fortexistenz in einer andern Welt Ihr Verlangen mehren, dasselbe zu verdienen. Scheint Ihnen, daß Jesus Gott gewesen ist, so werden Sie durch den Glauben an seine Hilfe und an seine Liebe getröstet werden. Kurz, ich wiederhole es Ihnen, man muß alle Vorurtheile bei Seite setzen und nichts glauben noch verwerfen, weil gewisse Personen es verworfen oder geglaubt haben. Ihre eigene Vernunft ist das einzige Orakel, das Ihnen vom Himmel gegeben ist, und Sie sind nicht verantwortlich für die Richtigkeit, wohl aber für die Ehrlichkeit seiner Entscheidungen." [1]

So dachte und schrieb der Mann, welcher in der Unabhängigkeitserklärung so feierlich den höchsten Richter der Welt für die Reinheit seiner Absichten anruft. So leichtfertig und frivol er sich auch anderwärts über Personen und Dinge äußert [2], so wäre es doch unrecht, seine theoretische und praktische, wenn auch rationalistische Toleranz mit dem ausgesprochenen Religions- und Christushaß Voltaire's auf eine Stufe zu stellen. Noch unberechtigter wäre es, seine Privatanschauung dem von ihm im Namen seiner Nation entworfenen Document zu unterschieben. Allein so wenig dieß angeht, so bedeutsame Lichter wirft seine Privatanschauung auf die Tragweite des Documents und auf den Geist, welchem die Verfassung der Vereinigten Staaten entsprungen ist.

---

[1] The Writings of Thomas Jefferson, being his Autobiography, Correspondence, Reports, Messages, Adresses etc. New-York 1853—54.

[2] „Wir sollten Alle den Thron Gottes mit Gebeten belagern," schrieb er z. B. von Paris aus, wohin er 1784 als Gesandter kam, „daß er vom Antlitz der Erde diese gesammte Klasse von Tigern und Löwen in Menschengestalt, diese Mammuthe ausrotte, die man Könige nennt. Zu Grunde gehe ein Jeder, der nicht von ihnen sagt: ‚Herr, erlöse uns von dieser Landplage!'" „Ich halte es für eine ausgemachte Sache," sagt er anderswo, „daß eine kleine Emeute von Zeit zu Zeit etwas sehr Gutes und in der politischen Welt ebenso Nothwendiges ist, als die Gewitter in der physischen Welt . . . Der Baum der Freiheit muß bisweilen durch das Blut von Tyrannen und Patrioten erfrischt werden" u. a. dgl. Charakteristisch für ihn ist, daß er an Washington keine solchen Amoenitates Americanas zu richten wagte. In den Freimaurerclubs aber gehörte das zum guten Ton.

Die Volksmajorität, in deren Namen Jefferson sprach, war noch nicht so weit fortgeschritten, wie er. Sie war noch christlich gläubig. Aber in so viele Secten zersplittert und von so wenigen Dogmen einheitlich zusammengehalten, fühlte sie so gut wie ihr officieller Stimmführer die Nothwendigkeit, im Christenthum mehr die moralische Seite, die Religion des Wohlwollens, der Liebe, der gegenseitigen Hilfeleistung, zu betonen. Wie Jefferson fühlte sie den Drang, dem protestantischen Princip des Individualismus endlich volle Freiheit werden zu lassen. Wie Jefferson war sie durch die politische Stellung selbst zur Opposition gegen die englische Staatskirche hingedrängt und dem Gedanken näher gerückt, um staatlicher Interessen willen des alten religiösen Haders zu vergessen.

Doch weit mächtiger als diese geistigen Processe, welche im Volke nur langsam zum reflexen Bewußtsein gelangen konnten, wirkte das eherne Gebot der Noth. Die Amerikaner, Episcopale und Puritaner, Baptisten und Quäker, Presbyterianer und Evangelische, Katholiken und Ungläubige, wollten frei sein und frei bleiben, und es galt, die erworbene Freiheit mit den Waffen in der Hand zu vertheidigen. Nicht Jefferson der Philosoph, sondern Washington der Krieger und Franklin der Diplomat führten zunächst das Steuerruder der jungen Republik.

Wie Georg Washington in politischen Dingen viel tiefer und gesunder urtheilte als Jefferson, der persönliche Freund Payne's und der begeisterte Adept der Freimaurerei, so nahm er es auch mit der Religion viel ernster, als dieser [1]. Das schönste Denkmal seiner religiösen Gesinnung sowohl als seines staatsmännischen Scharfblicks ist sein berühmter Abschiedsbrief an die Nation [2], in welchem er keinen Anstand nahm, seine für jegliche Freiheit und namentlich für Religionsfreiheit schwärmenden Landsleute an die Nothwendigkeit der Religion und der Religiosität zu gemahnen.

„Für alle Anlagen und Fertigkeiten," so äußert er sich hier, „welche zu politischem Wohlergehen führen, bilden Religion und Sittlichkeit die unentbehrlichen Grundlagen. Vergeblich würde derjenige den Namen eines Patrioten beanspruchen, welcher daran arbeitete, diese mächtigsten Grundpfeiler menschlichen Glückes, diese festesten Stützen menschlicher und bürgerlicher

---

[1] So trug er z. B. kein Bedenken, die Repräsentanten 1796 in öffentlicher Sitzung daran zu erinnern, daß sie „Alle Werkzeuge der göttlichen Vorsehung" seien. Washington's Monuments of Patriotism. Philadelphia 1850, p. 251.

[2] Farewell Address. Sept. 17, 1796.

Pflichten, umzustürzen. Der bloße Politiker muß sie ebenso sehr als der religiöse Mann achten und ehren. Ein ganzer Band könnte all' ihre Beziehungen zu dem privaten, wie öffentlichen Wohl nicht genugsam zeichnen. Laßt uns einfach die Frage stellen: Wo ist die Bürgschaft für Eigenthum, guten Ruf, Leben, wenn das Bewußtsein der religiösen Verpflichtung den Eiden abhanden kommt, welche in den Gerichtshöfen als Untersuchungsmittel dienen? Und seien wir vorsichtig in Bezug auf die Anschauung, daß Sittlichkeit ohne Religion aufrecht erhalten werden kann. Mag man der feinen Bildung einen noch so günstigen Einfluß in Bezug auf besonders günstig ausgestattete Geister zuschreiben, so verbieten uns dennoch sowohl die Vernunft als die Erfahrung, zu erwarten, daß wahrhaft nationale Sittlichkeit mit Ausschluß religiöser Grundsätze gedeihen kann."

Von der Mühewaltung einer Stellung in Anspruch genommen, welche den Umfang einer ausgedehnten königlichen Jurisdiction mit den Sorgen eines mühevollen Krieges und einer äußerst schwierigen Staatenbildung vereinigte, hatte der biedere Staatsmann keine Muße, die bunten, sich widerstrebenden Theologien seines Volkes näher zu untersuchen, und von der Nothwendigkeit religiöser Grundsätze zu derjenigen geoffenbarter religiöser Grundsätze, von der Vielheit der Religionen zu der einen, wahren Religion vorzudringen [1]. Von den Umständen gezwungen, Anhänger der verschiedensten Kirchengemeinschaften zu gemeinsamer politischer Action zu vereinigen, durfte er keine derselben bevorzugen, mußte gegen alle dieselbe Geneigtheit zeigen. Die Unmöglichkeit, eine bestimmte religiöse Erziehung zu empfehlen, veranlaßte ihn, wenigstens intellectuelle Bildung, als Grundlage der öffentlichen Meinung und als theilweisen Ersatz jener, seinen Landsleuten auf's Wärmste an's Herz zu legen. Aber er fühlte die Unzulänglichkeit dieses Mittels und unterstützte deßhalb die Religion und ihre Diener, soweit er ohne directe Einmischung konnte, durch sein Ansehen und seinen Einfluß, um dem Lande wenigstens durch die freie Thätigkeit der Kirche das wichtigste Bollwerk seiner Wohlfahrt zu sichern. Mehr konnte er nicht thun, da die Gesetzgebung und Executive in religiösen Dingen als eine innere Angelegenheit der Einzelstaaten betrachtet wurde und seit der Unabhängigkeitserklärung dem Ressort ihrer Behörden zufiel. Von hoher Bedeutung

---

[1] „Wäre es ihm vergönnt gewesen," bemerkt die Dublin Review (July 1876, p. 89), „einen Blick in den Zauberspiegel der unaussprechlichen Verwirrung zu thun, welche schließlich die religiösen Trennungen in seinem so geliebten Vaterlande anrichten würden, so ist wohl möglich, daß er die endlosen Religionsvarietäten ebenso wenig preiswürdig gefunden haben würde, als sich innerlich befehdende Staatstheorien."

indeß war es auch für diese Legislationen, daß der „Vater des Vaterlandes“, als welcher Washington mit Recht betrachtet wurde, seine religiöse Sympathie nicht nur den mannigfaltigen Erscheinungsformen des Protestantismus zuwandte, sondern auch den katholischen Bürgern der Union, welche bis dahin von der protestantischen Majorität als staatsfeindliche Secte behandelt worden waren. Er bezeugte dem ersten katholischen Bischof öffentlich seine Achtung und erwiederte die Achtungsbeweise seiner katholischen Mitbürger mit der Unparteilichkeit und der Freundlichkeit eines wahren Patrioten, der auch katholische Religiosität als einen Hort der Sittlichkeit und deßhalb des Staatswohls zu schätzen wußte — Thatsachen von nicht geringem Belange, da den besten Männern der Union, sowohl damals als später, nicht Jefferson, sondern Washington als Vorbild vorleuchtete.

Als er einst während eines Aufenthaltes in Boston hörte, daß man auf den 5. November die gewohnte, von England herübergebrachte No-Popery-Demonstration feiern wolle, erließ er folgenden Tagesbefehl: „Da der General en chef in Kenntniß gesetzt worden, daß man beabsichtigt, nach einem ebenso lächerlichen als kindischen Gebrauch den Papst in effigie zu verbrennen, so kann er nicht umhin, sein Erstaunen darüber kundzugeben, daß es in seiner Armee Offiziere und Soldaten gibt, welche so arm an gesundem Menschenverstand sind (so void of common sense), daß sie die Ungebührlichkeit eines solchen Verhaltens nicht einsehen.“ Er erinnerte dann an die Bundesgenossenschaft Frankreichs und Canada's, und fügte bei: „Ihre (d. h. der Alliirten) Religion zu verspotten, ist so ungeheuerlich, daß es nicht geduldet, noch entschuldigt werden kann.“ [1]

Viel unmittelbarer in dieser Richtung hin wirkte das Beispiel und der Einfluß Benjamin Franklins, der, obwohl in vielfachen intimen Beziehungen zur französischen Revolutionspropaganda, doch weit mehr den religiösen Ernst Washingtons theilte, als Jefferson. Eine politische Mission nach Canada führte ihn im Februar 1776 mit den beiden Carrolls, dem Repräsentanten und dem spätern Bischof, zusammen. Die Sendung scheiterte zwar an den religiösen Antipathien, welche die protestantischen Colonien durch grobe Äußerungen der Unduldsamkeit in dem katholischen Lande erweckt hatten. Man verschmähte die Bundesgenossenschaft von Leuten, welche noch vor einigen Jahren die katholische

[1] Words of Washington, selected by James Parton. Boston 1872, p. 49.

Kirche officiell als eine Mördergrube und Schule des Verbrechens gelästert hatten. Franklin war indeß weise und tiefblickend genug, den Canadiern im Herzen Recht zu geben und seine eigenen Mandatare und ihren protestantischen Zelotismus zu verdammen. Gleichzeitig zerstörte der persönliche vertraute Umgang mit dem wackeren katholischen Laien und dem edlen Missionär alle jene unhaltbaren Vorurtheile, welche die Lüge an die Namen Katholik, Priester, Jesuit geheftet hatte. Er ward ihr persönlicher Freund und, soweit es die Verhältnisse gestatteten, auch ein Gönner ihrer Sache. Sie verlangten Freiheit — das wollte er auch. Sie wollten Niemanden ihre Ansichten gewaltsam aufdrängen — das wollte er auch nicht. Sie hielten auf Religiosität, Tugend, Patriotismus — darauf hielt er auch. Was ihr freundschaftliches Zusammenwirken in politischen Dingen ermöglichte, das schien ihm auch in weiteren Kreisen ausführbar. Da jede Betonung der verschiedenen religiösen Überzeugung dasselbe zu bedrohen schien, wandte er sich nothwendig dem Grundsatze der Freiheit zu, und suchte hier die kirchenpolitische Basis der Zukunft. „Schweigen wir von der Religion in bürgerlichen Dingen, seien wir brave, freiheitsliebende Amerikaner; Jeder respectire des Andern religiöse Überzeugung und sei in seiner Art ein redlicher, pflichttreuer Christ." Diese Maxime des Privatverkehrs gestaltete sich allgemach zum politischen Princip — und da „Freiheit" der Hauptmotor der ganzen Politik war, so lag nichts näher, als jene aus praktischem Bedürfniß hervorgegangene Verträglichkeit als „Religionsfreiheit" aufzufassen und hierdurch einigermaßen unter die Jakobinermütze der damaligen Aufklärung zu bringen. Das hinderte aber den vormaligen königlich englischen Generalpostmeister und nunmehrigen amerikanischen Gesandten Dr. Franklin nicht, mit der Toleranz auch für die katholische Kirche Ernst zu machen. „Eripuit coelo fulmen sceptrumque tyrannis" — und er verschaffte Amerika seinen ersten katholischen Bischof[1].

So malt sich denn in der damaligen Lage die ganze Verlegenheit, in welche der Protestantismus die Menschheit gebracht hat, indem er die naturgemäße Basis des christlichen Staatslebens, die Einheit des Glaubens, zerstörte. Ohne zu bedenken, daß „Freiheit" keine centripetale, keine einigende, keine organisirende Kraft ist, griffen Protestanten, Ungläubige und Katholiken aus lauter Noth nach dieser „neutralen" Planke, um auf derselben eine politische Einheit zu erzielen und dabei die Einen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 25—27. Clarke, Bishops. I. 43 sqq.

ihren Bibelglauben, die Andern die Selbstherrlichkeit der Vernunft, die Dritten die von Gott gesetzte kirchliche Autorität für sich und ihre Kinder aus dem augenblicklichen Chaos zu retten. Das einzige Glaubensbekenntniß, in welchem man sich noch traf, bestand aus den Wahrheiten der natürlichen Religion. Der Deist Jefferson kam deßhalb dem allgemeinen Bedürfniß entgegen, wenn er den religiösen Formeln der Unabhängigkeitserklärung eine deistische Fassung gab und so die schwierige Aufgabe löste, dem Werke einer so bunten Gesammtheit einen gemeinschaftlichen religiösen Rückhalt zu verschaffen.

In den Bundesartikeln von Philadelphia [1] blieb die Religion als Sache der Einzelstaaten völlig aus dem Spiele. Indessen bekunden die Abgeordneten ihre religiöse Gesinnung einigermaßen dadurch, daß sie in der Schlußclausel ihre Machtvollkommenheit auf den „großen Herrscher der Welt" (the great Governor of the World) zurückbeziehen, „welchem es gefallen hat, die einzelnen Staatsregierungen zur Zustimmung zu neigen".

Bei den organisatorischen Kämpfen und Arbeiten, aus welchen die am 17. September 1787 ratificirte Bundesverfassung der Vereinigten Staaten hervorging, spalteten sich die Staatsgründer in zwei Hauptrichtungen. Wie Friedrich v. Raumer treffend hervorhebt, war noch um diese Zeit die Macht der geschichtlichen Überlieferung auch auf politischem Gebiete so stark, daß vielen der tüchtigsten Männer der Union, wie Washington, Adams, Hamilton u. A., bei ihren Verfassungsarbeiten die englische Constitution als Ideal vorschwebte. Sherman war der Ansicht, das Volk müsse mit der Regierung so wenig als möglich zu thun haben; Hamilton wollte einen lebenslänglichen Präsidenten mit lebenslänglichem Senat (d. h. König und Oberhaus, nur mit anderem Namen) und erklärte jeden demokratischen Verfassungsentwurf für unkoschere Kocherei (but pork still with a little change of sauce); Washington selbst aber äußerte gegen Jefferson: „Ich sehe voraus, daß wir früher oder später eine der englischen nahe verwandte Verfassung annehmen müssen, und ich wünsche, die Gemüther des Volkes darauf vorzubereiten." [1] Und

---

[1] Articles of Confederation, July 9, 1778.

[2] Vgl. Madison, Papers. II. p. 753, 888 sqq. Cornelis de Witt, Histoire de Washington et de la fondation de la République des États-Unis. Wohl nicht unrichtigerweise sagte Washington: „Das demokratische Princip beruht auf verschiedenen Principien, welche darauf hinauslaufen, Localinteressen zu dienen." Von der zu Stande gekommenen Verfassung aber urtheilte er: „Ich wollte, sie wäre besser;

als Jeffersons demokratisch-centralisirende Richtung über die conservativ-historische Washingtons den Sieg davontrug, blieb letztere doch, durch eine Menge der tüchtigsten und biedersten Männer vertreten, eine die junge Union schützende Macht, ein Bollwerk ihres edleren Geisteslebens, ihre Schutzmauer gegen die Gefahr, einer Alles nivellirenden Ochlokratie zur Beute zu werden.

Für die religiösen Verhältnisse blieb der Sieg Jeffersons ohne wesentlich nachtheilige Folgen. Man verharrte auf dem einmal gefundenen Auskunftsmittel und überließ das Grenzgebiet zwischen Staat und Kirche der näheren Regulirung durch die Einzelstaaten. Das Einzige, was man in dieser Hinsicht verfügte, war (Art. VI. n. 3): „Die obgenannten Senatoren und Repräsentanten, die Mitglieder der Einzelstaatlegislationen und alle Verwaltungs- und Gerichtsbeamten sowohl der Vereinigten Staaten, als der Einzelstaaten sollen durch einen Eid oder mündliche Versicherung verpflichtet werden, die Constitution zu halten; aber nie soll ein religiöser Testeid als Vorbedingung zu irgend einem Amt oder öffentlichen Posten, welcher den Vereinigten Staaten untersteht, gefordert werden." Erst in den Amendements, welche am 4. März 1789 der Sanction des Congresses unterbreitet, am 15. December 1791 in die Constitution aufgenommen wurden, erhielt die religiöse Frage eine für die ganze Nation maßgebende und principielle nähere Bestimmung, indem das erste Amendement der Errichtung einer Staatskirche den constitutionellen Boden entzog und freie Religionsübung zugleich mit Rede- und Preßfreiheit, Vereins- und Petitionsrecht als Grundrechte aller amerikanischen Bürger feierlich sanctionirte. „Der Congreß darf kein Gesetz erlassen, das eine Religion zur Staatsreligion erhebt, oder deren freie Ausübung verbietet, oder die Freiheit der Rede und der Presse oder das Versammlungs- und Petitionsrecht des Volkes beschränkt." [1]

Dieß ist der berühmte Artikel der amerikanischen Verfassung, welcher in der alten Welt so mächtigen Widerhall fand und von religionsmüden Demokraten wie kirchenstreitssatten Diplomaten, liberalisirenden

---

aber ich glaube wirklich, daß sie die beste ist, die sich unter den gegebenen Umständen herausbringen ließ."

[1] „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances."

Katholiken wie freiheitsdurstigen Indifferentisten, kampfesüberdrüssigen Kirchenverfolgern und verfolgten Söhnen der Kirche mitunter in so auffallender Gemeinsamkeit als einziges Rettungsmittel aus uralter Fehde bewundert und zur Nachahmung empfohlen ward, welchen der Liberalismus speciell so warm befürwortete als den kürzesten und sichersten Weg, Gewissen und Staat von den Fesseln kirchlicher Autorität zu erlösen (pour affranchir les consciences et séculariser l'état, wie Laboulaye noch 1873 dem gesammten Europa predigte) [1].

Im Sinne Jeffersons und seiner freimaurerischen Gesinnungsgenossen hatte der Artikel allerdings diesen letztern Sinn. Man hoffte in diesem Kreis, durch Religionsfreiheit, Denkfreiheit, Preßfreiheit, Vereinsfreiheit, Petitionsfreiheit und wie die Freiheiten sonst noch alle heißen, die Menschheit möglichst vollständig zu nivelliren, das Princip der Autorität durch das einer chimärischen Freiheit zu ersetzen und durch die „Religionsfreiheit" zur Religionslosigkeit, d. h. zur Emancipation von jeder geoffenbarten Religion zu gelangen. Katholiken thaten deßhalb nie sonderlich gut daran, das von der Loge ausgegebene Schlagwort, eines der Symbole ihrer antichristlichen Philosophie, als Devise auf ihr Banner zu schreiben; denn gegenüber der genügend erkannten Autorität des sich offenbarenden Gottes — und die anerkennt ja der Katholik — ist die Religion für das Individuum wie für den Staat keine Sache der Freiheit mehr, sondern eine Sache der Verpflichtung.

Im Sinne des souveränen Volkes aber, das sich jene Verfassung gab, hat jener Artikel eine durchaus andere Bedeutung. Wie Washington, so hielt auch das Volk, an dessen Spitze er stand, seiner immensen Majorität nach an dem Grundsatze fest, daß Religion und Sittlichkeit die festesten Pfeiler des Staatswohles bilden und daß die Religion hinwieder die unersetzliche Grundlage der Sittlichkeit ausmacht. Und es hing nicht an irgend welchen Schemen von deistischer Zukunftsreligion, sondern am geoffenbarten Christenthum, in seinen zwar mannigfaltigen und theilweise sehr wandelbaren, aber immerhin positiven und autoritativen Formen. Wenn man einer jeden dieser Formen die Berechtigung abschnitt, je Staatsreligion zu werden, so wollte man damit keineswegs die Wirksamkeit der Religion auf das Staatsleben unterbinden oder den Staat völlig säcularisiren, sondern man that es, um all' den vorhandenen Bekenntnissen ihre Fortexistenz und dem Staate zugleich den innern

[1] Revue des Deux-Mondes 1873. Vol. CVII. p. 721.

Frieden zu sichern. Man hielt den religiösen Volksgeist, das im angelsächsischen Stamme so tiefwurzelnde Element der Familientradition, die Lebenskraft der zum Theil doch schon 200 Jahre alten Religionsgemeinschaften für kräftig genug, dem Lande das ehrwürdige Palladium der christlichen Religion zu erhalten, und der Gesetzgebung der Einzelstaaten war es ja zudem unbenommen, nöthigenfalls dasselbe zu schützen und zu stützen. Das Freigeben der Religionsübung hatte nicht den Sinn der Approbation und Gleichstellung aller Religionen, sondern den der Duldung.

So faßt einer der tüchtigsten Commentatoren der amerikanischen Verfassung, der Richter J. Story, die Sache auf. „Es ist höchst wahrscheinlich," schreibt er, „daß zur Zeit, wo die Verfassung angenommen wurde, die Amerikaner ziemlich allgemein, wenn nicht allgemein die Ansicht hegten, daß das Christenthum vom Staate allen Schutz erhalten sollte, der sich mit den individuellen Rechten des Gewissens und mit der Cultusfreiheit versöhnen ließe. Man hätte, glaube ich, die Idee sehr ungünstig aufgenommen, alle Religionen auf dieselbe Linie zu stellen und als politische Maxime festzusetzen, daß der Staat sich gegen alle Culte völlig gleichgiltig verhalten soll. Ob eine freie Regierung, die sich allen Cultusangelegenheiten fremd gegenüberstellt, einige Aussicht auf Bestand hat, das ist ein Problem, das erst die Zukunft lösen muß. Nach den zahlreichen Experimenten, welchen die Theorie der Regierungskunst schon die Völker unterzogen hat, ist dieses noch zu machen, und die Vereinigten Staaten Amerika's haben in dieser Hinsicht eine große Verantwortlichkeit. Das wahre Ziel, welches sich der constituirende Congreß der Vereinigten Staaten vorsetzte, war durchaus nicht, den Mohammedanismus, den Judaismus oder den Unglauben auf Kosten des Christenthums zu begünstigen, sondern er wollte bloß die Rivalität zerstören, welche die christlichen Secten trennte, und wenn er den Gesetzgebern verbot, eine Nationalkirche zu errichten, so war es ihm darum zu thun, zu verhindern, daß irgend ein Klerus ausschließlich des Staatsschutzes genösse." [1] In demselben Sinn, nur in noch schärferer Weise, sprach sich gelegentlich einer Proceßanklage auf Blasphemie (1811) der Kanzler Kent aus [2]. Der Presbyterianer Dr. Baird aber, in seinem Werke über „Die Religion in Amerika", hegt die Überzeugung, die Ur-

[1] Bei Jannet, États-Unis, p. 306. 307.
[2] Johnsons Reports, p. 290.

heber der amerikanischen Bundesverfassung würden, falls sie hätten voraussehen können, wie man ihr Stillschweigen über das Christenthum ausbeuten würde, „nicht ermangelt haben, ihren Glauben an Gott und ihre Anschauungen über die Wichtigkeit und Wahrheit des Christenthums in genauen Ausdrücken zu formuliren“ [1]. Daß diese Annahme keine bloße fromme Conjectur im Sinne des Protestantismus ist, dafür bürgt uns ein Brief des P. John Carroll, des nachmaligen ersten Bischofs von Baltimore (vom 28. Februar 1779), worin er einem Freunde in England mittheilt, daß die Religion als innere Angelegenheit der Machtbefugniß der Einzelstaaten anheimfalle, daß aber in fast allen amerikanischen Staaten das vollste und weiteste System der Toleranz angenommen sei: „Staatsschutz und Staatsgunst erstrecken sich gleichermaßen auf alle religiösen Bekenntnisse.“ [2]

Aus dieser im praktischen Leben der Nation bereits zur Geltung gekommenen Auffassung ist der vielgepriesene Verfassungsartikel erwachsen. Er war im Sinne der stimmberechtigten Volksmajorität keine Sanction frecher Religionslosigkeit, sondern eine langwierigen Nothständen abgerungene Erweiterung religiöser Duldung. Daß diese Duldung nicht auf die christlichen Bekenntnisse beschränkt ward und daß die christliche Überzeugung des Volkes in der Verfassung nicht zum Ausdruck kam, lag theilweise in dem Einfluß der Loge und ihrer mächtigen Repräsentanten, theilweise aber auch in dem Umstand, daß der Protestantismus vor der katholischen Kirche einen fast größeren Abscheu hegte, als vor Juden und Türken. Nachdem sich die verhaßten „Papisten“ einmal als wackere Bürger bewährt und dafür die Freiheit erhalten hatten, warum sollte man den viel weniger schlimmen Juden und Türken die Freiheit und das Glück verwehren, amerikanische Bürger zu werden? Je zahlreicher die protestantischen Secten zudem geworden waren, desto mehr war ihnen das Selbstgefühl ihrer Unfehlbarkeit und ausschließlichen Berechtigung entschwunden, desto mehr fühlten sie das Bedürfniß nach gegenseitiger Duldung.

Politisch dulden konnten und durften sie aber einander und auch die Katholiken, die Juden und Türken, ohne darum ihre christliche Überzeugung aufgeben zu müssen. Freudig durften die Katholiken ihrerseits

---

[1] Baird, Religion in America. Vol. I. Book 3. Chapt. 11.

[2] Vgl. den übrigen Text in dieser Zeitschrift 1876, XI. S. 29. R. Clarke, Bishops. I. p. 50.

diese Duldung entgegennehmen, welche ihnen als Lohn für ihre Bürgertugend gewährt ward; freudig durften sie sich auf eine Verfassung berufen, welche, ohne den Irrthum des Liberalismus genau zu formuliren, wenn auch daran streifend, ihnen diese Duldung gewährleistete; freudig durften sie für diese Verfassung einstehen, welche eine protestantische Staatskirche fürder zur Verfassungswidrigkeit machte, und zu der Hoffnung berechtigte, welcher P. Carroll nachhing: „Amerika möchte einst der Welt den Beweis liefern, daß eine allgemeine gleiche Duldung, welche redlicher Erörterung (fair argument) freien Umlauf gewährt, das beste Mittel ist, alle christlichen Bekenntnisse zur Einheit des Glaubens zurückzuführen!“ [1]

II.

Die widerstrebenden Elemente, aus deren Fusion der berühmte Bundesartikel hervorgegangen, machten sich auch im fernern Rechtsleben des amerikanischen Volkes geltend und bereiteten ihm vielfach jene widerstrebenden Auslegungen, welche solchen grundsätzlich unklaren Fusionen gemeiniglich anzukleben pflegen. Betrachten wir zunächst die Kundgebungen jenes religiösen, christlichen Geistes, der ursprünglich die junge Union beherrschte und der wegen äußerer Schwierigkeiten in der Verfassung selbst nicht zum deutlichen Ausdruck kam.

Da begegnen wir vor Allem der erfreulichen Thatsache, daß die Nation in ihrem öffentlichen Leben als Staat unzweifelhaft und ausdrücklich Gott als ihren Herrn und Schöpfer, als ihren Gebieter und Wohlthäter, als ihren Richter und Erbarmer anerkennt — keinen deistischen Gott, vor dem man in philosophischer Selbstgerechtigkeit seine eigene Hoheit beweihräuchern darf, sondern den unendlichen Gott des Christenthums, vor dem auch die Völker demüthig im Staube um Verzeihung ihrer Sünden, um Licht und Gnade flehen müssen. Zu diesem praktischen Glaubensbekenntniß der Nation als Nation gehört die von Franklin eingeführte Sitte, alle Sitzungen des Congresses durch die hiefür bestellten Kapläne mit Gebet zu eröffnen. Auf dem Capitol ist eine eigene Kapelle, wo jeden Sonntag für die Mitglieder des Congresses Gottesdienst gehalten wird und wo abwechselnd Prediger der

---

[1] An Address to the Roman Catholics of the United States, by a Catholic clergyman, bei Campbell, Life of Archbishop Carroll. Catholic Magazine 1844, p. 663.

verschiedenen Glaubensgenossenschaften zur Abhaltung eines religiösen Vortrags berufen werden [1]. Welcher europäische Bischof hat je von einer gemischten Kammer eine Einladung erhalten, wie sie 1847 dem Erzbischof Hughes von New-York Seitens des Congresses zu Theil ward: „An den hochwürdigsten Bischof Hughes. Mein Herr! Die Unterzeichneten, Mitglieder des Congresses, laden Sie ehrfurchtsvoll auf Sonntag Morgen 11 Uhr, wofern Ihnen nicht eine andere Stunde genehmer ist, ein, im Saale der Repräsentanten-Kammer zu predigen." Der hohe Redner paßte sich ebensosehr dem Bedürfniß und Charakter seiner Zuhörer an, wenn er ihnen in einer herrlichen Parallele zwischen Napoleon I. und Washington die sittlichen Anforderungen an einen Regenten auseinandersetzte, als wenn er sie im Anschluß an seinen Text (Matth. 20, 25) daran mahnte, daß die Erfüllung jener Forderung nur in der Lehre Jesu Christi zu finden ist.

„Wer wäre so blind," durfte der katholische Prälat den Repräsentanten eines Staates sagen, den man gern als Muster eines religionslosen Staates ausgeben möchte, „wer wäre so blind, die Verpflichtungen, die wir den Lehren des Erlösers gegenüber haben, nicht anerkennen zu wollen? Wir haben vor uns das erhabene Schauspiel eines Volkes, das sein eigener Unterthan und sein eigener Herrscher zugleich ist. Ach, wie viel ist daran gelegen, daß unsere Handlungen im Einklange mit dem Worte des Erlösers seien: „Wer der Erste unter euch ist, soll Aller Diener sein!" In einem Lande, wie dieses, wo Jeder mit einem Stück Macht bekleidet ist, muß man sich bei der Ausübung seiner Vorrechte vor Allem stets erinnern, daß man von allen Abstimmungen Rechenschaft abzulegen hat, nicht nur den Wählern, sondern, was eine weit schwerere Verantwortlichkeit ist, dem gerechten und wachsamen Gotte, der die Absichten in ihrem tiefsten Grunde erspähet; in einem Lande, welches von einem großen und in bürgerlicher wie staatlicher Ordnung unter Allen hervorragenden Manne das unschätzbare Gut überkommen hat, ohne irgend welche Beeinträchtigung und Befeindung nach seiner Weise die Vorschriften göttlicher Autorität anzuhören und zu befolgen! . . . Erinnern wir uns Alle, daß wir zum Lichte der Wahrheit gehen müssen, daß wir unsere Fackeln an der Sonne der Gerechtigkeit anzünden müssen, um unserem Lande zu dienen. Auf einen andern Führer sein Vertrauen setzen, hieße die Irrbahn wandeln, uns selbst einem unverzeihlichen Wahn hingeben und die Interessen derjenigen schädigen, die uns den Auftrag gegeben, ihnen zu dienen." [2]

Der Gebrauch, die Sitzungen mit Gebet zu eröffnen, ist nicht nur in die Congresse der Einzelstaaten übergegangen, sondern

[1] Jannet, p. 324.

[2] John Hughes, Complete Works. I. p. 560 sqq.

sogar theilweise in diejenigen der Fractionssitzungen, in welchen ebenfalls ein Geistlicher vorzubeten pflegt. Diesen Impuls zum öffentlichen Gebet hatte der junge Bundesstaat übrigens schon in den Tagen des Unabhängigkeitskrieges erhalten; die Noth hatte beten gelehrt. In den hochgehenden Wogen der Gefahr erhob der Congreß sein Mahnwort:

„Daß das Volk einstimmig und eines Sinnes Gott danke und sich dem Dienste des himmlischen Wohlthäters hingebe; daß ihre Dankbarkeit mit einem demüthigen Geständniß ihrer zahlreichen Übertretungen, dieses einzigen Hindernisses für die Gnade von Oben, begleitet sei; daß sie den Herrn inständig bitten sollten, wegen der Verdienste Jesu Christi ihnen ihre Sünden zu vergeben und zu vergessen; daß sie ihn anflehen möchten, seine gnädigen Segnungen über die Regierungen der Vereinigten Staaten zu ergießen, dem Generalcongreß der Nation bei seinen Unternehmungen und Beschlüssen beizustehen, den Befehlshabern der Landheere wie der Flotten und ihren Soldaten jenen Muth und jene Weisheit einhauchen, welche sie mit Hilfe Gottes die Unabhängigkeit und den Frieden der Vereinigten Staaten erringen lassen; daß Gott den Handel und die Industrie des Landes und die Furchen des Landmannes segnen und uns die Freude reichlichen Bodenertrages verleihen möge; daß die Schulen und Erziehungshäuser, so nothwendig, um die Principien wahrer Freiheit, Frömmigkeit und Tugend zu erhalten und zu verbreiten, überall gegründet werden mögen; daß er seine Religion in unseren Herzen bewahre zur Ausdehnung und zum Wachsthum dieses Reiches, welches ist Gerechtigkeit, Friede und Glück im heiligen Geiste." [1]

In diesem Strome des Gebetes und ehrlich gemeinter und wahrhaft socialer Gottesverehrung, welcher das Leben der Vereinigten Staaten befruchtete, dürfen wir, den Anschauungen des hl. Augustin gemäß, den hauptsächlichsten Quell jener Kraft, jenes Wachsthums und Gedeihens erblicken, dessen sie sich fast ein Jahrhundert lang nach Innen und Außen erfreuten. Dieser Strom ist nie ganz versiegt; wenn er zuweilen schwächer wurde, so belebte er sich auf's Neue; wenn seine innere Lebenskraft im Volke abnahm, hütete man sich doch wohl, durch Abschaffung der religiösen Kundgebungen seine Kanäle abzugraben. So oft eine bedeutende Gefahr, ein folgenschweres Ereigniß an die Nation herantrat, riefen ihre Lenker das Naturgesetz öffentlichen Gebets, öffentlicher Demüthigung, Anklage und Buße in's Gedächtniß. Nur die zwei freidenkerischen Präsidenten Jefferson und Jackson brachten es nicht über's Herz, der Majestät Gottes und dem religiösen Sinne des Volkes diesen Tribut der Anerkennung zu zollen. Aber noch im letzten Se-

[1] Kathol. Studien a. a. O. S. 32, 33.

cessionskriege mahnten die Kriegsführer beider Parteien zum Gebet, und an dem Tagesbefehl des südstaatlichen Bundesgenerals Robert Lee vom 13. August 1863 haben wir ein wahrhaft rührendes Beispiel, wie sich das amerikanische Volk auch durch die freieste hundertjährige Thätigkeit der Freimaurerei noch immer nicht um den Glauben seiner Väter betrügen ließ:

„Der Präsident der conföderirten Staaten hat im Namen des Volkes den 21. August zum Bet-, Fast- und Bußtag bestimmt. Die strenge Beobachtung desselben wird hiermit den Offizieren und Soldaten dieser Armee befohlen. Das durchaus Unerläßliche abgerechnet, ist jeder militärische Dienst an diesem Tage suspendirt und die Brigadecommandanten werden einen dieser feierlichen Gelegenheit entsprechenden Gottesdienst abhalten lassen.

Soldaten, wir haben gegen den allmächtigen Gott gesündigt, wir haben seine Erbarmungen vergessen, wir haben Gesinnungen der Rache, des Stolzes und des Übermuths genährt. Wir haben nicht daran gedacht, daß die Vertheidiger einer gerechten Sache rein dastehen müssen vor seinen Augen, daß unsere Schicksale in seiner Hand ruhen, und daß wir zu sehr auf unsere Waffen rechneten, um unsere Unabhängigkeit zu erhalten. Gott allein ist unser Hort und unsere Zuflucht. Demüthigen wir uns also vor ihm; bekennen wir ihm unsere zahlreichen Sünden und bitten wir ihn, daß er uns einen höheren Muth, eine reinere Vaterlandsliebe und einen festeren Willen verleihe, daß er das Herz unserer Feinde ändere, daß er die Leiden und Nöthen des Krieges einem raschen Ende entgegenführe und daß er uns einen Namen und einen Platz unter den Nationen vergönne."

Wenn außerordentliche Bedrängnisse bis herab auf unsere Tage ähnliche Kundgebungen hervorriefen, so fand die andauernde Pflicht des Gebetes und der religiösen Dankbarkeit außerdem ihren beständigen Ausdruck in der öffentlichen, von Staatswegen verordneten Feier eines jährlichen Dankfestes (Thanksgiving day), dessen Einsetzung sich allerdings von den Puritanern von Massachusetts herschreibt, das aber, von seinem specifisch puritanischen Ursprung abgelöst, sich dem Charakter eines gemischten christlichen Staates angepaßt hat [1]. Ziemlich abgeblaßt erscheint allerdings diese nationale Pflicht in der Ankündigung des Festtages auf den 27. October 1874 durch den Präsidenten Grant, wenn dieser sagt: „Es ist also passend, daß wir zu gewissen Zeiten unsere gewöhnlichen Beschäftigungen und den Tumult unseres unruhigen Lebens ein wenig verlassen, um uns, zum Zeichen der Dankbarkeit für die Segnungen der

[1] Vgl. die schöne Schilderung dieses Festes bei Miss Cummins, Mabel Vaughan, chapt. 40, mitgetheilt bei Jannet, p. 320.

Vergangenheit, zu vereinigen und uns der Liebe des Nächsten zu widmen"; viel schärfer aber tritt der tiefe Grundgedanke dieser Kundgebungen in einem ähnlichen Ausschreiben des Staates New-York hervor, worin es heißt: „Als Nation haben wir Gründe jeglicher Art, dem höchsten Spender alles Guten uns dankbar zu erweisen und ihn für die Gunstbezeugungen zu loben, welche seine Vorsehung nicht müde wird, auf uns zu ergießen ... Wir werden hierbei der Welt das imposante Schauspiel eines ganzen Volkes bieten, das sich auf einen bestimmten Tag aller Arbeit enthält, um sich ganz und gar dem Dienste des Allerhöchsten zu widmen. Wir werden uns unaufhörlich erinnern, daß die Gerechtigkeit die Nationen erhöht."

Was man immer von den Übertreibungen puritanischer Sonntagsfeier denken mag, die Heiligung des Ruhetages gründet auf dem Naturgesetz; die Sonntagsfeier gehört nicht nur zu den wichtigsten Momenten der socialen Frage, sie ist eine hochwichtige Pflicht des christlichen Staats. Auch hierin hat die Union den christlichen Charakter bewahrt, und Dr. Baird hat vollkommen Recht, wenn er die Sonntagsheiligung in der Bundesverfassung selbst sanctionirt findet. Indem diese nämlich für eine so wichtige Angelegenheit, wie der Termin der vom Präsidenten zu leistenden oder zu verweigernden Unterzeichnung von Gesetzesbeschlüssen, den Sonntag von der Zahl der gewöhnlichen Tage ausnimmt [1], ist dieser zum wenigsten als geschäftlicher Ruhetag bezeichnet, und im Sinne der Gesetzgeber unzweifelhaft als der von Gott selbst bestimmte religiöse Gottestag anerkannt. Diesem leitenden Moment der Verfassung gehen in mehreren Staaten nachdrückliche Sonntagsgesetze zur Seite, worin sowohl weltliche Geschäfte als öffentliche Lustbarkeiten beschränkt werden. Einen wohl noch stärkeren Rückhalt fand die Sonntagsheiligung aber in der amerikanischen Familientradition und in dem von ihr beherrschten Volksgeist, der sich dawider empörte, das ewige Rennen nach dem goldenen Dollar auch am siebenten Wochentag fortzusetzen oder den Tag des Herrn mit dem wilden Lärm geräuschvoller Bacchanalien zu entheiligen. Erst durch die nach Amerika geflüchteten deutschen Revolutionshelden von 1848, ihre Turnvereine und Bierbruderschaften ward die Opposition gegen diese strenge Sonntagsfeier in weiterem Maßstab in's Werk gesetzt. Die öffentliche Meinung setzt ihr aber beharrlichen Widerstand entgegen, und noch bis herab auf

[1] Art. I. Sect. 7. n. 2.

unsere Tage stand das sonntagsfeindliche Deutschthum mit seiner flotten Art, den Sonntag zu verjubeln, in förmlichem Belagerungszustand, bei welchem es vielfach Raufereien und Todtschläge absetzte, und in den Städten gelang es ihm höchstens etwa unter dem Titel „Sacred Concerts" (Heilige Concerte), seine musikalischen und theatralischen Unterhaltungen einzuschwärzen [1].

Weit weniger als der Sonntag behielt der Eid, dieser für das sociale Leben so wichtige Act der Gottesverehrung, seinen geheiligten Charakter. Das lag theilweise in der engen Form, welche dem constitutionellen Pflichteide um der Quäker und anderer Secten willen gegeben werden mußte: „Ich schwöre (oder versichere), daß ich getreulich das Amt eines Präsidenten der Vereinigten Staaten führen und nach besten Kräften die Verfassung der Vereinigten Staaten aufrecht erhalten, schützen und vertheidigen will." [2] Übereinstimmend mit dem alten Grundsatze des gemeinen Rechts (Common Law) verlangen die Gesetze mehrerer Staaten, daß der Zeuge, um zur eidlichen Aussage zugelassen zu werden, seinen Glauben an Gott und an ewige Belohnung und Bestrafung im Jenseits förmlich erkläre. Andere Staaten aber haben diese Erklärung abgeschafft und insoweit auf Washingtons tief religiöse und staatsmännische Anschauungen, wie auf den christlichen Eid verzichtet [3].

„In Erwägung, daß die Diener des Evangeliums dem Dienste Gottes und dem Heile der Seelen gewidmet sind und Nichts sie von den hochwichtigen Pflichten ihres Amtes ablenken soll", schließt die alte Verfassung des Staates New-York (in Geltung bis zur Revision 1846) die Geistlichen von allen öffentlichen Functionen, sogar von den Wahlen aus. Von derselben Anschauung durchdrungen und in strengem Gegensatz zur englischen Hochkirche und deren Staatstheologie, dehnte der amerikanische Volksgeist diese Ausschließung der Geistlichkeit von allen politischen Functionen durch Gesetze oder Praxis auch auf die übrigen Staaten und die Union selbst aus [4]. Dafür wurde aber

---

[1] John Becker, Die hundertjährige Republik, S. 289—292.

[2] Art. II. Sect. 1. n. 9. In Art. VI. Sect. 3 wird die Forderung desselben Eides auf die übrigen Beamten der Union und der Einzelstaaten ausgedehnt.

[3] J. P. Thompson, der sich Dr. theol. (!) nennt, bemerkt zu dieser Abschaffung: „Die Furcht vor einer Einkerkerung hienieden wegen Meineids mag mehr thun, als die ferne Strafe im Jenseits." A. a. O. S. 107.

[4] Wie die alten Jesuiten in Maryland, so hatten sich die katholischen Missionäre auch später jeder Einmischung in Politik enthalten; ihnen konnte deßhalb die Ausschließung nur sehr willkommen sein.

ihrer sittlichen Einwirkung auf das öffentliche Leben der freieste Spielraum eröffnet. Mit vollster Freiheit, mit einer Freiheit, die sich keine europäische Regierung gefallen ließe, dürfen sie die Interessen der Religion in Privatversammlungen zur Sprache bringen, die Beschlüsse der Congresse und gesetzgebenden Körper auf der Kanzel kritisiren, ihren Angehörigen vor Wahltagen ihre Gewissenspflicht auseinandersetzen. Es fiel den amerikanischen Gesetzgebern nie ein, durch polizeiliche Maßregelung der Religion und ihrer Diener den sittigenden Einfluß der letzteren zu hemmen, oder die mächtigen Wurzeln der Popularität zu untergraben, welche die congregationalistischen Glaubensgenossenschaften durch ihre demokratische Verfassung, die katholische Kirche als vorzugsweise Kirche der Armen und Wohlthäterin aller Leidenden im tiefsten Boden des Volkes geschlagen hatte.

Vermöge desselben Grundsatzes, daß der Geistliche frei von irdischen Sorgen sein muß, um seinen Mitmenschen die höheren Güter der Wahrheit, Gnade und Sittlichkeit vermitteln zu können, gewährt ihnen die Gesetzgebung völlige Exemtion von der Pflicht des Kriegsdienstes, und zwar ohne jenes Mißtrauen und jene ängstlichen Vorsichtsmaßregeln, mit welchen der europäische Militarismus nach jedem möglicherweise dienstpflichtigen Theologen seine polizeilichen Fangarme ausstreckt. Im selben Geiste religiöser Gesinnung war den Quäkern und andern Secten schon früher die Verpflichtung zum Kriegsdienst völlig erlassen worden.

Nicht um den Staat von der Religion zu emancipiren, sondern um der letztern vollen und ungehinderten Spielraum zu eröffnen, wurden der Kirche alle jene Rechte zugestanden, welche man unter dem Namen kirchlicher Freiheit zusammenfaßt: das Recht der Existenz und selbständigen Organisation, das Recht vollständig unbehinderter Thätigkeit und Selbstverwaltung gemäß ihren religiös-sittlichen Zwecken, das Recht freier Verkündigung des göttlichen Wortes und des öffentlichen Unterrichts in Kirche und Schule. Der Staat mischt sich weder in die Gründung religiöser Gemeinden, noch in die Wahl ihrer Vorsteher, noch in die Abfassung ihrer Statuten. Er überwacht weder Predigt noch Sacramente, weder den Religionsunterricht der Privatschule, noch die Thätigkeit öffentlicher religiöser Vereine. Die Kirche genießt aller Freiheiten des in Art. 1. der Amendements gewährten Vereinsrechts, ohne indessen in den Augen des Staates auf das Niveau einer bloßen Privatassociation herabzusinken. Vermöge leicht zu erfüllenden Bedingungen ist es ihr ermöglicht,

die Rechte einer moralischen Person zu erlangen; in einigen Staaten genügt es hierfür, ein statutarisches Reglement aufweisen zu können. Als solche juridische Körperschaft anerkannt, wird die Kirche vom Staat nicht nur in all' ihren corporativen Rechten beschützt, sondern genießt sogar volle Exemtion von der Besteuerung ihrer Güter. Durch dieses Privilegium anerkennt der Staat thatsächlich die Kirche als eine Gesellschaft, die ihrem Zweck nach über ihm steht und die ihm vermöge ihres höheren Zweckes intellectuelle und sittliche Güter vermittelt, welche er sich selbst nicht verschaffen kann. Denn um dieser willen allein verzichtet er auf den materiellen Gewinn, der ihm aus der Besteuerung ihrer Güter erwachsen könnte und zu dem er als Vertreter des allgemeinen Wohles durchaus berechtigt wäre, wenn die Kirche als gleichgiltige Körperschaft vor ihm stände. Diese Auffassung der Kirche als einer Wohlthäterin der Nation, als einer durch ihren Zweck über der Staatsgewalt stehenden und zu dem bedeutsamsten Privilegium berechtigten Gesellschaft, hat sich so tief in das amerikanische Rechtsleben eingewurzelt, daß die Besteuerung des Kirchengutes ganz allgemein als einfachhin verfassungswidrig betrachtet wird. Es ist dieß um so bedeutsamer, als die Einzelstaaten hierin als durchaus selbständige Gesetzgeber handelten, und ihrer Gemeinsamkeit kein anderweitiger Motor als der religiöse Nationalgeist selbst zu Grunde lag.

Es ist wahr, die Amerikaner haben über diese und andere Dinge nie so viel philosophirt, wie deutsche Rechtsphilosophen und Staatsmaschinisten; aber ihr gesunder, praktischer Sinn hielt sich durchweg auf dem Pfade des Naturrechts und der christlichen Begriffe, und verlieh den Rechten, welche sie der Kirche gaben, den Charakter wahrer kirchlicher Freiheit. Als 1873 ein von der Christ Church (einer protestantischen Secte) excommunicirter Mr. Lucas gegen die verfügte Excommunication an den Appellhof von Kentucky appellirte, erklärte sich dieser für incompetent in der Sache: „Der Gerichtshof kann nicht untersuchen, ob die Kirche gut oder schlecht gehandelt hat, indem sie Lucas excommunicirte, denn er besitzt nicht die erforderliche Competenz und Machtvollkommenheit, um das Unrecht gut zu machen, welches der Kläger erlitten zu haben vorgibt. Indem er Mitglied dieser Kirche wurde, hat er sich ihrer Autorität freiwillig unterworfen und kein Tribunal auf Erden kann die kirchliche Jurisdiction controliren."[1]

---

[1] Jannet, p. 318.

Ein gewisser Dr. Chaney, der von dem Bischof von Alton suspendirt worden war und gegen diesen klagte, erhielt vor Gericht dieselbe Antwort: „Der Entscheid in Disciplinarfragen gehöre vor die geistlichen Gerichte„ und zur Aufgabe des bürgerlichen Magistrats gehöre es bloß, jenen Hilfe zu leisten und die Ausführung ihrer Sentenzen zu sichern.“ [1] Zahlreiche analoge Beispiele und Entscheidungen bezeugen, daß der amerikanische Staat sich nicht für säcularisirt und religionslos, sondern durchaus für gebunden .erachtet, der Religion resp. der Kirche Schutz und Hilfe zu gewähren, daß er aber anderseits anerkennt, die kirchliche Machtsphäre reiche weit über das Gebiet des Staates hinaus und könne von ihm nicht controlirt werden. Eine sehr weitgreifende Folge dieses richtigen Rechtsbewußtseins ist die Stellung, welche er zur Ehe genommen. Er erkennt sowohl den naturrechtlichen Charakter derselben an, als auch ihre Heiligung durch Religion und Kirche. Er hat sie demgemäß nicht durch obligatorische Civilehe in seine Domäne gezogen, sondern bloß dafür gesorgt, daß durch officielle Zeugenschaft der religiöse Charakter derselben vor dem Staate documentirt wird. Die Ehehindernisse, welche die Kirche festsetzt, werden von ihm geachtet, und der Klerus braucht nicht zu fürchten, wegen kirchlich nothwendiger Verweigerung der Eheverkündigung oder der Assistenz sich einer appellatio ab abusu auszusetzen.

Eine weitere religiöse Lebensbethätigung liegt in der Stellung, welche die amerikanische Gesetzgebung gegenüber Verbrechen gegen die Religion, gegenüber dem ausdrücklichen Atheismus und unsittlichen Secten, wie z. B. den Mormonen, faßte. Gotteslästerung wurde wie Sonntagsentheiligung von den Gesetzen der meisten Staaten als Criminalverbrechen geahndet. 1811 erklärte der oberste allgemeine Gerichtshof der Vereinigten Staaten ausdrücklich, daß das frühere Common Law (gemeine Recht) in Bezug auf diesen Punkt noch in Kraft stehe, und der Kanzler Kent gab bei dieser Gelegenheit folgenden Wink über den Sinn der Bundesverfassung: „Es ist wahr, die Constitution schließt jegliche Staatskirche aus; das geht aber nicht so weit, daß es untersagt wäre, jene Verbrechen gegen Religion und Sittlichkeit vor Gericht zu ziehen, welche mit keiner besonderen Religionsgenossenschaft oder mit keiner besonderen Regierungsform in Beziehung

---

[1] Civ. Catt. Ser. IX. Vol. I. p. 57, 58. Revue des deux Mondes. CVII. p. 730.

stehen und einzig deßhalb strafbar sind, weil sie die Grundlage der sittlichen Verpflichtungen erschüttern, die Sicherheit untergraben und die socialen Bande auflösen. Diesen Punkt der Constitution als einen Umsturz des vom Gewohnheitsrecht gegen Sittenlosigkeit, Ausschweifung und auf das Christenthum gezogenen Schranken auffassen, wäre eine ungeheuerliche Verdrehung ihres wahren Sinnes." [1]

Als gegen Ende des vorigen Jahrzehnts ein gewisser Mr. Stephan Girard, ein erklärter Atheist, der Stadt Philadelphia große Summen zur Errichtung eines Waisenhauses vermachte, unter der Bedingung, daß kein Geistlicher dasselbe betreten und keine Religion darin gelehrt werden dürfe, wurde das Testament gerichtlich umgestoßen, und der oberste Gerichtshof von Pennsylvanien erklärte bei dieser Gelegenheit: „Das Gesetz von Pennsylvanien anerkennt keinen atheistischen Verein; es gestattet nur die Bildung wissenschaftlicher, religiöser und wohlthätiger Vereine, aber es erlaubt nicht, daß man die durch die Bibel geoffenbarte Religion öffentlich verhöhne und verspotte. Eine Schule, in welcher man den Atheismus lehrte, würde diesem Zwecke dienen und die Knaben auf den Weg zur Galeere, die Mädchen auf denjenigen der Prostitution führen." [2] Liberale Juristen haben freilich nicht ermangelt, dieser Entscheidung auf die gewaltsamste Weise einen „religionsfreiheitlichen" Sinn anzuquälen; aber es gelang ihnen nicht, gegen den allgemein geachteten Daniel Webster anzukommen, der die Sache der Religiosität verfocht und die dem Common Law zu Grunde liegende christliche Anschauung klar und deutlich genug nachwies.

Noch weit mehr Kopfbrechen, Distinctionsqual und fruchtlose Contorsionen verursachte den liberalen Juristen indeß die bekannte Mormonenfrage. Vom Standpunkt absoluter Gewissensfreiheit und Reli-

---

[1] Jannet, p. 306.

[2] Thompson, S. 104. Civ. Catt. l. c. „Allgemeines, tolerantes Christenthum, unabhängig von Secten und Parteien, jenes Christenthum, dem Schwert und Scheiterhaufen unbekannt sind, das ist das Gesetz des Landes." So sprach sich Webster bei jener Gelegenheit aus und berief sich dafür namentlich auf einen früheren Entscheid des höchsten Gerichtshofs von Pennsylvanien. Theod. Woolsey, D. D., der seine Ansicht in einer Rede auf der Evangelischen Allianzversammlung, Oct. 1873, bekämpfte, mußte zugeben, daß durch die von Webster angezogenen Acten wenigstens der Theismus sanctionirt sei, und „daß sich die Ideen und Gebräuche des Christenthums, da solches noch die Religion der Massen sei, nicht durch eine mathemathische Linie von der Gesetzgebung trennen ließen". New-York Tribune, Oct. 13, 1873. Evangelical Alliance extra. p. 22.

gionslosigkeit war objectiv gegen John Smith's prophetische Träumereien und Brigham Young's hundert Weiber nichts einzuwenden. Hat der Staat wirklich keine Religion, warum soll er nicht eine Verletzung des Sittengesetzes dulden können, mit welcher der mohammedanische Staat sich bis auf die Jetztzeit erhalten hat? Da zeigte es sich aber, daß das amerikanische Volk die christlichen Grundsätze seiner Väter noch nicht verloren hatte. Die öffentliche Meinung erhob sich wie ein Mann, um die Polygamisten aus ihrer Mitte fortzutreiben, befehdete die „Auserwählten" auch in ihrem Lager am Salzsee als Feinde und Auswürflinge der menschlichen Gesellschaft und traf mehr als einmal Anstalten, ihren durch innere Zwistigkeit ohnehin unvermeidlichen Untergang mit Waffengewalt zu beschleunigen [1].

Fassen wir alle diese Kundgebungen religiöser, im Christenthum wurzelnder Gesinnung zusammen, so dürfen wir wohl mit einem italienischen Beobachter verwundert fragen: „Das soll nun ein absolut religionsloser Staat sein? Nein, und abermals nein!" Vollkommen richtig vindicirt derselbe der Nordamerikanischen Union den Namen nicht bloß eines religiösen, sondern eines christlichen Staates durch folgende Erklärung:

„Die Bewohner der Vereinigten Staaten sind in vielfache Secten oder sog. Kirchen gespalten. Unter so vielen *eine* insbesondere zur Staats- oder Nationalkirche zu erklären, wäre in sich *absurd* gewesen, da man eine wirkliche Minoritätskirche niemals mit Recht eine Majoritätskirche hätte nennen können; es wäre *ungerecht* gewesen, da Anhänger aller Kirchen zur Gründung der Republik beigetragen hatten; es wäre endlich *politisch schädlich* gewesen, weil eine solche Bevorzugung zum ewigen Zankapfel der verschiedenen Bekenntnisse geworden wäre. Da also eine vollständige Religionseinheit unmöglich war, suchte man wenigstens das zu erreichen, was sich bei so großer Verschiedenheit der Bekenntnisse erreichen ließ. Das geschah, indem man die verschiedenen Kirchen als Glieder eines einzigen Leibes auffaßte und ihren gemeinschaftlichen Namen, den des Christenthums, dem Staate zur Norm und zum Wahlspruch gab." [2]

---

[1] Vgl. Westward by rail, a journey to San Francisco and back a visit to the Mormons, by W. F. Rae, 1871. The Prophets or Mormonism unveiled. London 1855.

[2] Civ. Catt. l. c. „In welchem Sinne," frägt der eben erwähnte Woolsey, „kann dieses Land ein christliches genannt werden? Gewiß in dem Sinne, daß die

Das stimmt völlig zu Washingtons Ansicht, die Verfassung sei eigentlich nicht so, wie sie sein sollte, aber noch das Passabelste, was sich unter den waltenden Umständen habe erzielen lassen. Ganz gerne hätte gewiß die Nation und ihre besten Patrioten den christlichen Namen und die christliche Idee in der Verfassung zu deutlichem Ausdruck gebracht. Allein das hätte weder das protestantische Bewußtsein ertragen, das in den Katholiken nur Götzendiener sah, noch die freimaurerische Aufklärung, welche dem Verfassungswerk ebenso zu Gevatter stand, wie der Unabhängigkeitserklärung. Und doch mußte man, wie Jefferson in einem vertraulichen Briefe witzelte, um der Politik willen daran denken, nicht bloß Katholicismus und Unglauben, sondern „Juden und Heiden, Christen und Mohammedaner, Hindus und Ungläubige in denselben Mantel zu wickeln". In diesem „Mantel", den die Freimaurerei zurechtgeschnitten, liegt der schwache Punkt der amerikanischen Kirchenpolitik. Ungläubige Präsidenten zogen ihn der Nation geradezu über das Gesicht, andere rissen ihn allerdings wieder herunter und ließen die christliche Nationalphysiognomie wieder hervortreten. Aber ganz entfernen ließ sich der Mantel nicht mehr, da er nun einmal in die „Constitution" hineingewachsen, und die Nation an seinen verwaschenen Faltenwurf gewöhnt war. Durch das Tragen desselben verlor sie natürlich auch allgemach viel von der Kraft ihrer ursprünglichen Religiosität, und es brauchte mitunter heftige Stöße, wie z. B. die Mormonenfrage, um sie zum Bewußtsein ihrer historischen Individualität zurückzuführen. Da der letzteren aber außer den christlichen Fundamentaldogmen auch noch specifisch protestantisches Geblüt in den Adern rollte, so kam es wohl auch vor, daß der Katholicismus, trotz der in ihren Grundzügen christlichen Gesetzgebung, in die fatale Lage gerieth, von dem socialen Organismus als widerstrebendes Element behandelt und von dem intoleranten Toleranzmantel sehr schlecht beschützt zu werden.

(Fortsetzung folgt.)

A. Baumgartner S. J.

---

große Mehrheit des Volkes an Christus und das Evangelium glaubt, daß christliche Einflüsse allgemein sind, daß unsere ganze Civilisation und Geistescultur auf dieses Fundament gebaut sind, und daß seine Institutionen so geordnet sind, daß sie die beste Hoffnung bieten, unseren Glauben und unsere Moralität zu verbreiten und auf unsere Nachkommen zu vererben." L. c.

Die Zwangstheilung des Code civil und die Freiheit des Testamentes nach ihrer socialen Bedeutung.

Als England in kaltblütiger Berechnung das katholische Irland vernichten wollte, entriß es den Familienvätern das freie Verfügungsrecht über ihren Nachlaß und bestimmte: „Jedes Eigenthum, dessen Besitz einem Papisten zusteht oder zustehen wird, soll gavelkind sein; die Erbschaft wird zu gleichen Theilen unter den Söhnen dieses Papisten getheilt und geht nicht über auf den ältesten dieser Söhne. . . . Wenn aber der älteste Sohn dieses Papisten Protestant ist, erhält er das Eigenthum nach dem gemeinen Rechte des Königreichs.“ [1]

„Dieses Gesetz,“ sagt der englische Staatsmann Burke, „mußte wichtige Folgen haben. Erstens werden durch Aufhebung des Erstgeburtsrechts vielleicht in der ersten, sicher aber in der zweiten Generation, die Familien der Papisten, so angesehen ihre Stellung, so bedeutend ihr Vermögen auch sein mag, unfehlbar vernichtet und der Dürftigkeit überliefert, ohne jedes Mittel, sich durch ihre Betriebsamkeit und Einsicht wieder zu heben, da es ihnen unmöglich gemacht ist, irgend welche Art von Eigenthum zu bewahren. Zweitens unterdrückt dieses Gesetz das Recht, zu testiren, ein Recht, welches den kleinen Grundbesitzern von jeher zustand, und welches den großen Grundbesitzern seit dem Gesetz 27 Heinrich' VIII. gleichfalls zugesprochen ist.“ [2]

Als der französische Convent mit der Vergangenheit brechen und die Väter verhindern wollte, durch Androhung der Enterbung ihre Söhne von der Betheiligung an der Revolution abzuschrecken [3], votirte er unter den Auspicien der sechs Advocaten Robespierre, Pétion, Danton, Prieur, Tronchet und Mailhe am 7. März 1793 ein Decret, nach welchem „die Fähigkeit, über seine Güter in directer Linie zu verfügen, sei es von Todes wegen, sei es unter Lebenden, sei es durch contractliche Schenkung,

[1] Gesetz 6 vom Jahre 2 der Regierung der Königin Anna (1703). Gavelkind ist das angelsächsische Intestaterbrecht, nach welchem die männlichen Erben gleiche Theile erhalten.

[2] Works of the R. H. Edmund Burke. Vol. IV. p. 7. London 1856.

[3] Moniteur vom 9. und 10. März 1793. Vgl. Le Play, La réforme, ch. 20. V. note 12.

abgeschafft ist. In Folge dessen haben alle Descendenten ein gleiches Recht auf Antheil an den Gütern ihrer Ascendenten."

Als die Schreckensherrschaft ihrem Haß gegen die Familie noch besonderen Ausdruck zu verleihen und im Interesse der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit jeglichen Unterschied zu beseitigen suchte, verlieh sie am 4. Juni 1793 den außerehelichen Kindern des Vaters und der Mutter gleiches Zwangserbrecht mit den ehelichen, und gab am 2. November desselben Jahres diesem ihrem Gesetz sogar rückwirkende Kraft.

Als endlich Napoleon I. die Erbschaft der Revolution antrat, veröffentlichte er am 19. April 1803 den erbrechtlichen Theil des Code civil, welcher jene Gleichstellung der illegitimen Kinder zwar fallen läßt, das freie Verfügungsrecht des Vaters aber nur insoweit im Art. 913 wiederherstellt, daß derselbe, wenn Ein Kind vorhanden ist, über die Hälfte, wenn zwei Kinder, über ein Drittel, wenn drei oder mehr, über ein Viertel seines Nachlasses verfügen kann. Als Ausnahme von diesem Gesetz errichtete er eine Zahl von Fideicommissen, deren Inhaber zu Paris wohnen und den allmächtigen Imperator wie ein Glorienschein umgeben sollten. Die Beweggründe, welche ihn hierbei leiteten, enthüllt er in einem Briefe vom 5. Juni 1806 seinem Bruder Joseph, dem König von Neapel, in folgenden Worten: „Mein Bruder, ich will in Paris hundert Vermögen haben, welche sämmtlich mit dem Thron zur Entstehung gelangten und allein von Bedeutung bleiben, weil es Fideicommisse sind und weil alles Übrige durch die Wirkung des Code civil sich verlieren wird. Führe den Code civil in Neapel ein; Alles, was Dir nicht anhängt, wird in wenigen Jahren untergehen, und was Du erhalten willst, wird sich kräftigen. Das ist der große Vortheil des Code civil. Du mußt den Code civil bei Dir einführen; er festigt Deine Macht, weil durch ihn Alles, was nicht Fideicommiß ist, fällt, und keine anderen großen Häuser übrig bleiben als jene, welche Du als Lehen errichtetest. Das hat mich den Code civil predigen lassen und hat mich bestimmt, ihn einzuführen." [1]

Der französische Imperator war den vereinten Anstrengungen der verbündeten Mächte erlegen, und auf dem Wiener Congreß im Jahre 1815 handelte es sich darum, Europa vor abermaligen Ausschreitungen Frankreichs zu sichern. Der Vertreter Englands schlug vor, die Grenzen des 17. Jahrhunderts wieder herzustellen; aber als sein Vorschlag nicht

---

[1] Mémoires du roi Joseph, Paris 1853, T. II. p. 275.

durchdrang, tröstete er sich mit den Worten: „Schließlich sind die Franzosen doch hinreichend geschwächt durch ihr Erbrechtssystem!“ Noch keine zwei Generationen waren seitdem unter der Herrschaft dieses Erbrechts aufgewachsen, als Frankreich abermals, nicht vor den Waffen der gesammten europäischen Großmächte, sondern vor den Heeren Preußens und der deutschen Kleinstaaten im Staube lag; England aber brauchte auf Schwächung seines alten Feindes nicht weiter zu sinnen.

Ein großer Theil des übrigen Europa und namentlich katholische Länder hatten dennoch, weniger berechnend als das britische Inselreich, sich nicht abschrecken lassen, das Danaergeschenk des französischen Erbrechts in ihren Mauern zu beherbergen, während England, Nordamerika und der Norden Europa's sich vorherrschend der Testamentsfreiheit oder doch des Erstgeburtsrechtes erfreuen. Und Deutschland? Die verschiedensten Erbrechtssysteme regeln hier die Nachfolge in das elterliche Vermögen. Ein neues bürgerliches Gesetzbuch für das ganze Reich ist wohl nur noch eine Frage der Zeit. Wenn dasselbe die bestehenden provinziellen und localen Verschiedenheiten des testamentarischen Erbrechts beseitigen soll, welches System wird es für ganz Deutschland an die Stelle setzen? Das der Testamentsfreiheit oder irgend ein Zwangssystem? Etwa das des Code civil, welches Preußen dem katholischen Rheinlande auch nach dem Sturze Napoleons beließ? Diese Lage der Dinge veranlaßt uns, den socialen Werth der verschiedenen Systeme zu prüfen und zwar ihren Werth in Bezug auf die materiellen Interessen, auf das Wachsthum der Bevölkerung und auf den Stand der Moralität. — Wir stützen uns bei dieser Untersuchung vielfach auf die Erfahrungen Le Play's, dessen socialwissenschaftliche Methode wir früher besprachen [1] und als dessen größtes Verdienst wir anerkannten, daß er, gestützt auf seine Erfahrungsmethode, die Schäden der bürgerlichen Gesetzgebung Frankreichs, besonders in Betreff des Erbrechts, aufdeckte; als dessen Fehler wir aber zugleich hervorheben mußten, daß er den streng kirchlichen Grundsätzen, welche einem Katholiken, schon vor aller Erfahrung auf dem socialen Felde, einen untrüglichen Compaß bieten, nicht genügende Rechnung trug. Für den vorliegenden Fall hat diese Meinungsverschiedenheit über die Methode die Folge, daß wir mehr als Le Play in der unkirchlichen Richtung, welche die Lenker Frankreichs seit vielen Jahrhunderten einschlugen, und zwar nicht bloß in ihrem Staatsabsolu-

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1877, XII. S. 132 ff.

tismus, welchen auch Le Play verantwortlich macht, sondern vielleicht ebenso sehr in der unzeitigen Schwäche und Toleranz, mit welcher sie der Häresie und dem philosophischen Unglauben begegneten, die Hauptursachen des socialen Verfalles in Frankreich erblicken. Daß indeß auch das Erbrecht des Code civil keinen geringen Theil der Verschuldung an diesem Verfalle trägt, wird, so denken wir, der Verlauf der Entwicklung und namentlich die moralische Wirkung des französischen Erbrechts zur Genüge darthun.

I. Das testamentarische Erbrecht und die materiellen Interessen.

1. Werth oder Unwerth einer socialen Einrichtung wird anders beurtheilt werden, je nachdem man ein anderes Ziel der Socialwissenschaft vorsteckt. Andere Zwecke erfordern eben andere Mittel. Klare und richtige Bestimmung des zu erreichenden Zieles ist das erste Erforderniß, um über den Werth einer socialen Einrichtung ein richtiges Urtheil zu fällen. Wer irrthümlicherweise die Vermehrung des Nationalreichthums oder auch der intellectuellen Bildung als letztes Ziel der Socialwissenschaft ansieht, wird leicht dahin kommen, einer maßlosen Entwicklung der Großindustrie oder der Vermehrung der Lehrfächer in den Volksschulen das Wort zu reden.

Das wahre Ziel der menschlichen Gesellschaft ist gegeben mit dem Ziel des einzelnen Menschen, und dieses besteht in Erfüllung der Pflichten, welche der Schöpfer dem Menschengeschlechte auferlegte, und — was praktisch damit zusammenfällt — es besteht für den Menschen selbst in Erreichung eines möglichst hohen Glückes, nicht bloß für die wenigen Jahre des Diesseits, sondern für die gesammte Dauer der menschlichen Existenz. Da die Erfüllung dieser Pflichten die Moralität ausmacht, so können wir die Beförderung der Moralität als das letzte Ziel des Socialpolitikers bezeichnen. Als Nebenziel kann und muß, soweit das Hauptziel es gestattet, die Vermehrung der Bevölkerung angestrebt werden, damit möglichst viele Individuen jenes Glückes theilhaftig, damit Gott durch möglichst viele Geschöpfe verherrlicht werde.

Was außerhalb dieser zwei Aufgaben liegt, wie die Förderung der Bildung oder des Wohlstandes, ist eben nicht Endziel, sondern nur Mittelziel; man darf und muß es verfolgen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern nur insoweit es zum letzten Ziele hinführt. Die Nationalökonomie im engeren Sinne, welche sich nur mit dem materiellen Wohl=

stande beschäftigt, muß sich daher stets als einen untergeordneten Theil der gesammten Socialwissenschaft ansehen, als einen Theil, dessen Interessen häufig zurückstehen müssen, wenn höhere Rücksichten in Frage kommen; als einen Theil, welcher nicht Selbstzweck ist, sondern dessen ganzer Zweck darin besteht, den höheren Interessen, den Interessen der moralischen Ordnung zu dienen. Es ist nur eine Anwendung dieser Wahrheit, daß ein geringerer Nationalreichthum einem größeren vorgeht, wenn er in der Art seiner Vertheilung und Verknüpfung mit dem Menschen überwiegende Vortheile aufzuweisen vermag. Ähnlich kann auch eine arme Familie in socialer Hinsicht günstiger als eine reiche gestellt sein, vorausgesetzt, daß ihre Lebensbedingungen dem höheren Interesse der Moral mehr förderlich sind, als es etwa bei der reichen Familie der Fall ist.

2. Diese Grundsätze finden ihre Anwendung auch bei Beurtheilung der verschiedenen erbrechtlichen Systeme. Jenes Erbrecht wird das beste sein, welches das geeignetste Fundament für einen gesunden Bau der menschlichen Gesellschaft bietet; jenes das schlechteste, welches sich den socialen Bedürfnissen des Menschen am wenigsten anpaßt, sollte dasselbe auch der Vermehrung des gesammten Nationalreichthums etwas günstiger sich erweisen.

Und welches ist der gesunde Baustil für das sociale Gebäude der menschlichen Gesellschaft, besonders für das erste Glied derselben, für die Familie? — Die reichen Detailstudien Le Play's haben in dieser Beziehung drei Stilarten zu Tage gefördert, welche sich eng den verschiedenen Erbrechtssystemen anschließen. Es sind die Typen der patriarchalischen Familie, der unbeständigen Familie (famille instable) und der Stammfamilie.

Die patriarchalische Familie setzt einfache Zustände voraus; die ganze Nachkommenschaft, ausgenommen etwa die nach Außen hin sich verheirathenden Töchter, bleibt in Einer Lebensgemeinschaft am angestammten Herde zusammen, und das ungetheilte Besitzthum gewährt unter der Leitung des gemeinsamen Hauptes der Gesammtfamilie den Unterhalt. Erst wenn im späteren Verlaufe der Raum zu eng wird, schwärmen Colonien aus unter der Führung eines erfahrenen Familiengliedes und ausgerüstet mit dem nöthigen Bedarf. Die Nomadenvölker des inneren Asiens und mehr oder weniger auch die russische Landbevölkerung, sogar einige Gegenden Frankreichs zeigen noch jetzt diesen Typus. Sein Vorzug ist eine große Solidität der Verhältnisse, Auf-

rechthaltung der väterlichen Gewalt, der Zusammengehörigkeit, der angestammten Traditionen, und durch alles dieses Bewahrung der Moralität. Seine Schattenseite besteht darin, daß eine freiere Entfaltung des menschlichen Lebens weniger Spielraum findet.

Den geraden Gegensatz zu dem eben Beschriebenen bildet der Typus der unbeständigen Familie. Dort blieben die Einzelfamilien zu einer Gesammtfamilie vereint, hier trennen sie sich nicht bloß, sondern sie verlieren auch das gemeinsame Band, welches sie in dem väterlichen Herde, von welchem sie ausgingen, noch ferner besitzen könnten; denn dieser Herd wird mit dem Tode der Eltern abgebrochen; der Familienherd und mit ihm die einheitliche materielle Grundlage der Familie, sei dieß ein Grundbesitz oder ein Handwerk, oder was sonst immer, hat keine längere Dauer als die Dauer Einer Generation. Jedes neue Ehepaar gründet einen neuen Herd, aber mit dem Ehepaar verschwindet auch wiederum der Herd; das Familienbesitzthum wird in jeder Generation vernichtet, zertheilt oder in fremde Hände verkauft. Das classische Land dieser socialen Form ist seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts Frankreich. Vortheil und Nachtheil derselben sind denen der vorigen gerade entgegengesetzt: sie gestattet eine freiere individuelle Entfaltung, aber sie ist das Grab der Familientraditionen, sie bietet für die Moralität weit weniger Garantien und ist, weil sie den ruhigen Fortbestand des Gewerbes oder der Landwirthschaft unterbricht, finanziell höchst unpraktisch.

Das dritte sociale System ist das der Stammfamilie, ein System, welches die Vollkommenheiten der beiden anderen Typen fast ganz in sich vereinigt. Wie die patriarchalische Familie läßt sie Einen Herd, die materielle Grundlage Einer Familie fortbestehen durch alle Generationen; aber nicht alle Nachkommen werden an demselben zusammengezwängt, sondern es zeigen sich, wie bei der unbeständigen Familie, so viele Herde als Einzelfamilien. Nur der Unterschied herrscht, daß eine dieser Einzelfamilien als der Stamm den alten Herd fortsetzt, nicht aber einen neuen gründet, um den alten zu zertrümmern. Als Grundstock der Nation legt sich in solcher Weise ein Netz von Stammfamilien und Stammgeschäften über das Land für jene Zweige der menschlichen Thätigkeit, welche die hauptsächliche Grundlage der Gesellschaft bilden, nämlich für Ackerbau, Handwerk, Industrie, Handel. Der Zuwachs der Bevölkerung senkt sich in die noch auszufüllenden Maschen dieses Netzes und strebt dahin, durch Gründung neuer Herde die Zahl der Stamm-

familien zu mehren. Und sollte der Landbau nicht genügenden Raum für neue Familien bieten, so ist im Handwerk, im Handel, in der Industrie, im Staatsdienst und namentlich in den höheren geistigen Berufsarten bei fortschreitender Entwicklung noch Platz für manche jener Söhne, welche nicht Stammhalter des väterlichen Herdes wurden. Sollte auch hier Alles besetzt sein, so findet die Überproduction der Bevölkerung in den außereuropäischen Ländern ein vorderhand noch unerschöpfbares Feld des Anbaues.

Die Vertreter dieses dritten Typus sind Frankreich vor der Revolution und für die Gegenwart noch die baskischen Provinzen, die deutschen Cantone der Schweiz, Tirol, das bayerische Oberland, das Salzkammergut, fast der ganze Norden Europa's, England, Schottland und Canada, und selbst in Frankreich, namentlich in den Pyrenäen, noch ein Stock von vielleicht 50,000 Familien, welcher indeß von Jahr zu Jahr mehr zusammenschmilzt. Im Einzelnen gibt es vielfache Modificationen, besonders in der Überleitung des Stammbesitzes von der alten auf die junge Familie. Für die baskische Bevölkerung des Lavedan in der Nähe von Lourdes gibt uns Le Play in seiner „Organisation de la famille“ die herrliche Monographie einer derartigen Stammfamilie, in welcher nach dortigem Brauch alte und junge Leute gleichzeitig im nämlichen Haushalte fortleben. Er zieht diese Spielart jener englischen Sitte vor, nach welcher die junge Familie erst einzieht, wenn die alte ihr Platz gemacht hat; hier leidet das Alter allerdings unter einer gewissen Vereinsamung, obgleich andererseits für etwaige Differenzen zwischen alten und jungen Leuten weniger Gefahr sich bietet.

Welche Verschiedenheiten indeß auch im Einzelnen bei der Art der Überleitung stattfinden, soviel ist auf den ersten Blick klar, daß das System der Stammfamilien auch für moderne Verhältnisse weitaus das gedeihlichste ist. Während die unbeständige Familie in jeder Generation die gewonnene materielle Familiengrundlage opfert, um anderswo neue Herde zu gründen, läßt das System der Stammfamilien bestehen, was besteht, sucht aber die Lücken mit neuen Bildungen auszufüllen. Das System der unbeständigen Familie schlachtet gleichsam die milchgebende Kuh, um für die nächsten Tage viel Fleisch zu essen; es schlachtet die Henne mit den goldenen Eiern und theilt sie in mehrere Theile; aber lange Zeit wird erfordert, bis der einzelne Theil wieder zur eierlegenden Henne heranwächst. Bei der unbeständigen Familie gibt es nach dem Tode der Eltern kein sociales Mittelglied zwischen den Einzelnen oder

den beginnenden Zweigfamilien und der öffentlichen Behörde; jeder Unglücksfall sendet sie dem Gemeindehospital oder der Armenverwaltung zu. Im System der Stammfamilie dagegen behält das ausgehende Reis einen Stützpunkt in dem Stammsitz, welchem es entsproß; sehr häufig sogar verlassen unverheirathete Söhne oder Töchter denselben überhaupt nicht, und behalten in dieser Weise eine Heimath, welche der Stammhalter ihnen gewähren muß, da mit den Rechten nicht weniger auch die Pflichten eines Familienhauptes auf ihn übergehen. Die patriarchalische Familie betont die Einheit stärker, als für moderne Verhältnisse ersprießlich ist; die unbeständige Familie pulverisirt Alles und zerstört jede höhere Einheit; die Stammfamilie dagegen verbindet Einheit mit der Vielheit und bildet das geeignetste Material zum organischen Aufbau der menschlichen Gesellschaft.

3. In welcher Beziehung steht nun das Erbrecht zu diesen verschiedenen socialen Typen der Familie? Es ist einfachhin entscheidend für den Aufbau und die Zerstörung der einen oder der andern Form. Namentlich für die Zerstörung; denn im Erbrecht hat die gesetzgebende Gewalt eine Handhabe, in wenigen Generationen jede organische Bildung zu vernichten, Alles zu pulverisiren, Alles der Bureaukratie, der staatlichen Centralisation zu unterwerfen und Alles endlich dem Socialismus in die Arme zu treiben.

„Das Erbrechtssystem,“ sagt Le Play, „hat mehr als jede andere bürgerliche Einrichtung den Regierungen das Mittel geboten, die Völker zu beherrschen. Wenn der Staat nur einige Rücksicht nimmt auf die persönliche Freiheit, so kann er die Religion nicht beherrschen, noch in das Gebiet des häuslichen Herdes eindringen. Er ist nicht im Stande, durch Gesetze gegen den Luxus den täglichen Verbrauch des Reichthums zu beschränken; denn Versuche dieser Art werden leicht vereitelt durch das stillschweigende Zusammenwirken der Betheiligten. Es gelingt ihm dagegen sehr wohl, jene Veränderung zu regeln, welche dem Tode des Eigenthümers folgt. Dieser Augenblick bietet dem Staate sofort eine greifbare Gelegenheit, sich in die Privatangelegenheiten einzumischen. Auf der andern Seite stehen hier die Betheiligten nicht mehr im Einvernehmen, der Leitung, welche man ihnen aufdrängt, Widerstand zu leisten. Im Gegentheil neigen die vom Gesetze aufgestellten Erben gewohnheitsmäßig dahin, sich mit den öffentlichen Beamten zu verbinden, um denjenigen den Besitz zu entreißen, welche der verstorbene Eigenthümer etwa heimlich bedacht hätte . . .“

So besitzt das Erbrecht in hervorragender Weise „die Macht, das Eigenthum und die Familien der Eigenthümer fruchtbar oder unfruchtbar zu machen. Dieser Einfluß macht sich in Frankreich mehr als anderswo fühlbar. Nirgends hat unter modernen Verhältnissen der Gesetzgeber das Privatleben in solchem Grade dem unterworfen, was er für das Staatsinteresse hielt. Nirgends ist er so rücksichtslos gegen Sitten und Tradition angegangen. Was mich, angelangt am Ende meiner Studien, am meisten in Verwunderung setzt, ist der Umstand, daß die Wichtigkeit dieser Anordnungen von modernen Schriftstellern kaum angedeutet ist. Getrübt im Allgemeinen durch das Vergessen des Moralgesetzes, weicht die öffentliche Meinung in diesem Punkte Vorurtheilen, welche für unser Vaterland die Ursache unberechenbarer Übel sind" [1].

So Le Play. Doch verfolgen wir mehr im Einzelnen die Wirkungen des französischen Erbrechts.

4. Ein Grundbesitzer möchte seinen altererbten Besitz ungetheilt auf seine Nachkommen vererben, er möchte eine Stammfamilie erhalten. Der Code civil verbietet es ihm; denn Art. 913 läßt, wenn drei oder mehr Kinder vorhanden sind, nur ein Viertel des Nachlasses zu seiner freien Verfügung; das Übrige muß zu gleichen Theilen vertheilt werden. Will der Vater mit Hilfe dieses freien Viertels seinen Erstgebornen zum Stammhalter machen, so wird dieser in den meisten Fällen bei dem geringen Ertrage des Grundbesitzes nicht bestehen können; es brauchen nur fünf Geschwister von ihm ihre Abfindungen zu beanspruchen, und der Bankerott ist in vielen Fällen sicher. Der Werth des Grundbesitzes betrage 400,000 Mark; er sei frei von Schulden, bilde aber auch das ganze Vermögen des Vaters. Der Erstgeborene erhält das freie Viertel = Mk. 100,000, dazu seinen Pflichttheil = Mk. 50,000, zusammen Mk. 150,000; die übrigen Mk. 250,000 muß er den fünf Geschwistern als deren Pflichttheil mindestens zu etwa 4%, also mit Mk. 10,000, verzinsen. Da Grundbesitz, namentlich wenn derselbe mit größeren herrschaftlichen Gebäuden oder sonstigen todten Kapitalien versehen ist, häufig nicht mehr als $2^1/_2$% einbringt [2], so beträgt die jährliche Einnahme gleichfalls Mk. 10,000, und der Besitzer hat die Wahl zwischen Hungertod, Bankerott und Verkauf des Stammgutes! Doch gesetzt, es sind außer dem Grundbesitz noch Kapitalien vorhanden, der Stammhalter

[1] Le Play, La réforme, ch. 17. n. II. IV.
[2] Roscher, Nationalökonomie, § 154.

soll also die unbewegliche, die übrigen Kinder die bewegliche Habe erhalten. Vergeblich! Art. 815 und 826 bestimmen, daß jeder Erbe seinen Antheil an den Immobilien beanspruchen kann. Der Grundbesitz muß geviertheilt, oder je nach den Umständen gesechstheilt werden. Soll also mit jeder Generation eine neue Art von landwirthschaftlichem Betrieb, eine neue Vertheilung der Felder, sollen neue Ökonomiegebäude hergestellt werden? Der Code hat diesen Fall vorgesehen. Wenn eine Realtheilung die reinste Tollheit wäre, muß nach Art. 827 der Richter zur Versteigerung der Erbschaft schreiten!

Hiermit sind wir angelangt beim System der unbeständigen Familie und beim Güterschacher; keine Bande der Anhänglichkeit knüpfen ferner den Menschen an den heimathlichen Boden seiner Kindheit, aller Grundbesitz wird „prostituirtes Land“ und Handelsartikel, wie die Actien der Börse; den Vortheil ziehen die Gütermäkler und das Bureaukratenheer! Solche Aussichten für die Zukunft verleiden dem Besitzer schon bei Lebzeiten die Freude an seinem Erbe; er pflanzt keine Bäume mehr, denn seine Kinder werden ja die Früchte nicht pflücken; lieber fällt er den Hochwald, verkauft auch wohl das ganze Besitzthum, um in die Stadt zu ziehen, und die Stellung des Grundbesitzers mit der eines Couponschneiders oder Börsenspeculanten zu vertauschen; seinen Kindern aber hinterläßt er statt eines Familienherdes nichts als Kapitalien.

Im Archiv eines alten westfälischen Schlosses befinden sich noch gegenwärtig Höltingsprotokolle aus dem Mittelalter, in welchen die Namen der einzelnen Gehöfte mit ihren verschiedenen Rechten am Gemeindewalde verzeichnet sind. Die Schreibweise dieser Namen hat sich im Laufe der Jahrhunderte geändert, aber die Höfe selbst und in den meisten Fällen auch wohl die Familien der Besitzer sind dieselben geblieben. Ist dergleichen möglich, wo der Code civil nur einige Generationen geherrscht hat? Werden unter seiner Herrschaft überhaupt nur Familienarchive sich erhalten, um dergleichen zu bezeugen? Was er wirkt, ist schön durch folgende Äußerung eines französischen Edelmannes gekennzeichnet: „Ich kann mich,“ erklärte Graf Benoist d'Azy in der Sitzung der Société d'économie sociale vom 25. Februar 1866, „ich kann mich nicht ohne tiefen Schmerz daran erinnern, wie ich sah, daß das Bett meines Vaters und die Bibel meiner Kindheit zum Verkaufe ausgeboten wurden; um sie fremden Händen zu entreißen, mußte ich sie inmitten eines Haufens gleichgil-

tiger und habgieriger Käufer, die über meine Gemüthsbewegung lachten, ersteigern.“ [1]

5. Wo Le Play aus seinen langjährigen Beobachtungen die Wirkungen zusammenstellt, welche der Code civil während der zwei bis drei Generationen seines Bestehens in jenen Gegenden Frankreichs hervorgebracht hat, in welchen früher der Grundbesitz nicht getheilt wurde, hebt er besonders vier verschiedene Gruppen heraus. Die erste umfaßt die gebirgigen Gegenden Südfrankreichs, namentlich die Pyrenäen. Hier ist es durch die Gunst besonderer Umstände und durch treues, gemeinsames Festhalten am alten Erbrecht der Bevölkerung bis jetzt noch einigermaßen gelungen, sich der erbarmungslosen Güterzertrümmerung zu erwehren. Ähnliches hören wir von dem südlichen Flachland am Mittelmeere, wo indeß mancherlei bedenkliche Kunstgriffe zur Unschädlichmachung des revolutionären Gesetzes an der Tagesordnung sind. Eine dritte Gruppe wird uns mit folgenden Farben geschildert:

„Das fruchtbare Plateau, bekannt unter dem Namen pays de Caux, welches vom rechten Ufer der Seine und dem Gestade des Kanals begrenzt wird, bietet das Beispiel einer Umbildung dieser Art, welche sich seit der Schreckensherrschaft vollzogen hat. Dieß Plateau ist bedeckt mit kleinen und mittelgroßen Besitzungen, in deren Mitte die „Masure“ (die Wohnung) liegt. Dieselbe bildet ein untheilbares Ganze, dessen Bedeutung der der Felder entspricht. Sie besteht aus den Wirthschaftsgebäuden und einem Gemüsegarten, die sich an einen weiten grasigen Obstgarten anschließen; die Einfassung bildet ein Erdwall, hinter welchem sich der Hochwald erhebt. Diese Besitzungen, denen einige größere Besitzthümer untermischt sind, befinden sich materiell noch im nämlichen Zustande, wie im 16. Jahrhundert, aber in socialer Beziehung sind sie das Opfer eines tiefen Verfalles geworden. Damals waren sie das Eigenthum von kleinen Edelleuten und Bauern, welche mit eigenen Händen dieselben bestellten und ungetheilt nach dem Gewohnheitsrechte der Normandie ihren Nachkommen hinterließen. Es waren die fruchtbaren und kräftigen Familien, welche Canada, wo jetzt noch ihre Nachkommen jene Sitten heilig halten, die wir verloren haben, colonisirten, welche unsern andern Colonien in Amerika und Indien ihre besten Auswanderer zusandten. Der Verfall des 18. Jahrhunderts zog die reichsten Grund-

[1] Bulletin de la Société 1866, p. 436; bei Le Play, L'organisation de la famille, p. 244.

eigenthümer an den Hof und in die Städte und vermehrte daher bereits die Zahl der Pächter; seit der Revolution hat die Gleichtheilung, gegen welche die Deputirten der Normandie vergebens protestirten, diese Desorganisation des ländlichen Eigenthums bis auf die kleinsten Besitzungen ausgedehnt. Die Nachkommen der alten Eigenthümer leben nur noch als Pächter auf dem Boden, welcher jetzt eine Rentenquelle ist für die reichen Geschäftsleute, die an der Grenze dieses Landstrichs, in den Städten Rouen, Louviers, Elboeuf, Bolbec, Havre, Fécamp und Dieppe, die Fabriken und den Seehandel betreiben. Der Verkauf des Besitzthums, welcher sich bei der Eröffnung jeder Erbschaft erneuert, verhindert die schädliche Zerstückelung." [1]

Schlimmer noch sieht es aus in der vierten Gruppe, nämlich in Mittel-Frankreich, wo die Bevölkerung, die sich dem Geiste des Gesetzes fügt, aber keine Kapitalisten als Käufer ihrer Besitzungen findet, bei der Eröffnung einer jeden Erbschaft die Fetzen theilen muß. Dieses System dringt täglich weiter vor und desorganisirt die Gesellschaft überall, wo der kleine Grundbesitz in keinem der eben erwähnten Umstände mehr Schutz findet. „Eine derartige Zerstörung der alten wirthschaftlichen Einheiten erzeugt viele Unzuträglichkeiten. Sie bewirkt einen Verlust an Arbeitskräften, indem die Arbeit, welche zuvor nur Eine verlangte, jetzt mehrere Familien in Anspruch nimmt . . . Der Erbe, welchem die Gebäude zufallen, kann dieselben bei der verringerten Wirthschaft kaum gebrauchen, während die übrigen Erben genöthigt sind, auf ihrem Antheil neue Bauten aufzuführen. Das unverzinslich für den Landbau immobilisirte Kapital wird regelmäßig durch Anleihen beschafft, und hierin liegt eine der Ursachen, aus welchen in den Gegenden des kleinen Grundbesitzes mit der Zwangstheilung zugleich die Hypotheken überhand nehmen. Wenn die Erben zur Vermeidung der kostspieligen Bauten sich die Wohnung mit Zubehör in Natur theilen wollen, so gerathen sie auf eine noch gefährlichere Klippe. Die Familien sind dann zu einer Art von Zusammenleben verurtheilt, welche für die Mitglieder eine Quelle beständiger Unordnungen und Zwistigkeiten bildet. Die Theilung der Obstgärten, der Wiesen, der Felder, welche ursprünglich für den Bedarf Einer Familie zugeschnitten waren, führt gleichfalls zu traurigen Verwicklungen der Verhältnisse." [2]

---

[1] Le Play, La réforme, ch. 34. n. XI.
[2] Le Play, La réforme, ch. 34. n. XII.

Dieß der Bericht eines sachkundigen Augenzeugen! Wir können hinzusetzen, daß die schädlichen Wirkungen um so stärker hervortreten müssen, je mehr der Gebrauch von Maschinen, welche einen großen Boden-Complex voraussetzen, für die Landwirthschaft zur Nothwendigkeit wird; wir können auch daran erinnern, daß die verhängnißvolle Entwaldung Frankreichs, die Ursache der verheerenden Überschwemmungen, wohl nicht zum geringsten Theil der Sprengung des Großgrundbesitzes durch das französische Erbrecht zu verdanken ist.

6. Die Zwangstheilung ist somit ein sicherer Ruin der Landwirthschaft. Nur darüber läßt sich streiten, ob Zwangsuntheilbarkeit oder ob vollständige Testamentsfreiheit den Vorzug verdient; ob ein gesetzliches Erstgeburtsrecht, wie vielfach im Norden Europa's, oder ob das freie Verfügungsrecht des Vaters, wie es in England besteht, die zweckmäßigere Form ist. Wir glauben uns aus rein wirthschaftlichen Gründen, von der Rechtsfrage einstweilen absehend, für die englische Testamentsfreiheit entscheiden zu sollen.

Die finanziellen und persönlichen Verhältnisse der Familien sind so unendlich verschieden, daß Eine Schablone für Alle, wie immer dieselbe auch ersonnen wird, in den meisten Fällen nicht das Rechte trifft. Dieß gilt vor Allem von der französischen Zwangstheilung, es gilt aber theilweise auch vom gesetzlichen Erstgeburtsrecht. Die beste Regelung wird durchweg eben der Vater treffen, wenn er vollständig frei ist. Mehr als irgend einem Staatsbeamten oder Gesetzgeber ist ihm an einer gedeihlichen Ausrüstung seiner Kinder gelegen; besser als jene kennt er die Bedürfnisse des einzelnen Falles. Er weiß, ob der Grundbesitz sich vernünftiger Weise theilen läßt; wo nicht, hinterläßt er ihn Einem seiner Söhne als dem Stammhalter, damit an ihm die ganze Familie einen Stützpunkt, eine Zuflucht finde. Er weiß, wie viel der Grundbesitz an Abfindungen für die Geschwister des Stammhalters zu tragen vermag, und erwägt mit Sorgfalt und Liebe die Interessen beider Parteien. Die Wahl des Erben wird meist auf den Erstgebornen fallen, denn Weiber sind weniger berufen, Träger des Familienvermögens zu sein. Wenn aber unter den Söhnen nur Einer der Erbe sein kann, so ist es natürlich, daß es derjenige wird, welcher zuerst in die Familie eintrat. Dennoch hat es seinen Vortheil, daß der Vater an die Person des Erstgebornen nicht streng gebunden ist. Schon das Bewußtsein dieses Rechtes kann den Sohn allzu leicht zum Nichtsthun, zum Stolz, zur Unbotmäßigkeit und zur Verschwendung verleiten. Es ist gut, wenn es dem

Vater freisteht, unter Berücksichtigung all' jener tausend Umstände des einzelnen Falles, welche kein Gesetzgeber voraussehen kann, sein Hauswesen zu regeln; es ist gut, wenn er in den Augen der Kinder als jener Gesetzgeber dasteht, dem sie in Betreff der Erbschaft sich fügen müssen. Ein mecklenburgischer Gutsbesitzer errichtete vor Jahren ein Testament, nach welchem der Erstgeborne den Grundbesitz erben sollte, vorausgesetzt, daß er irgend ein Staats-Examen bestehe; wo nicht, sollte der zweite Sohn das Stammgut, der älteste aber nur eine Abfindung erhalten. Dieß Testament war nach den Umständen des Falles durchaus das rechte; aber sowohl ein gesetzliches Erstgeburtsrecht als die Zwangstheilung des Code civil hätte den Vater dieses so wirksamen Mittels, die höheren Interessen seiner Kinder zu fördern, beraubt. Es mag krankhafte Zustände geben, in welchen der Gesetzgeber, sei es zu Gunsten der Theilbarkeit, sei es zu Gunsten der Untheilbarkeit, zwangsweise einzuschreiten berufen ist. Für das Gewöhnliche aber wird ohne Zweifel das Gedeihlichste sein, dem Vater die freie Regelung seines Grundbesitzes zu überlassen.

7. Anderer Ansicht ist der Statistiker Kolb, ein Freund revolutionärer Richtungen, welcher in religiöser Beziehung den Unglauben eines David Strauß zu überbieten trachtet. Indem er in euphemistischer Weise nur von einer Theilbarkeit, nicht aber von einer Zwangstheilung als dem System des französischen Rechtes spricht, erklärt er: „Die unbedingte Theilbarkeit des Grundeigenthums hat zur Verbesserung der Agriculturverhältnisse (Frankreichs) mächtig beigetragen. Gerade diejenigen Gegenden, in denen die Gütertheilbarkeit am meisten durchgeführt ist, sind die bestangebauten, reichsten und cultivirtesten im ganzen Lande.“ [1]

Was sollen wir hierauf erwiedern? Le Play, welcher Land und Leute kennt wie Wenige, bezeugt uns im Großen und Ganzen das Gegentheil. Von der Champagne unter Anderem berichtet er, daß der Code civil dort besonders stark durchgeführt ist, daß aber auch gerade in Folge dessen die Agricultur sehr gelitten. Vieles Ackerland, welches, in zu kleine Fetzen zerrissen, den Anbau nicht mehr verlohne, werde einfach nur noch als Schafweide benutzt [2]. Allerdings bezeugt er einen Fortschritt der Ackerwirthschaft für jene Gegend der Normandie, in welcher der Code civil zwar den Grundbesitz nicht zerstückelte, wohl aber den Hän-

---

[1] Kolb, Handb. der vergleichenden Statistik, 6. Aufl. Leipzig 1871, Bd. I. S. 233.
[2] Le Play, L'organisation de la famille, ch. 1. § 6.

den reicher Industrieller überlieferte und die alten Eigenthümer in Pächter verwandelte. Aber gerade für diese Gegend erzählt er uns von einem tiefen Zerfall der socialen Zustände, so daß wir mit Recht fragen: was nützt es, wenn einige Malter Korn und einige Stück Vieh mehr in den statistischen Tabellen figuriren, die Bevölkerung aber moralisch und physisch zurückgeht?

Wir legen nicht zu viel Gewicht auf die Behauptungen des israelitischen Agitators Lassalle. Aber den Behauptungen Kolbs gegenüber dürfen wir auch sie wohl vorbringen. Von ihm hören wir, „daß nach der neuen Constatirung in Frankreich 346,000 ländliche Wohnungen gezählt werden, welche gar kein Fenster, sondern nur eine Thür haben, und 1,817,328 ländliche Wohnungen, welche nur ein Fenster und eine Thür haben, also 2,163,328 Wohnungen, deren Einwohner, die man hiernach auf über 10 Millionen Menschen schätzen muß, im höchsten menschlichen Elend sich befinden. Nach dem französischen Statistiker Baron v. Morogues haben 7,500,000 Menschen in Frankreich jährlich nur 91 Frcs., d. h. 24 Thlr. 4 Sgr. zu verzehren.“ [1]

So steht denn Behauptung gegen Behauptung. Kolb indeß sucht die seinige durch folgende Auseinandersetzung zu beweisen: „Aus einem Berichte des englischen Gesandtschafts-Sekretärs Grey in Paris vom Jahr 1865 entnehmen wir folgende Gegenüberstellung: Von 37,386,313 Individuen Gesammtbevölkerung Frankreichs leben durch den Ackerbau nicht weniger als 19,873,493 Personen, von welchen 9,310,412 Eigenthümer sind (diese Ziffer ist jedoch etwas zu hoch, indem diejenigen, welche in mehreren Steuerbezirken Grundstücke besitzen, mehrmals gezählt wurden); außerdem gibt es 4,543,673 Pächter, 5,353,299 Arbeiter und 666,109 verschiedenartig beschäftigte Personen. Im eigentlichen England dagegen zählt man nur 30,766 Eigenthümer, 605,349 Pächter, 1,118,786 Arbeiter und 99,109 anderweitig beim Landbau beschäftigte Personen... In England ist mithin unter 62 vom Ackerbau lebenden Personen nur 1 Grundbesitzer, in Frankreich ist es mehr als die Hälfte der betreffenden Bevölkerung. Dieß erklärt zur Genüge den Aufschwung Frankreichs seit der Revolution.“ [2]

Was den Aufschwung angeht, so ist es allerdings selbstverständlich, daß ein solcher eintrat wegen der modernen Fortschritte in der Chemie,

---

[1] Lassalle, Arbeiterlesebuch, S. 25, 26.
[2] Kolb, a. a. O.

dem Maschinenwesen und aus ähnlichen Ursachen, welche den civilisirten Nationen gemeinsam sind. Was dagegen der Code civil gewirkt hat, muß abgenommen werden aus der Differenz im Aufschwunge Frankreichs und dem Aufschwunge anderer Länder, welche im Übrigen ähnliche Bedingungen aufweisen. Hier kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Aufschwung der französischen Landwirthschaft dem der englischen und selbst dem der deutschen Landwirthschaft nicht an die Seite gestellt werden kann [1]. Und wenn etwa in anderer Beziehung der deutsche Reichthum hinter dem französischen zurückblieb, so wollen wir allerdings nicht in Abrede stellen, daß in Deutschland vielleicht noch schlimmere Mißstände, als das Erbrecht des Code civil, der Entwicklung sich entgegenstellten; wir erinnern nur an das Actiengesetz und das Gründerthum, welches in Folge desselben erblühte. Doch prüfen wir die Zahlen des deutschen Statistikers!

Den Rechenfehler Kolbs, daß er 9,310,412 für mehr als die Hälfte von 19,873,493 ansieht, lassen wir unberücksichtigt. Wir lassen auch die Zahlen, welche er für Frankreich gibt, unangetastet. Aber wir fragen: Ist es ein gesundes Verhältniß, wenn etwa die Hälfte der vom Ackerbau lebenden Bevölkerung Grundeigenthümer ist? Unter gesunden Zuständen, so will uns bedünken, hat der Vater einen Grundbesitz, und von diesem Grundbesitz leben mit ihm seine Frau, seine Kinder und etwaiges Gesinde; das gibt mindestens 5—10 Individuen auf Einen Grundeigenthümer. Le Play rechnet für eine gesunde Stammfamilie sogar durchschnittlich etwa 18 Personen, und bezeugt, daß er einen derartigen Personenstand gewöhnlich unter den besten Verhältnissen angetroffen habe. Für die oben erwähnte Familie Melouga in den Pyrenäen gibt uns Le Play folgenden Personenstand: Der Erbe und seine Frau, 25 und 20 Jahre alt, Vater und Mutter im Alter von 52 und 47 Jahren, ein Großvater im Alter von 80 Jahren, 2 unverheirathete Geschwister des Vaters, 9 Kinder, von denen das älteste dem Erben an Alter nahe steht, endlich 2 Dienstboten; zusammen 18 Personen auf einen Grundbesitz! [2] Die Zahlen Kolbs sind also gewiß keine Empfehlung des

[1] Wirth, Nationalökonomie, Bd. I. S. 147.

[2] Le Play, L'organisation de la famille, p. 33. — Obiges war geschrieben, als uns die Association catholique vom 15. Januar 1877 in die Hände fiel, und (S. 65) von der Güterzertrümmerung erzählte, welcher nunmehr auch diese Familie in Folge des französischen Erbrechts zum Opfer fällt. Mehr als ein halbes Jahrhundert hatte sie die von Le Play uns geschilderten heroischen Kämpfe der Selbsterhaltung gegen das Gesetzbuch der Revolution ausgehalten; aber jetzt fällt auch sie!

Code civil, beweisen vielmehr, wenn sie richtig sind, wie entsetzlich das revolutionäre Erbrecht die französische Gesellschaft pulverisirt hat.

Gehen wir über zu England! — Die Zahl der rund 30,000 Grundbesitzer, auf welche sich Kolb stützt, war allerdings im Jahr 1861 vom englischen statistischen Bureau angegeben worden, aber, wie sich später herausstellte, als die Zahl der Eigenthümer, welche aus dem Grundbesitz ihren Haupterwerb zogen. Da jene Zahl bis zum Jahre 1871 sogar auf 26,000 gefallen sein sollte, so wurde sie für eine Agitation gegen den Großgrundbesitz verwerthet, den man durch Aufhebung der Testamentsfreiheit und Einführung von Zwangsmaßregeln zu sprengen dachte. Dieser Agitation gegenüber erklärte Lord Derby im Jahr 1872, die Zahl der wirklich vorhandenen Grundbesitzer müsse wenigstens zehnmal größer sein, als angegeben worden. Daher ordnete das Parlament zur Ermittlung der Wahrheit eine Enquête an, welche für England und Wales jüngst folgende Zahlen ergab: 972,836 Grundeigenthümer, darunter 703,289 von weniger als 1 Acre (1 Acre = $^2/_5$ Hektar), also 269,547 mit Grundbesitz über 1 Acre! Von dieser Zahl müssen noch etwa 7000 abgezogen werden wegen Doppelzählung von Grundeigenthümern, deren Besitz in verschiedenen Grafschaften liegt, sowie 14,417 aus dem Grunde, weil die Besitzer von öffentlichem Eigenthum mitgezählt waren; andererseits ist London mit seinem Gebiete, ist das Gemeindeland, sind öffentliche Anlagen, wüste Strecken, Wege, Flüsse u. s. w. nicht eingeschlossen, und so bleiben dann immerhin noch mindestens etwa 250,000 Grundeigenthümer von mehr als 1 Acre [1]. Dabei

[1] Augsb. Allg. Zeitung vom 16. Februar 1876, S. 690. Vgl. die Nummern vom 4. und 5. Sept. 1874, vom 1. Sept. 1876, Beilage, und vom 11. Jan. 1877. — Interessant ist die Art, mit welcher dieses Blatt (5. Sept. 1874, S. 3846) dem Britenreiche seine Rathschläge ertheilen möchte: „Will Großbritannien nicht von der hohen Stufe herabsteigen, welche es unter den civilisirten Nationen einnimmt, so müssen die gesetzlichen Grundlagen des Eigenthumsrechts radical reformirt, das Gesetz des unbeschränkten Verfügungsrechts der Grundeigenthümer, aus welchem das factische Majorat entspringt, muß aufgehoben und der Grund und Boden dem freien (?) Eigenthumswechsel überlassen werden.“ Ehe Albion dem wohlgemeinten Rathe der Augsburgerin folgt, möchte es vielleicht noch um Aufklärung bitten über die Logik, welche im Interesse des „freien“ Eigenthumswechsels das „unbeschränkte Verfügungsrecht der Grundeigenthümer“ zerstört; über den Liberalismus, welcher in socialistischer Weise den Staat statt des Eigenthümers verfügen läßt; über die Politik, welche das Land auf der hohen Stufe, die es unter den civilisirten Nationen einnimmt, erhalten möchte, aber zu diesem Zwecke den Rath gibt, vollständig mit jenen Traditionen zu brechen, unter deren Beobachtung es diese Stufe erstieg, unter deren Bewahrung „ein

muß allerdings berücksichtigt werden, daß die englische Regierung unter Grundeigenthum nicht bloß das eigentliche Eigenthum (freehold), sondern auch die Pachtungen versteht, welche auf mindestens 99 Jahre geschlossen werden; dieser Unterschied ist jedoch mehr in juristischer. als in wirthschaftlicher Hinsicht von Bedeutung.

Angesichts dieser 250,000 Grundbesitzer müssen nun wohl die 30,766 Eigenthümer Kolbs ein wenig multiplicirt, seine 62 Köpfe auf 1 Grundbesitzer folgeweise ein wenig dividirt werden, so daß die wirklichen Zahlen einem gesunden Verhältniß nicht mehr allzu fern bleiben. „Man hat oft gesagt," so lesen wir bei Le Play, „der Boden in England sei nur von großen Grundeigenthümern besessen. Die Beobachtungen, welche ich auf langen Fußreisen gemacht, haben mir die Ungenauigkeit dieser Behauptung dargethan. Diese Beobachtungen werden bestätigt durch die Ergebnisse, welche sich bei Aufnahme der Wahllisten gelegentlich der Reformen von 1867 zeigten. Nach dieser Aufnahme gibt es in England 202,000 Eigenthümer, welche Besitzungen von mehr als 2500 Fr. Rente bebauen oder verpachten; es gibt außerdem 200,000 ackerbautreibende Eigenthümer von Besitzungen, deren Rente weniger als 2500 Fr. beträgt." [1] Wenn dennoch die Zahl der Pächter in England verhältnißmäßig größer sein sollte, als in Frankreich, so dürfen wir nicht übersehen, daß die englische Pachtung (auch wenn sie rechtlich nicht für 99 Jahre bindet), thatsächlich weit stabiler ist und rationeller bewirthschaftet wird, als das französische Grundeigenthum; denn die englischen Großgrundbesitzer setzen ihren Stolz darein, einen Stand von wohlhabenden Pächtern zu haben, deren Pachtung von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, während das französische Grundeigenthum in jeder Generation geviertheilt oder versteigert wird, und eine vernünftige Landwirthschaft nicht gedeihen kann auf Streifen Landes, auf welchen der Pflug kaum mehr als viermal seinen Weg zu finden vermag.

Hören wir über die Wirkungen des Code für die Landwirthschaft noch das Urtheil eines französischen Juristen: „Die doppelte Wunde der Familie ist: nach unten die Zerstückelung des Besitzthums, nach oben die

---

stetiger Fortschritt, eine unaufhaltsame Entwicklung, ein stetiges Wachsen in geistiger und politischer Freiheit, Liebe zur Arbeit, Zufriedenheit und Behagen an den sittlichen Einrichtungen seines gesellschaftlichen Lebens, mit einem Wort Wohlstand der geistigen wie der weltlichen Güter" (Augsb. Allg. Zeitung vom 19. Juli 1874, Beil. S. 3130) sich zeigte!

[1] Le Play, La Constitution de l'Angleterre, Tours 1875, Vol. I. p. 173.

Schwächung der Autorität. Die Zerstückelung des Besitzthums konnte für den Anfang unseres neuen ökonomischen Systems ein Grund des Gedeihens sein für die Cultur; aber bei der Allgemeinheit, welche sie heutigen Tags auf allen Stufen der Gesellschaft angenommen, hat sie das Maß des Guten, welches sie wirken sollte, überschritten und wird zu einer Gefahr, die sich mit jeder Generation steigert. In den bessern Klassen, im Schooße jener Familien, welche unter allen Regierungsformen den Schatz nationaler Traditionen bewahren sollen, wird die Erbschaft bei jedem Todesfall getheilt oder versteigert. Mit der Theilung, die sie zersprengt, oder der Versteigerung, die sie fremden Händen überliefert, um etwas später getheilt zu werden, fallen jene Beziehungen des Gutsherrn zum Pächter fort, und die schönen und starken Bande des Herrschaftsverhältnisses schwinden. Der Absenteismus" (jene Sitte, daß der Gutsherr nicht auf seiner Besitzung residirt) „wird zur Regel, statt eine Ausnahme zu sein. Der Reiche entfernt sich vom Armen, wie der Eigenthümer vom Colonen. Alles trennt sie, ihre Sitten wie ihre Interessen, und der Klassen-Gegensatz, dieser Stoff des Neides für die Kleinen, der Gefahr oder der Bedrohung für die Großen, häuft sich in bedenklichem Maße." [1]

Doch es wird Zeit, daß wir die Landwirthschaft verlassen, um uns den übrigen Berufsarten noch kurz zuzuwenden.

8. Welchen Einfluß übt der Code civil auf das Handwerk? — Ein Handwerker hat durch Fleiß und Sparsamkeit sich ein blühendes Geschäft gegründet. Da er ein halb Dutzend Kinder besitzt, und nach seinem Tode getheilt werden muß, da eine Realtheilung, wo nur Ein Haus und Eine Werkstatt besteht, selbstverständlich unausführbar erscheint, so muß versteigert werden. Und was bleibt von der Werkstatt? von den Geschäftsverbindungen? von den Kunden, welche sich der Vater mühsam gesammelt hatte? Vier Viertel Morgen Land haben immerhin noch ihren Werth, wenn auch häufig weniger als ein Morgen. Aber was sind vier Viertel Handwerk? Es ist klar, daß die Werkstatt mit jeder Generation zu bestehen aufhört. Das Schlachten der Henne mit den goldenen Eiern findet hier erst recht seine Anwendung. Diese Lage der Dinge wirft ihren Schatten schon im Voraus, bei Lebzeiten des Vaters. Denn welcher von den Söhnen will sein Gehilfe, sein Geschäfts-

---

[1] Aus einer Rede des Generalprocurators Pinart aus dem Jahre 1865; bei Le Play, L'organisation du travail, 3me édit. p. 525.

führer werden, wenn das Geschäft größere Ausdehnung gewinnt, oder wenn das Alter des Vaters einen zuverlässigen Gehilfen erfordert? Nach dem Tode des Vaters müßte ja der Sohn anderswo einen neuen Bau beginnen, da der alte zerschlagen werden soll! Lieber beginnt er gleich selbständig einen kleineren Betrieb; dann bleiben ihm die Früchte seiner Ersparniß und seines Fleißes, welche er im andern Fall bei der Erbtheilung verlieren könnte, oder mit weitläufigen Gerichtsverhandlungen gegen seine Geschwister durchfechten müßte! Das Alter des Vaters war einsam, denn sämmtliche Kinder hatten das Haus verlassen und in der Fremde eine andere Heimath gesucht. Mit seinem Tode aber fällt das Geschäft, und Alles geräth unter den Hammer des Auctionators.

Wie so ganz anders, wo Testamentsfreiheit herrscht! Der Vater ist Herr, ist unabhängiger Gesetzgeber im häuslichen Kreise. Unter den Söhnen bestimmt er jenen zum Stammhalter, welcher den gleichen Beruf mit ihm sich erwählt. Den übrigen Kindern sucht er durch Fleiß und Ersparniß nach Kräften eine Ausstattung zu beschaffen. Der Stammhalter bleibt bei ihm, arbeitet mit ihm; kommt das Alter heran, so übernimmt derselbe mehr und mehr die Leitung des Geschäftes; aber der Vater steht ihm mit seinem Rathe zur Seite. Auf den Wunsch seiner Eltern bringt der Sohn später eine Schwiegertochter in's Haus, und das alte Elternpaar, welches sich allmählich von den Sorgen dieses Lebens zurückzieht, hat seine Freude an den heranwachsenden Enkeln. So entsteht eine große, blühende Familie, als deren Glieder auch jene Geschwister des Stammhalters gelten, welche außerhalb des Hauses keine neue Lebensstellung fanden. Ruft der Tod den alten Vater in's Jenseits ab, so erlischt nicht das Feuer des Herdes; es bleibt auch ferner der Mittelpunkt der ganzen Familie; das Geschäft geht ohne Unterbrechung weiter, die alten Geschäftsverbindungen, die alten Traditionen bleiben, und die Einmischung der öffentlichen Behörden entweiht nicht das Heiligthum des häuslichen Herdes.

9. Dieselben Gegensätze, welche die französische Zwangstheilung und die Testamentsfreiheit im Kleinen beim Handwerk zeigen, wiederholen sich im Großen bei der Industrie und im Handel. Statt ein Gemälde derselben zu entwerfen, wollen wir ein Actenstück reden lassen.

Im Jahre 1865 richteten 130 angesehene Kaufleute und Fabrikherren, von denen manche auf den Weltausstellungen von 1855, 1862 und 1867 eine bedeutende Rolle spielten, folgende Petition an den Senat von Frankreich:

„Wir endesunterzeichnete Manufacturisten, Fabrikanten und Kaufleute wenden uns voll Ehrfurcht an die hohe Vermittlung des Senates, um von der kaiserlichen Regierung zu erlangen, daß die Testamentsfreiheit an die Stelle der gegenwärtigen Erbrechtsgesetzgebung gesetzt werden möge . . . Während England unter der Herrschaft der Testamentsfreiheit sieht, wie Unternehmungen, welche Kapital, Kundschaft und Erfahrung anhäufen, gedeihen und beständige Dauer erlangen . . . während die Söhne der bedeutendsten Fabrikherren und Kaufleute im Mutterlande und bis an die äußersten Grenzen der Erde das Werk ihrer Vorfahren fortführen, was geschieht bei uns? Selten wird das Werk des Vaters vom Sohne fortgesetzt. In den meisten Fällen ist der Vater der Begründer seines Vermögens gewesen, hat sich mehr oder weniger hoch, je nach seinen Kräften, erhoben . . . Aber das Kapital, welches er angehäuft, die Erfahrung, welche er gesammelt, das Arbeitszeug, welches er geschaffen, alles das sieht sich geschwächt, zerstreut, preisgegeben oder verloren, wenn Alter oder Tod seiner persönlichen Thätigkeit ein Ende setzen. Es ist eine lebendige Kraft, deren Organe zu brechen der Code civil sich zur Aufgabe gesetzt zu haben scheint . . .

„Wenn wir nach den hauptsächlichsten Ursachen so ganz entgegengesetzter Ergebnisse suchen, so werden wir zu der Bemerkung gedrängt, daß . . . in England und den Vereinigten Staaten von Amerika die Kinder von der Wiege an . . . sich an Ehrerbietung und Gehorsam gewöhnen. England ist mit Fabriken und Handlungshäusern bedeckt, welche unter der Ägide des Familienhauptes, unter der Beihilfe seiner Kinder heranwuchsen; das Meer wird von englischen Handelsschiffen durchfurcht, auf denen die Söhne der Kaufleute befehlen; überall sieht die Welt englische Comptoirs unter der Leitung derjenigen, welche für ihre Thätigkeit keinen Platz in dem Handlungshause der Heimath fanden.

„Durch unser Erbrecht ist es uns versagt, zu einem ähnlichen Resultat zu gelangen. Jedes Kind, wie immer später sein Verstand oder seine Unfähigkeit, seine Energie oder seine Trägheit, seine Tugenden oder seine Laster sich zeigen mögen, kommt zur Welt mit dem Recht, zur gegebenen Stunde das Vermögen seines Vaters zu genießen, ohne daß es irgend etwas zu thun brauchte, um es zu erwerben, zu vermehren oder zu verdienen . . . Der Sohn weiß von klein auf, was er vom Vater in diesem oder jenem Falle zu erwarten oder zu fordern hat. Wie sollte nicht das Familienhaupt selbst sich dieses von Anfang an herrschenden feindlichen Gegensatzes bewußt sein, dieses Gegensatzes, welcher dasselbe

gegenüber der Trägheit, den Leidenschaften und den Verirrungen seiner Söhne lähmt und entwaffnet? Sodann, wir wiederholen es, wie viele industrielle oder Handelsunternehmungen gehen zurück und stürzen zusammen mit der Generation, die sie gegründet! Wie viele Väter müssen auf die Mitarbeit ihrer Kinder verzichten, während diese in schuldvollem Müßiggang den Augenblick abwarten, in welchem sie ohne Arbeit das durch ihre Eltern erworbene Vermögen genießen! Wir könnten nach Hunderten die Beispiele so traurigen Verfalles zählen, welche das Gesetz, auf dessen Gefahren die Bittsteller hier aufmerksam machen, begünstigt.

„Wie soll man unter solchen Verhältnissen daran denken, langathmige Unternehmungen zu schaffen? Was ist denn unsere Handelsflotte, verglichen mit jener Englands und der Vereinigten Staaten? Wie Wenige denken daran, in unsere Colonien zu gehen und ihr Leben dort zuzubringen! Wie wenige Vertreter schickt Frankreich, um unsere Waaren unmittelbar in ferne Länder auszuführen, in denen Millionen von Abnehmern sich um die englischen Producte streiten!“ [1]

10. So schädigt der Code civil das materielle Gedeihen in den verschiedenen Berufsklassen, indem er die Regelung des Nachlasses aus einer Familienangelegenheit zur Sache des Staates macht und dieselbe in einer Weise vornimmt, durch welche die Familie, dieses erste Glied am natürlichen geselligen Organismus, zertrümmert und an einem dauernden Fortbestehen gehindert wird. Dieser Fehler in der Hauptsache zieht auch für Nebenpunkte verschiedentlich eine übel angebrachte Einmischung der öffentlichen Behörden in Privatangelegenheiten nach sich und vollendet hierdurch das Werk der Zerstörung.

Eingeschnürt durch so viele Gesetzesparagraphen kann der Vater nur schwer ein Testament errichten, welches nicht von irgend einer Seite her anfechtbar wäre. Hat er glücklich ein solches zu Stande gebracht, so braucht dasselbe oft nur wenige Jahre zu liegen, um Stoff zur Anfechtung zu bieten. Denn Art. 2262 bestimmt, daß der Werth des Nachlasses nicht nach dem Augenblick der Errichtung des Testamentes, sondern nach der Zeit des Todes berechnet werden muß, und so kann es kommen, daß der Antheil eines Kindes durch Steigen und Sinken der Preise jetzt nicht mehr die Höhe des Pflichttheils erreicht. Eine treffliche Quelle für Processe! Und wenn in der ersten Generation aus Pietät gegen den verstorbenen Vater kein Glied zur Anfechtung des

[1] Le Play, L'organisation du travail, p. 409 sqq.

Testamentes schreitet, so gibt das französische Recht für die meisten Fälle auch noch der zweiten Generation dieses Recht, indem es eine dreißigjährige Frist für die Anfechtung zuläßt. So begreift sich's, daß im Jahre 1868 in Frankreich 21,317 Erbschaftsprocesse spielten, während die Zahl aller übrigen Processe nur 24,899 betrug [1].

Besonders verderblich wird das Eindringen der Bureaukratie in den häuslichen Herd, wenn Minderjährige unter den Erben sind. Im Jahre 1839 starb in einem Orte Frankreichs im Departement Nièvre ein Taglöhner mit Hinterlassung von vier kleinen Kindern; seine Frau war bereits einige Jahre zuvor gestorben. Als Besitzthum hinterließ er ein schuldenfreies Häuschen mit Garten und etwas Feld zum Gesammtwerthe von 900 Franken. Hätte Testamentsfreiheit oder Erstgeburtsrecht geherrscht, so wäre die Familie wohl weniger vereinsamt gewesen; eine Schwester des Mannes hätte etwa den Haushalt fortgesetzt und wäre den Kindern Mutter geworden; oder ein älterer Bruder desselben hätte, vom Vater als Vormund bestellt, die Kinder zu sich genommen, mit den seinigen erzogen und als Testamentsvollstrecker das kleine Hauswesen bestmöglichst vermiethet oder verkauft. Aber was geschah? Da es sich um Minderjährige handelte; da diese Minderjährigen auf Grund des Code civil gewisse Rechte am väterlichen Vermögen besaßen, Rechte, über welche der Vater nicht verfügen konnte; da festgestellt und gesorgt werden mußte, daß diese Rechte in keiner Weise verletzt würden, so muß die staatliche Bureaukratie sich einmischen. Glücklicherweise machte sich Alles sehr einfach; Processe und sonstige Verwicklungen kamen nicht vor, und das Besitzthum wurde von Obrigkeitswegen für 725 Frk. versilbert. Und die Kosten des Verfahrens —? Sie betrugen 694 Frk. 63 Cts.! Blieben also den vier Kindern ganze 30 Frk. 37 Cts., um davon zu leben und erzogen zu werden! [2]

Vielleicht hält man diesen Vorgang für einen vereinzelten Sensationsfall. Hierauf mögen folgende Zahlen antworten: Im Jahre 1850 wurde nach einem officiellen Berichte vom Jahre 1852 in Frankreich von 1980 solchen Verkäufen, deren Ertrag die Summe von 500 Frk.

---

[1] Le Play, La réforme, ch. 20. n. VII. note 16.

[2] Le Play, La réforme, Document C. — In Wirklichkeit betrugen die Kosten 21 Frk. 12 Cts. mehr. Le Play hat die Kostenrechnung, die er in ihrer ganzen Ausdehnung gibt, als sie angefochten wurde, durch Richter revidiren lassen; dabei stellte sich allerdings heraus, daß in aller Strenge diese 21 Frk. noch hätten angesetzt werden können. Vgl. La réforme, T. III. p. 689.

nicht überstieg, die Gesammtsumme von 558,092 Frk. gelöst; die Gesammtkosten betrugen 628,906 Frk., überstiegen also um 12% den Betrag des Erlöses![1] Wäre es da nicht besser, dem freien Verfügungsrechte des Vaters etwas mehr Spielraum zu lassen? Auf seine Einsicht und seine väterliche Liebe zu den Kindern etwas mehr zu vertrauen und weniger auf die Garantien des bureaukratischen Staates?

Doch wir müssen schließen. Fassen wir die Wirkungen des napoleonischen Erbrechts in folgendem Urtheil eines liberalen französischen Gelehrten zusammen: „Es hat die Theilung des Eigenthums bis zur Absurdität getrieben; es hat einen bedeutenden Theil des erworbenen Kapitals durch Versteigerungen und Gerichtskosten aufgezehrt; es hat vielleicht eine Million von Vermögen in dem Augenblicke vernichtet, in welchem sie anfingen, sich zu bilden. Der Vater gründet eine Industrie und stirbt; Alles wird verkauft und getheilt; das Haus überlebt seinen Herrn nicht. Einer der Söhne hat Muth und Talent; mit seinem kleinen Antheil am väterlichen Kapital gründet er ein anderes Haus; es glückt ihm, er wird beinahe reich und stirbt; neue Theilung, neue Zerstörung; Alles, um auf neue Kosten wieder anzufangen — eine wahre Danaidenarbeit. Der Ackerbau leidet darunter, die Industrie leidet, der Handel leidet und der gesunde Menschenverstand wird schamroth!"[2]

Dieß die Wirkungen des Code civil für den materiellen Wohlstand. Was er für Zunahme und Moralität der Bevölkerung leistet, davon später.

L. v. Hammerstein S. J.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu.

III. Wirkungen der Herz-Jesu-Andacht.

(Fortsetzung.)

3. Wir kommen nun zur Kirche. Wohl von vornherein müssen wir erwarten, daß das göttliche Herz die Kirche in seinen Segnungen nicht übergangen habe; ist sie ja doch der mystische Leib Christi; daher

[1] Le Play, La réforme, T. III. p. 690.

[2] M. E. About, Le Progrès, Vol. I. 8⁰. 1864. p. 295; bei Le Play, L'organisation du travail, Document 12. p. 527.

ist denn auch die Andacht für das innere und äußere Leben der Kirche von der größten und segensreichsten Bedeutung geworden.

Das innere Leben der Kirche besteht wesentlich in der Mittheilung, Erhaltung und Vermehrung des göttlichen Gnadenlebens durch willige Annahme des Glaubens, durch Befolgung der Gebote und durch den Gebrauch der verordneten Gnadenmittel. Nun ist es gerade unsere Andacht, welche all' diese Functionen des inneren Lebens der Kirche auf eine außerordentliche Weise bethätigt, fördert und erleichtert. Bezüglich des Glaubens haben wir ja gesehen, wie wir in dieser Andacht ein kostbares Förderungsmittel des Glaubensbewußtseins besitzen; wie in ihr und durch sie das Hauptgeheimniß unserer Religion, die Wahrheit von der Gottmenschlichkeit Jesu Christi, den concretesten, schlagendsten und umfassendsten Ausdruck findet; wie Niemand diese Andacht üben kann, ohne auf das Lebhafteste von all' diesen Glaubenswahrheiten berührt zu werden, von der Erlösungsbedürftigkeit unserer Natur, von dem überfließenden Erlösungsreichthum in Christus und von der Dankbarkeit und Gegenliebe, welche wir ihm schulden. Zugleich eröffnet sie dem Geiste des Betrachters die anziehendste Partie der ganzen Christologie, das innere Leben und das herrliche Gemüth des Heilandes. Wie sehr all' die speculativen Fragen, welche der Andacht zu Grunde liegen, von jeher die christliche Philosophie beschäftigt, zeigt eben genugsam die Geschichte der Andacht.

Welch' eine Stärkung findet in der Andacht dann auch das Moralgesetz der Kirche! Kann es eine nachdrücklichere und liebenswürdigere Verkündigung und Bestätigung desselben geben als die, welche wir in dieser Andacht haben? Sie offenbart uns das Heiligthum und das Urgesetz aller Heiligkeit, das wundervollste Ideal der christlichen Vollkommenheit, die Gesinnungen, die Grundsätze, den Geist, die Tugenden, das ganze sittliche Streben des Herrn. Sie thut einen mächtigen und entscheidenden Griff in das sittliche Leben des Menschen, indem sie sein Herz will, seine Liebe erfaßt und zu Gott, seinem Ziele, hinordnet. Ist das nicht eine durchgreifende, ja die einzig durchschlagende Disciplinirung des Herzens? Und mit welcher Anziehungs- und Überzeugungskraft stellt die Andacht ihre Anforderungen an das menschliche Herz! Sie enthüllt ihm die unendliche Liebesfülle eines andern Herzens, des Herzens des Gottmenschen, seines Schöpfers, Beseligers und Gottes! Kann eine herzgewinnendere Gesetzgebung gedacht werden?

Endlich der Gebrauch der Gnadenmittel! Namentlich sind deren

zwei, welche die Kirche zur Erhaltung und Vermehrung des Gnadenlebens anwendet: das Gebet und die heiligen Sacramente. Das Gebet umfaßt sowohl die Privatandacht, als auch den öffentlichen Cultus; wie viele öffentliche und private Andachtsübungen bringt nun aber die Andacht mit sich! Wir erinnern an die monatlichen Vereinigungen, die geistlichen Unterweisungen und die Predigt, die Übung der heiligen Stunde, die sacramentalen Andachten mit Weihe und Abbitte — lauter Übungen, welche doch wohl einen besondern Gebetseifer zur naturgemäßen Voraussetzung haben und deßhalb auch eine heilsame Rückwirkung auf den pflichtgemäßen Gottesdienst haben müssen. Oder wer wird denn so verkehrt sein, den pflichtmäßigen Gottesdienst zu vernachlässigen, um freiwilligen Gebetsübungen nachzuhängen? Vorzüglich aber befördert die Andacht den häufigen Gebrauch der heiligen Sacramente. Der göttliche Heiland selbst hat der sel. Margaretha den öfteren, ja allmonatlichen Empfang der heiligen Communion als eine Hauptübung der Andacht bezeichnet, und jeder eifrige Verehrer des göttlichen Herzens kommt dieser Anforderung auch nach. Wenn wir dieses Alles überblicken, so gelangen wir zu der Überzeugung, daß die Herz-Jesu-Andacht mit ihren Mitteln und Übungen ein mächtiges Förderungsmittel des inneren Lebens der Kirche ist. Was besitzt die Kirche an Mitteln für das geistliche Leben, deren die Andacht sich nicht bemächtigt, die sie nicht braucht und ausbeutet zum Heil der Seelen? Wie gut und herrlich stände es um die Kirche, würden alle ihre Kinder eifrig die Herz-Jesu-Andacht üben!

In ganz vorzüglicher Weise entfaltet sich das innere Gnadenleben der Kirche im Ordensstande, und so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß auch für diesen das Herz unseres Heilandes ganz besondere Verheißungen hat. Nicht bloß das geistliche Wachsthum des einzelnen Ordensmitgliedes will es fördern, sondern die Communität als solche soll ihren besondern Segen haben. Er verspricht den Häusern, welche sich die Verehrung und Verherrlichung seines göttlichen Herzens angelegen sein lassen, besondern Segen, besondern Schutz und reichliche Gnaden [1]; er will über alle Genossenschaften, die sich ihm weihen und die das Bild seines Herzens verehren, die liebliche Salbung seiner Liebe ausgießen; er will die Züchtigungen des Zornes Gottes von ihnen abwehren und will sie wieder zu Gnaden bringen, wenn sie durch die Sünde derselben verlustig gegangen [2]. Es ist erstaunlich, mit welcher

[1] Lettres 91. 95. [2] Lettres 32. 33.

Zärtlichkeit und Erkenntlichkeit er jene Communitäten umfaßt, die sich ihm weihen und anschließen. So schreibt die Selige an die Mutter Greyffié, welche zuerst ihr Kloster in Semur dem göttlichen Herzen geweiht hatte: „Ich soll Ihnen in seinem Namen sagen, Ihre Communität habe dadurch, daß sie zuerst ihre Huldigung ihm darbrachte, so seine Freundschaft gewonnen, daß sie zum Gegenstande seines Wohlgefallens geworden sei, und in meinem Gebete für sie soll ich sie stets ‚die vielgeliebte Communität seines Herzens' nennen. Er hat so viel Wohlgefallen an der Ehre, die er von ihr empfängt, daß sie ihn die Bitterkeiten vergessen läßt, die ihm andererseits zustoßen. Er hat mir auch einen Schatz von Gnaden und des Heiles für sie gezeigt wegen der großen Freude an der Ehre, welche seinem göttlichen Herzen bei Ihnen zu Theil wird." [1]

Einen Beweis des besondern Schutzes, den die Andacht den religiösen Genossenschaften sichert, haben wir namentlich an zwei Orden, an dem Orden der Heimsuchung und an der Gesellschaft Jesu.

Auf das Bestimmteste äußert sich die Selige über die Absicht, welche den Heiland leitete, als er die Andacht dem Orden der Heimsuchung als Gnadengeschenk übergab; dieselbe sollte die Genossenschaft vor einer drohenden Gefahr schützen. Ein großer Mißstand für die Klöster in der damaligen Zeit war die Art und Weise, wie die Könige von Frankreich über die Abteien und geistlichen Beneficien verfügten, indem sie dieselben sehr oft an ganz unberufene und unwürdige Bewerber als Commenden vergaben. Daher kam es, daß reiche adelige Familien ihre nachgebornen Kinder den Klöstern förmlich aufdrängten, um dieselben später zu dergleichen Beförderungen vorzuschlagen und reich und glänzend in der Welt zu versorgen. Das hatte aber zur unausbleiblichen Folge, daß die Klöster sich mit Unberufenen bevölkerten und rasch der Verweltlichung verfielen. Auch an den Orden der Heimsuchung trat diese Gefahr heran, und obgleich er sich im Ganzen trefflich behauptete und glänzende Beispiele von Siegen über derartige Versuchungen aufstellte [2], scheint doch auch hier das Übel hin und wieder Eingang gefunden zu haben. Der Heiland klagt in mehreren Erscheinungen bei der Seligen über den Mangel an Demuth, Einfalt und Liebe, der eingetreten,

---

[1] Lettres 44. 48.

[2] So reichten die Mitglieder des Ordens in Paris eine förmliche Bittschrift bei Ludwig XIV. ein, sie mit derartigen Beförderungen zu verschonen. So verzichtete unter Andern am Kloster Moulins die Schwester Henriette Marie von Ventadour auf eine Abtei mit Einkünften von 40,000 Livres. Daniel, ch. 21. p. 294 sqq.

und über den fremden Geist des Stolzes und der Ehrsucht, welcher den Orden zu verderben drohe [1]. Es war hiemit auch wohl eine zweite, noch größere Gefahr gemeint, nämlich die der Verführung von Seiten der Jansenisten, die Alles aufboten, um die Klöster von der Visitation zu ihren Parteigenossen zu machen, so wie es ihnen mit Port-Royal geglückt war. Gegen diese Gefahren nun ward dem Orden die Andacht als sicherer Schild gegeben. Wenigstens in fünf bis sechs Briefen wiederholt die sel. Margaretha die Behauptung, der hl. Franz von Sales habe diese Andacht für den Orden erbeten, um ihm gegen das Verderbniß einen sichern Halt zu geben [2], und deßhalb wünsche und wolle der Heilige, daß sein Orden diese Andacht annehme, pflege und verbreite.

Der Erfolg rechtfertigte die Aussage der Seligen. Während die Nonnen von Port-Royal sich in die Netze der Jansenisten verstricken ließen, immer eigensinniger und halsstarriger wurden, zu offener und erklärter Ketzerei übergingen und schließlich mit Gewalt unter Schmach und Schande auseinander getrieben werden mußten, ging von Paray durch die Andacht zum göttlichen Herzen ein Geist der Andacht, der Einfalt und Demuth aus, der den ganzen Orden der Heimsuchung gegen die Verführungskünste waffnete und selbst gegen Vergewaltigung schützte. Zwei jansenistische Bischöfe, Heinrich Arnauld, Bischof von Angers, und Johannes Soanen, Bischof von Senez, überrumpelten völlig die zwei Klöster, welche in ihren Diöcesen lagen, ließen Jansenistinnen zu Oberinnen wählen und Alles nach dem Schnitt von Port-Royal reformiren. In Angers half indessen ein Machtspruch des Königs, der die neue Oberin absetzte; Bischof Soanen mußte bald auf seinen Bischofsstuhl verzichten und die Nonnen ergaben sich nach einigem Widerstande den Bemühungen des frommen Abbé de la Motte, späteren Bischofs von Amiens, und machten ihr Ärgerniß durch öffentlichen Widerruf gut (1729). Ein Herz-Jesu-Bild, das sie aus den Händen de la Motte's empfingen, war das Zeichen und das Unterpfand ihrer Unterwerfung [3]. Wo das göttliche Herz einzieht, verliert die Ketzerei Grund und Boden. Diese wenigen Beispiele von Abfall ausgenommen, die übrigens gleich durch entschiedene Rückkehr gesühnt wurden, widerstand der Orden siegreich

---

[1] Vie et oeuvres, I. p. 230. Das Circular des Klosters von St. Denis in Paris (1676) bestätigt mehrfache Austritte aus dem Orden aus Veranlassung von derlei Beförderungen. Daniel, ch. 21. p. 295.

[2] Lettres 36. 43. 44. 54. 95.

[3] Daniel, ch. 28. p. 419 sqq.

allen Bemühungen der Jansenisten und blieb seinem Geiste treu. Bischof Languet schreibt diese Treue einem besondern Segen der Andacht zu [1].

Eine Wohlthat anderer Art verdankt der Andacht die Gesellschaft Jesu. Im Jahre 1773 gelang den vereinten Bemühungen der Jansenisten und der Freigeister die Unterdrückung dieses Ordens; Clemens XIV. hob ihn durch ein Breve auf. Das war den Feinden der Gesellschaft Jesu aber noch nicht genug; auch die Herz-Jesu-Andacht sollte zu nichte gemacht werden. Sie schienen es zu fühlen und sprachen es auch unverholen aus, diese Andacht sei bloß ein Überbleibsel des Jesuitismus, die Gefahr liege nahe, daß sich aus demselben die verhaßte Gesellschaft wiedergebäre. Das sollte in der That auch geschehen. Die Priestercongregation vom göttlichen Herzen, welche P. von Tournely stiftete, hatte keinen andern Zweck, als die Wiederherstellung der Gesellschaft anzubahnen und ihr bei ihrer Wiedererweckung sogleich geschulte Milizen zuzuführen. Wirklich traten auch fast sämmtliche Mitglieder der Congregation der Gesellschaft bei ihrer Wiederherstellung bei. Indessen war aber die todtgeglaubte Gesellschaft Jesu doch nicht ganz gestorben. In Rußland lebte sie in einem kleinen Bruchtheile fort. Clemens XIV. hatte nämlich, um die Beschlagnahme der Ordensgüter durch die Staatsgewalt zu hindern, abweichend von der gewohnten Weise angeordnet, daß das Aufhebungsbreve nicht allgemein publicirt, sondern in jeder Diöcese von dem zuständigen Bischof den Jesuiten an Ort und Stelle angezeigt und ausgeführt werden sollte. In Weißrußland nun wurde das Breve von dem Bischof von Wilna, Ignatius Massalski, den Jesuiten nicht mitgetheilt, im Gegentheile den Mitgliedern des Ordens befohlen, fortzufahren, als Religiosen der Gesellschaft zu leben und zu wirken (13. Sept. 1773), und zwar unter Zustimmung des Papstes Clemens XIV. selbst [2]. Der Administrator und Bischof von Weißrußland, Stanislaus Siestrzencewicz, bestätigte diese Anordnung und erlaubte sogar, neue Mitglieder aufzunehmen (30. Juni 1779). Auch dieses geschah mit der geheimgehaltenen Zustimmung des Papstes Pius VI. [3] Die Gesellschaft bestand also noch zu Recht in Rußland. Dieser einsam im Norden blühende Zweig des Ordens nun pflegte auf das Eifrigste die Andacht zum gött-

[1] Languet, La vie de la V. M. Marguerite Marie. l. 8. Edit. d'Avignon 1830, p. 369. Daniel, ch. 21. p. 312.

[2] Vgl. P. Boëro, Osservazioni sopra l'istoria del Pontificato di Clemente XIV, scritta dal P. Theiner. Monza 1854, II. p. 134 sqq., besonders p. 154—161.

[3] Nilles, I. p. 190 sqq. Vgl. P. Boëro, l. c. 162 sq.

lichen Herzen und war von der Überzeugung durchdrungen, daß durch die Pflege dieser Andacht die Wiederherstellung der ganzen Gesellschaft bedingt sei. Diese Überzeugung, die, wie es scheint, auf eine Offenbarung sich stützte, sprachen wiederholt die Rundschreiben ihrer zeitweiligen Generalvicare und die Acten der zweiten Generalcongregation von Polock aus; tägliche und monatliche Andachten zum göttlichen Herzen waren vorgeschrieben, um von demselben die Wiederherstellung der ganzen Gesellschaft zu erhalten [1]. Und diese vielen Gebete waren nicht fruchtlos: am 7. August 1814 stellte Pius VII. die Gesellschaft Jesu durch die Bulle Deus et Redemptor für den ganzen katholischen Erdkreis wieder her. So ist also die Gesellschaft Jesu in einem besondern Sinne das Werk des göttlichen Herzens, sie verdankt ihm ihre zweite Existenz und liefert so den Beweis, daß Niemand vergeblich auf das göttliche Herz hofft und sich um seine Verherrlichung bemüht. Überreichlich hat es die Anstrengungen belohnt, welche sich die Gesellschaft zur Einführung und Verbreitung der Andacht hat kosten lassen.

Das äußere Leben der Kirche besteht in der Bethätigung ihrer hierarchischen Gewalt nach außen hin; als Rückwirkung ruft es sehr häufig Widerspruch und Verfolgung seitens der Welt hervor. Die Kirche, als die eine Heilsanstalt für die ganze Welt, berufen, alle Menschen in sich aufzunehmen und dem einen Ziele zuzuführen; muß zur Erreichung dieser ihrer Bestimmung nothwendig eine innewohnende Ausdehnungs- und Anziehungskraft haben. Sie bethätigt dieselbe durch die Ausübung der ihr übertragenen hierarchischen Gewalt; durch Predigt und Taufe gliedert sie sich fortwährend die Menschen und Völker an. Die Priester sind aber bloß die materiellen Organe dieser Macht; damit sie die

[1] Nilles, l. c. p. 192 sqq. Der verstorbene General der Gesellschaft, P. Rothaan, welcher das Glück hatte, in Rußland in die Gesellschaft aufgenommen zu werden, schreibt in seinem Briefe über die Andacht zum göttlichen Herzen, alljährlich vor dem Herz-Jesu-Feste sei in den Häusern der dortigen Provinz über Tisch ein Rundschreiben des Generalvicars der Gesellschaft, P. Stanislaus Czerniewicz, verlesen worden, in welchem Alle zur Übung der Andacht aufgemuntert wurden; in demselben habe es unter Anderm geheißen: Bisher hätten sie in verschiedenen Nöthen und Anliegen die Zuflucht genommen zu den Heiligen der Gesellschaft und zwar nicht ohne Erfolg; indessen gebe es noch Vieles und sehr Wichtiges, in dem sie noch nicht erhört worden seien, deßhalb müsse man sich nun an das göttliche Herz wenden, dann dürfe man hoffen, einst unseren Heiligen jenen unschuldigen Vorwurf machen zu können, den sich einst die hl. Scholastika gegen ihren Bruder, den hl. Benedict, erlaubte: Wir haben euch gebeten und ihr habt uns nicht hören wollen, so haben wir zu Gott gebetet und er hat uns erhört.

Menschen in ihrer Freiheit erfassen und gefangen nehmen in der Unterwürfigkeit des Glaubens, müssen diese Organe und ihre Functionen durch übernatürliche Gnadenkraft getragen sein. Wer im Besitze dieser siegreichen Gnaden ist, ist Herr und Überwinder der Herzen. Und hier wiederum ist es gerade, wo sich das göttliche Herz glorreich offenbaren will. Der Heiland hat ganz besondere Versprechen für die Priester und Apostel, die sein göttliches Herz verehren. So sagt die Selige: „Mein göttlicher Erlöser hat mir zu verstehen gegeben, daß diejenigen, die am Heile der Seelen arbeiten, die Kraft besitzen werden, die härtesten Herzen zu rühren, sie werden mit wundervollem Erfolge arbeiten, wie sie selbst von einer innigen Andacht zu seinem göttlichen Herzen beseelt sind."[1] Bezüglich der Gesellschaft Jesu, die vor Allem ein Priesterorden ist, bemerkt sie: „Den Vätern der Gesellschaft Jesu ist es vorbehalten, den Nutzen und die Wirksamkeit der Andacht in's Licht zu setzen, damit man aus ihr Nutzen ziehe und sie mit der Ehrfurcht und mit der Dankbarkeit annehme, die eine so ausgezeichnete Wohlthat verdient. In dem Maße sie dem göttlichen Herzen diese Freude gewähren, wird das göttliche Herz, diese reiche Quelle der Segnungen und Gnaden, dieselben so freigebig über die Arbeiter ihres heiligen Dienstes ausgießen, daß die Erfolge weit über ihre Mühen und über ihre Erwartung sein werden, sowie deßgleichen die Früchte des Heiles und der Vollkommenheit für einen Jeden von ihnen."[2] An einer anderen Stelle fügt sie hinzu: „Wenn ich nicht irre, will das göttliche Herz so die Salbung seiner brennenden Liebe mit siegreichen Gnaden auf ihre Worte legen, daß dieselben gleich zweischneidigen Schwertern die verhärtetsten Herzen der verstocktesten Sünder durchdringen werden, um denselben die heilige Quelle der Buße zu entlocken, welche die Seele reinigt und heiligt. Zu diesem Ende müssen sie aber trachten, all' ihre Erleuchtung in dem unerschöpflichen Quell der Weisheit und Liebe der Heiligen zu suchen."[3]

Diese schönen Verheißungen gelten gewiß mehr oder weniger von allen apostolischen Arbeitern, wenn sie Verehrer des göttlichen Herzens sind; der Schatz der Verheißungen und Segnungen steht aller Welt offen. Von Syrien meldet eine Zeitschrift[4], daß in Zahleh die melchitische Geistlichkeit sich am Herz-Jesu-Feste förmlich um die Ehre streite, den Dienst am Altar zu begehen. Auf die Frage, warum sie so viel

[1] Lettre 132. [2] Lettre 85. [3] Lettre 98.
[4] Bulletin de l'oeuvre des écoles d'Orient. Mai, Juin 1864.

darauf hielten, gerade an diesem Feste bei den heiligen Geheimnissen zu dienen, antworteten sie: „Das ist nicht bloß ein Ehrenpunkt für uns. Seitdem unser Bouna Boulos (P. Riccadonna) uns das Herz Jesu gepredigt und Zahleh die Stadt des göttlichen Herzens geworden, haben wir ganz außerordentliche Bekehrungen erlebt.“ Abbé Soubiranne, der selbst diese Antwort als Ohrenzeuge vernahm, bemerkt hiezu: „So bewahrheitet sich jeden Tag die Verheißung, die unser Herr der hl. Margaretha gegeben, daß er den Priestern, welche sein Herz verehren, besondere Gnade verleihen werde, die härtesten Herzen zu rühren.“ Die Früchte dieser Mission gehören im Übrigen niemand anders, als Gregor XVI. Als P. Riccabonna sich zur Abreise nach dem Orient anschickte, zu diesem Ende sich den Segen des Papstes erflehte und Seine Heiligkeit um ein Mittel bat, durch welches er seinen Arbeiten Erfolg sichern könnte, antwortete ihm der Papst: „Bringen Sie die Andacht zum göttlichen Herzen zu Ehren.“ [1]

Auch in den anderen Missionen wurde die Andacht zum göttlichen Herzen mit bestem Erfolg von den Missionären benutzt zur Ausbreitung des Glaubens. In Nordamerika wurden durch dieselbe die wilden indianischen Stämme für das Christenthum gewonnen [2]. Aus China erfahren wir, wie ehemalige Mitglieder der Gesellschaft Jesu nach der Aufhebung ihres Ordens daselbst durch die Andacht zum göttlichen Herzen Außerordentliches wirkten. Ein Missionär schreibt: „Unsere Mission geht, Gott sei Dank, sehr gut und erfreut sich des Friedens. Die Zahl der Christen vermehrt sich täglich. P. Doliers erhält die Andacht zum göttlichen Herzen im blühendsten und erbaulichsten Zustand. Er hat fast ein ganzes Volk bekehrt, das zwei Tagereisen von Peking entfernt in den Bergen wohnt.“ [3] Die armen Heiden verstehen besser als Andere die Sprache, die aus dem göttlichen Herzen, aus seiner Wunde, aus seinem Kreuz zu ihnen spricht. Liebe erweckt auch bei dem Barbaren Liebe.

Das Werk der Ausbreitung des Glaubens schreitet aber nicht voran ohne die Gefahren und Bitterkeiten des Kampfes. Der Kirche thut also Tröstung und Aufmunterung noth! Da begegnet uns wieder die Andacht zum göttlichen Herzen als die Hilfe zur rechten Zeit. In der That erfolgte seit Entstehung derselben für die Kirche ein empfind-

---

[1] Daniel, ch. 29. p. 436 sqq.

[2] Sendbote des göttlichen Herzens vom Jahre 1869, S. 366.

[3] Nilles, I. p. 426. Daselbst finden sich auch andere Wohlthaten des göttlichen Herzens gegen die Mission verzeichnet aus dem Weltboten.

licher Schlag nach dem andern. Den häßlichen und verderblichen Jansenismus fand die Andacht schon in voller Thätigkeit gegen die Kirche. Auf den Jansenismus kam die schreckliche Revolution, und all die verschiedenen Umgestaltungen und Ausgeburten beider: Josephinismus, Rationalismus, Aufklärung, bis hinab zum pygmäenhaften Altkatholicismus unserer Tage. Neben all' diesen Trübsalen und Stürmen schreitet aber das Heilmittel, welches der Heiland selbst seiner Kirche bereitet hat, siegreich einher; es ist die Andacht zu seinem göttlichen Herzen, es sind die unerschöpflichen Segnungen derselben.

Gegen die jansenistische Pest war sie das richtige Schutz- und Bewährmittel, sie einte und stärkte die Treugebliebenen im Volke und Klerus, an ihr erkannten sich die echten Kinder der Kirche. Während der Schrecken der Revolution und der vorbereitenden Stürme begleitete sie als Zeichen des Trostes die edlen Opfer in die unterirdischen Kerker, auf das Blutgerüst oder in die Verbannung. O wie viele priesterliche Herzen hat es nicht getröstet und aufrechtgehalten in dem Übermaß der Leidensdrangsale!

Die wilden Verheerungen der Revolutionsfluth auf kirchlich-politischem Gebiet verschwanden vorzüglich durch Schöpfungen, welche das göttliche Herz in's Leben rief, und die wichtigsten regeneratorischen Werke der Neuzeit verdanken ihm ihren Ursprung. Wir nennen hier nur die Congregation der heiligen Herzen Jesu und Mariä, gestiftet durch Abbé Coudrin, die Gesellschaft der Väter des göttlichen Herzens, die Damen vom göttlichen Herzen, die Benedictiner-Prediger von dem heiligen Herzen Jesu und Mariä. Im gegenwärtigen Augenblicke endlich erkennen es Papst, Klerus und Volk einstimmig an, daß einzig das göttliche Herz uns zu retten im Stande ist. Deßhalb erbaten die deutschen Katholiken in ihrer Beglückwünschungsadresse an Pius IX. bei Gelegenheit seines 25jährigen Papstjubiläums als eine besondere Begünstigung die Erhebung des Herz-Jesu-Festes zu einer höheren Rangordnung der Feierlichkeit, und begründeten ihr Gesuch unter Anderem damit, daß sie das göttliche Herz als die stille Ankerbucht, den Zufluchtsort, den festen und sicheren Hafen, die Arche des Heiles in allen Zeitstürmen bezeichneten[1]; deßhalb schrieben die deutschen Bischöfe sogleich bei den ersten Sturmwolken des Culturkampfes öffentliche Gebete und Andachten zum göttlichen Herzen vor; daher auch in anderen Ländern, namentlich in

[1] Nilles, I. p. 203 sqq.

Frankreich, der Eifer und die Eile der Oberhirten, ihre Diöcesen unter den Schutz des göttlichen Herzens zu stellen, weil es der Schild gegen die Zuchtruthen Gottes, der sichere Hort gegen die Fluthen des Verderbens, der Schutz und die Sicherheit im Kampfe, der Trost in Leiden, die Zufluchtsstätte in Widerwärtigkeiten, das Labsal und die Stärkung in Drangsalen ist [1]. Deßhalb endlich beantragten auch die Väter des vaticanischen Concils die Erhöhung der Feier des Herz-Jesu-Festes, nicht bloß weil sie in dem göttlichen Herzen eines der vorzüglichsten Trostmittel der Kirche in diesen Zeiten des Abfalls erblickten, sondern weil ihnen die Andacht zum göttlichen Herzen geradezu als Hauptheilmittel aller socialen Übel vorschwebte [2].

Es muß also wohl wahr sein, was so viele gewichtige Stimmen bezeugen, was die allgemeine Überzeugung bestätigte, was so zahlreiche Thatsachen beweisen, daß die Andacht zum göttlichen Herzen für die Kirche von der höchsten Bedeutung ist und daß die herrlichsten Segnungen der Andacht gerade der Kirche verliehen sind. Der Grund dafür liegt aber nicht bloß in den angeführten Thatsachen, sondern im Wesen der Sache selbst, in der innigen Beziehung, in welcher die gesammte Kirche und das göttliche Herz zu einander stehen. Das Christenthum und die Kirche sind, ihrem innersten Wesen nach gefaßt, nichts als der fortlebende, fortwirkende Christus, die Mittheilung seines Lebens und seines Geistes. Was somit das Herz für den Gottmenschen ist, das ist es auch geistiger Weise für die Kirche. In dem Organismus des Gottmenschen ist aber das Herz der vorzüglichste Träger seines physischen und ethischen Lebens, ebendasselbe wird also das Herz Jesu auch für das übernatürliche Leben der Kirche sein. Die Kirche ist ferner ganz wesentlich das Geheimniß der Liebe, die Frucht der Liebe, nicht bloß der unerschaffenen göttlichen Liebe, sondern auch und zunächst der Liebe, die im Herzen des Gottmenschen schlug. Aus diesem Herzen ist sie hervorgegangen, sie ist das Kind seiner Gebete, seiner Arbeiten, seiner Leiden, seines Todes und seines Blutes. Es ist eine ganz geläufige Anschauungs- und Redeweise der heiligen Väter, die Kirche sei aus der Seitenwunde des Herrn hervorgegangen [3]. Das

---

[1] Collect. Lac. T. IV. Concil. Burdig. c. 608. Conc. Bituric. et synodic. decr. de erroribus modernis, c. 1146. Concil. Aquens. c. 1008. Concil. Ausciton. c. 1220. Concil. Senon. et synod. c. 954.

[2] Nilles, I. p. 200 sqq.

[3] S. Aug. Tract. in Jo. 120. S. Thom. lect. 5. in Joan. 19. S. Chrysost. hom. 20. Laus Maximi. Edit. Maurin. T. III.

innerste Heiligthum der Seitenwunde aber, der Quell, aus dem Blut und Wasser flossen, war das Herz. Es ist somit dieses Herz gleichsam der Mutterschooß, aus dem die Kirche hervorging, aus Liebe und Blut, die zusammen das gesammte verbündete Princip ihres Lebens waren, gleichwie auch die Menschheit nicht in zwei Principien, sondern in einem, das Weib im Manne und aus dem Manne, von Gott geschaffen ward. Das Herz ist der Sitz der Liebe und des Blutes. Der Gottmensch kann seine geöffnete Seite und sein Herz nicht sehen, ohne sich an uns zu erinnern und zu uns zu sagen: Siehe da, Herz von meinem Herzen! Mein Blutsverwandter bist du, mein Volk und die Brüderschaft meines Herzens! Wenn aber das Herz Jesu die Quelle des Daseins seiner Kirche ist, dann bleibt es auch die Quelle ihres Lebens, ihrer Thätigkeit, dasjenige, was ihr Leben stets ersetzt, ergänzt und schützt. Alles kommt ihr von diesem Herzen, Gnade und Sacramente, Kraft, Einheit, Fruchtbarkeit und Schutz. Wohin flieht das Kind naturgemäßer in Noth und Gefahr, als zum Herzen, zum Schooße, der es geboren hat? Wer hat mehr Macht und Liebe, das Leben zu schützen, als wer es gegeben? Deßhalb geht denn auch, wie die Bischöfe des vaticanischen Concils in der obengemeldeten Bittschrift so schön und richtig sagen, der Zug der Kirche und der Gläubigen, je mehr sich die Welt in Gottvergessenheit von Christus abkehrt, desto mehr zum Herzen des Heilandes hin, welches das lebendige Centrum der Einheit, die Quelle des Lebens und die Herdstätte des göttlichen Feuers ist, das die Kirche durchwärmt.

Wir können uns hier einer Bemerkung nicht entschlagen. Wenn dem wirklich so ist, wenn das göttliche Herz wirklich der Central- und Brennpunkt des geistigen Lebens der Kirche ist, müssen wir dann nicht sagen, daß Alles, je katholischer es ist oder sein will, um so näher dem Centralherd dieses Lebens stehen muß? So wäre demnach die Nähe und Entfernung von diesem Mittelpunkt so ziemlich der Gradmesser des geistlichen Lebens, der kirchlichen Gesinnung und des katholischen Eifers. Schisma, Ketzerei, Unglaube und Antichristenthum verhalten sich centrifugal zu diesem Herzen, während alles Übrige in weiteren oder engeren Kreisen sich um dasselbe bewegt, nach Maßgabe des Gewichtes, mit dem es nach diesem Centrum hindrängt, und der Anziehung, die von diesem Centrum ausgeht. Wenn es nun für Alle von so entscheidender Wichtigkeit ist, sich in der Nähe dieser Quelle katholischen Lebens eine Stelle zu suchen, so gibt es doch einen Stand in der Kirche, für den es von ungleich größerer Bedeutung ist, dem göttlichen Herzen in Verehrung

und Liebe nahe zu stehen. Es ist das der Priesterstand. Niemand steht dem göttlichen Herzen näher, als der katholische Priester, Niemand ist an das göttliche Herz so angewiesen, wie er.

Um dieses einigermaßen zu begreifen, brauchen wir nur festzuhalten, daß der Heiland vorzüglich und vor Allem Priester ist. Er ist Priester vermöge seiner Natur und seines Wesens; er ist Gottmensch und als solcher geborener, natürlicher, nothwendiger Vermittler zwischen Gott und Menschen; durch ihn soll Gebet und Flehen hinauf-, durch ihn soll Gnade und Wahrheit herabgebracht werden; er ist Priester vermöge seiner Aufgabe und seines Lebenszieles, denn er sollte Erlöser sein durch sein blutiges Opfer, eine ganz priesterliche Aufgabe; er ist Priester durch die Mittel, die er zum Zwecke gebrauchte, Gebet, Predigt, Opfer, alles priesterliche Verrichtungen; er ist endlich Priester durch seine Erfolge, die Versöhnung und Heiligung und Beseligung der Welt. Christus ist also Priester wesentlich und überall; er ist nichts so sehr als Priester; alle anderen Titel und Gewalten fließen aus seinem Hohenpriesterthum, er ist König und Prophet, eben weil er Priester ist: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs.“ [1] Wenn dem so ist, dann ist das Herz des göttlichen Heilandes vorzüglich ein priesterliches Herz, und wie nahe steht dann diesem Herzen der Priester! Wie viele und welch' innige Bande verbinden ihn mit dem göttlichen Herzen! Der katholische Priester steht ihm nahe durch die Ähnlichkeit, ja durch die Identität des Berufes. Er hat denselben Beruf wie der Heiland, denn der Heiland führt seinen Beruf durch den katholischen Priester fort, dessen Vollmachten, dessen Lehre, Sacramente, Opfer, Gebetsdienste die des Heilandes sind; er soll die Welt heiligen durch dieselben inneren und äußeren Mittel, durch seine priesterlichen Functionen und durch seine Tugenden. Der Priester ist somit gleichsam das Organ des göttlichen Herzens zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen. Wo findet ferner der Priester für seine Amtsthätigkeit ein herrlicheres Vorbild, eine mächtigere Hilfe, wo einen süßern Trost in allen Schwierigkeiten seines Berufes, als in dem göttlichen Herzen Jesu? Ruht er da nicht an der Quelle seines Lebens und seiner Wirksamkeit? Was kann er Besseres thun, als durch eine innige Andacht, durch Betrachtung und Aneignung der priesterlichen Tugenden dieses Herzens sich zu wahrhaft priesterlichem Wandel und Wirken befähigen! Je näher er diesem gött-

[1] Ps. 2, 5.

lichen Herzen steht, um so mehr verschwindet der Mensch mit seinen irdischen Schlacken, mit seiner Ohnmacht und Unfruchtbarkeit, um so mehr nimmt er Theil an der Heiligkeit, an der Fruchtbarkeit und Allmacht dieses Centralfeuers des Lebens, des Lichtes und der Liebe.

Kann es daher wohl eine Andacht geben, die dem Priester theurer sein soll, als diese? Der Gegenstand der Andacht gehört dem Priester vor Allem, es ist das Herz des Gottmenschen mit seinen Tugenden, seiner Liebe, ja mit seiner besonderen Vorliebe für den Priester — der Priester darf versichert sein, in Folge seiner innigen Beziehung zu diesem Herzen, in demselben auch eine besondere Liebe zu finden, die er mit Niemand theilt, die ihm allein aufbewahrt ist, eben weil er Mitpriester, weil er Organ dieses hohenpriesterlichen Herzens ist. Die Wirkungen der Andacht gehören vorzüglich dem Priester, ihm sind jene Verheißungen gegeben; man kann es nicht läugnen, die Absicht des göttlichen Heilandes bei Offenbarung dieser Andacht war, vor Allem dem Priesterthum ein Bewahrmittel gegen die Verlockungen der Jansenisten zu bieten, die besonders darauf ausgingen, Priester und Ordensleute zu verführen. Die Geschichte der Andacht erweiset dieselbe vorzüglich als eine priesterliche. Das Geheimniß der Andacht, einmal den Lippen, dem jungfräulichen Herzen der sel. Margaretha entquollen, wurde von priesterlichen Herzen zuerst erfaßt, von priesterlichen Lippen zuerst verkündet [1], durch das priesterliche Wort zuerst zur Bekehrung und Besserung der Herzen und zur Eroberung der Welt verwendet. All' ihre äußeren Erfolge verdankt sie dem Priesterthum, für sie hat dasselbe gearbeitet und gelitten. Warum sollte es nicht auch einen besonderen Antheil an ihren Segnungen haben? Wie schön drücken dieses innige Verhältniß des Priesterthums zu dem göttlichen Herzen, diese Zusammengehörigkeit beider und die herrlichen Erwartungen, die sich daraus ableiten, die französischen Concilien aus den Jahren 1850 und 1851 aus, indem sie zum göttlichen Herzen sprechen: „In Deinem Namen haben wir uns versammelt, unter dem Einfluß Deiner Gnade haben wir getagt, durch unsere Rathschläge das Reich des himmlischen Vaters zu befördern gesucht. Aber wozu, o gütigstes Herz Jesu! die Gesetze, welche wir festgestellt, wenn das innere Gesetz Deiner Liebe die Herzen der Untergebenen nicht unter dieselben beugt? Du bist der Herr der Herzen, Dich allein wollen wir zum Könige haben, und zum Hirten unserer Heerden.

---

[1] Lettre 106. Die Selige bekennt selbst, daß die Andacht vorzüglich dem Eifer der Pfarrer ihre Verbreitung verdankt.

Wir legen unsere Hirtenstäbe in Deine Hand, Dein sind die Hirten, Dein die Schafe. Gieße über Deine Diener die Schätze Deiner Barmherzigkeit, damit wir würdig der Kirche der Heiligen vorstehen und ein väterliches Herz gegen unsere Kinder annehmen. Laß uns Eins sein, wir und der ganze Klerus, mildester Jesus! wie Du und der Vater Eins seid. Laß uns getränkt werden mit dem priesterlichen Geiste und dessen Quelle, damit wir liebewillig geopfert und überaufgeopfert werden für die uns anvertrauten Seelen." [1]

Wir können diesen Punkt nicht besser beschließen, als mit den schönen Worten des Concils von Avignon im Jahre 1849: „Es gibt bezüglich unseres Herrn keine Andacht der christlichen Frömmigkeit, die Christus angenehmer, der Kirche nützlicher wäre, als die zu seinem göttlichen Herzen. Dieses verehrungswürdige Herz ist als Theil des Leibes, den das göttliche Wort angenommen, und in Folge dieser hypostatischen Vereinigung wirklich das Herz des göttlichen Wortes und deßhalb Sinnbild und Organ seiner unendlichen Barmherzigkeit und Liebe. Aus diesem Herzen, das am Kreuze durchbohrt wurde, ist die Kirche geboren, flossen alle Sacramente, aus ihm sind wir alle hervorgegangen, die wir durch das Wasser und das geflossene Blut in der Taufe wiedergeboren wurden und aus dem Fleisch und dem Leibe Christi Dasein gewonnen haben. In diesem Herzen ist ein unerschöpflicher Schatz der Barmherzigkeit, ein ewig sprudelnder Quell der Gnade, die Fülle aller Zeiten, die uns zu Theil werden sollen, Licht und Kraft zum Fortschritt, zur Ueberwindung aller Feinde und Gefahren. Wir ermahnen deßhalb die Seelsorger, daß sie die Gläubigen über die Andacht unterrichten und zu ihrer Übung aneifern, indem sie dieselben an die Wohlthaten erinnern, welche denjenigen zu Theil wurden, die es fromm und heilig verehrt und in ihren persönlichen und öffentlichen Drangsalen zu ihm ihre Zuflucht genommen haben." [2]

(Fortsetzung folgt.)

M. Meschler S. J.

---

[1] Collect. Lac. T. IV. Conc. Bituric. c. 1159. Concil. Burdig. c. 609. Concil. Tolos. c. 1082.

[2] Collect. Lac. T. IV. Conc. Avenion. c. 364.

Religion und Aberglaube der alten Chaldäer.

(Schluß.)

Wir kommen jetzt zu dem Talisman. Sein Name war Mamit, akkadisch Sakba. Man legte ihm den höchsten Werth bei: „Ein Juwel von unschätzbarem Werthe ist das Sakba, das Mamit," heißt es an einer Stelle, und H. F. Talbot erwähnt [1], leider ohne nähere Angabe, eines aus sechs durchgängig zehnzeiligen Strophen bestehenden Gesanges, welcher den Preis des Mamit feiert, und dessen Grundidee folgende zu sein scheint: das kostbarste aller Güter ist das Mamit, im Falle einer Feuersbrunst sei nicht besorgt um anderweitige Heiligthümer und Kostbarkeiten. „An jenem Tage lasse das Feuer brennen, aber rette das Mamit, bringe es in Sicherheit!" — das sind die Worte, mit welchen jede Strophe refrainartig schließt.

Es gab Talismane der verschiedensten Art, beschriebene und nichtbeschriebene Tuchstreifen, die man an Kleidern oder Geräthen befestigte; Amulete aus hartem Stein, welche man als Schutzmittel wider Dämonen, Krankheiten und Behexung am Halse trug, häufig geschmückt mit der Darstellung eines guten Geistes und einer in der Regel in akkadischer Sprache abgefaßten kurzen Inschrift; kleine Thonfiguren, Siegelringe. Ein Amulet, das allem Anscheine nach von einer schwangeren Frau getragen wurde, führt ein Bild mit der Aufschrift: „Ich bin Bitnur, der Diener Adar's, der Götterkämpe, der Liebling Bels. Beschwörung: O Bitnur, weit von mir wehre ab die Schmerzen, stärke die Frucht, entwickle den Kopf des Menschen." Ein anderes sollte seinen Träger vor dem Rückfalle in die Pest bewahren: „Beschwörung: Böser Geist, bösartige Pest! Der Geist der Erde hat dich aus meinem Körper ausgetrieben, möge ein gnädiger Mas, ein guter Lamma, ein gnädiger Utuk sammt dem Geiste der Erde in mich eingehen! Beschwörung des Gottes, der da ist mächtig, mächtig, mächtig. Amen."

Besonders wurden solche Amulete in Form kleiner Götterbilder im Hause aufgestellt, um bösen Geistern den Zutritt zu wehren. „Stelle auf das Bild des Gottes Nergal, der seines Gleichen nicht hat," so lautet

[1] Transactions, vol. IV. p. 40, 41.

ein Text, „an dem äußeren Zugange des Hauses. Stelle auf das Bild des Gottes, der sich in Tapferkeit offenbart, der seines Gleichen nicht hat, . . . das Bild des Gottes Narudi, des Herrn der obersten Götter, zu Füßen des Bettes. Auf daß kein Übel herankomme, stelle auf an der Thüre das Bild des Gottes X. und des Gottes Latarak. Um jegliches Übel zu verscheuchen, stelle ihnen gegenüber auf, als Schrecknis zur Verscheuchung des Übels an der Thüre, den Heldenkämpen (Nergal): stelle ihn auf in der Thüre gen Aufgang. Den Heldenkämpen, der seine Hand zur Abwehr ausstreckt, auf der Thürschwelle stelle ihn auf zur Rechten und zur Linken. Die Schutzbilder Hea's und Silik-mulu-khi's, innerhalb der Thüre stelle sie auf zur Rechten und zur Linken: . . . Silik-mulu-khi, der in dem Bilde wohnt . . . O ihr, des Oceans Erzeugte, erhabene Kinder Hea's! Esset wohl, trinket reichlich für eure Hut; lasset das Böse nicht eindringen!" — Lehrreich ist dieser Text besonders darum, weil er uns zeigt, wie man sich die Götter, als in diesen Bildwerken innewohnend, dachte, und wie auch schon bei den Akkadiern die grobe Verirrung sich eingenistet hatte, als genössen die Götter von den ihnen vorgesetzten Opferspeisen [1].

Die Vorstellung, daß der Talisman Haus und Habe vor jedem Angriff böser Geister oder Menschen sicherstelle, hat auch folgenden Hymnus inspirirt, welcher uns im akkadischen Urtexte und in assyrischer Übersetzung erhalten ist: „Talisman! Talisman! Unbewegliche Marke, von den Göttern gesetzte unüberschreitbare Marke, unverrückbare Marke von Himmel und Erde, einzig unveränderliche Gottheit: nicht Gott, nicht Mensch hat dich ergründet! Nicht zu beseitigende, der Bosheit gelegte Schlinge; unvergängliches, der Bosheit widerstreitendes Gesetz! Sei es ein böser Utuk, ein böser Alal, ein böser Gigim, ein böser Telal, ein böser Gott, ein böser Maskim, ein Phantom, ein Gespenst, ein Vampyr, Lil, Lilit oder Ardat, oder die verderbliche Pest, das schmerzliche Fieber oder eine schmerzliche Krankheit, so es das Haupt erhebt wider das heilige Wasser Hea's, das" (über den Talisman) „gesprengt worden:

[1] Vgl. Dan. 14, 5 ff. — Es finden sich noch andere Beispiele dieses Wahnes. „Kommt Alle zum Feste und zum Opfer heran," heißt es an einer Stelle. „Möge euer Weihrauch zum Himmel steigen, möge die Sonne euer Opferfleisch aufzehren! Möge Hea's Sohn, der Bekrieger von Hexerei und Zauberwerk, langes Leben gewähren!" — Und anderwärts: „Aus erhabenen Schüsseln esse erhabene Speise, aus erhabenen Bechern trinke erhabenen Trank; Urtheil zu sprechen zu Gunsten des Königs, des Sohnes seines Gottes, neige sich dein Ohr."

möge die Schlinge Hea's es fassen. So es sein Haupt vorstreckt wider die Scheunen des Gottes Serakh, möge das Gesetz Serakh's es binden. So es die Markung des Hauses überschreitet, möge die Göttermarke" (der Talisman), „die Marke von Himmel und Erde, es nimmer entwischen lassen . . . So es Fallstricke legt wider das Haus, möge sie es kopfüber in die Grube des Hauses stürzen. So es in der Runde umherschleicht, möge sie es an einen wüsten Ort zurücktreiben. So es Fallstricke legt an der Thüre des Hauses, möge sie es im Hause einschließen an einem Orte, von wo es nicht heraus kann. So es sich an die Pfosten und Balken der Thüre anklammert, mögen die Pfosten und Balken der Thüre ihm den Weg versperren, statt ihn zu öffnen. So es in Trause und Dachrinnen sich eindrängt, so es mit Macht wider Schloß und Angeln der Thüre drückt, möge sie es wie Wasser vorübergehen machen . . ."

Bis in späte Zeiten erhielt sich dieser Gebrauch, durch Anbringung kleiner Götzenbilder im Hause die bösen Geister abzuwehren. P. E. Botta fand unter der Schwelle der Palastthore zu Khorsabad einige ziemlich roh gearbeitete Statuetten aus gebranntem Thon, die Götter Bel, Nergal und Nebo vorstellend. König Neriglissar rühmt sich, am Thore des Tempels Bit-Saggatu zu Babylon „acht Bildnisse aus festem Erz, mit Silberblech überzogen, angebracht zu haben, welche Bösewichte und Feinde mit Todesfurcht überschütten." V. Place endlich entdeckte, gleichfalls zu Khorsabad, unter den kolossalen Flügelstieren, die an den Zugängen Wache halten, einen kleinen ausgemauerten Raum, in welchem sich eine Menge kleiner Amulete im Sand gebettet vorfand; er entdeckte deren auch unter der Schwelle solcher Portale, welche nicht mit solchen Stierfiguren geziert waren. Manchen derselben sah man es an, daß sie ehedem getragen worden waren. V. Place nimmt an, die Bevölkerung, welche bestimmt gewesen sei, in der neuen Stadt Sargons ihren Wohnsitz aufzuschlagen, habe diese Amulete in den Grundbau niedergelegt, um jegliches Unglück von der neuerstehenden Stadt ferne zu halten. Unsere akkadischen Texte liefern uns den Beweis, daß diese Sitte, sowie die derselben zu Grunde liegende Anschauung bis in die älteste Zeit zurückreicht.

Aber nicht nur Bildnisse von Göttern und guten Geistern dienten als Talisman zur Abwehr der bösen Geister: die Bildnisse dieser letzteren selbst wurden zu gleichem Zwecke verwandt. Wir erwähnten früher [1]

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1877, XII. S. 29.

einer Statuette aus Bronze, welche in den häßlichsten Zügen den Dämon des Wüstenwindes darstellte: dieselbe war laut Inschrift dazu bestimmt, an Thüre oder Fenster aufgehangen zu werden und so den Verwüstungen des Dämons Einhalt zu thun. Analoge Fratzen sind gar nicht selten. Eine Inschrift beschreibt das Wüthen der Pest; wiederum begibt sich Silik-mulu-khi zu seinem Vater, und wie lautet das Radical-Recept? „Knete . . .“ (einen Teig) „und forme daraus ein Gleichniß der Ähnlichkeit Namtar's . . . lege es ihm“ (dem Kranken) „auf das lebendige Fleisch seines Unterleibes . . . möge der bösartige Namtar, der ihn ergriffen hat, in das Bild eingehen. Amen.“ F. Lenormant[1] ist der Meinung, nach Ansicht der alten Chaldäer habe der Anblick des Nachbildes der eigenen Häßlichkeit die Dämonen in die Flucht gejagt: dem eben angeführten Texte zufolge dürfte es aber scheinen, als habe man geglaubt, durch die unter abergläubischen Ceremonien vollzogene Weihe eines solchen Bildes den Dämon in sein eigenes Bild bannen und so unschädlich machen zu können.

Die Betrachtung dieser als Talisman dienenden Abbildungen guter und böser Geister hat den genannten Autor[2] auf den Gedanken gebracht, auch den an den Wänden assyrischer Paläste so häufigen verwandten Kolossaldarstellungen einen analogen Charakter beizulegen. Hören wir, wie er selbst seinen Gedanken entwickelt: „Neben den historischen Scenen und den streng religiösen Darstellungen begegnet man,“ schreibt er, „an den Wänden assyrischer Paläste zahlreichen Sculpturen von unbestreitbar talismanischem Charakter, bestimmt, schädliche Einflüsse zu bannen, in Gemäßheit des Grundsatzes, daß eine bildliche Darstellung die Stelle einer Beschwörung vertreten kann und in der gleichen Weise direct auf die bösen Geister einwirkt. Die Flügelstiere mit Menschengesicht zu beiden Seiten der Eingänge sind Genien, welche in Wirklichkeit Obhut üben und für so lange an die Stelle gefesselt sind, als ihr Bildniß unverrückt an derselben verharrt. Das bezeugt uns ausdrücklich König Esarhaddon in einer seiner Inschriften: ‚Möge der schützende Stier, der schützende Genius, der Beschirmer der Kraft meines Königthums, auf immerdar meinen Namen in Glanz und Ehren erhalten, bis seine Füße von ihrer Stelle gerückt werden.‘ . . . Zu Kojundschik gewahrt man in dem prunkhaften Wohnsitze, welchen sich Assurbanipal inmitten

[1] La Magie, p. 47.
[2] L. c. p. 49 sqq.

Ninive's erbaute, wiederholt Reihen ungeheuerlicher Gestalten mit Menschenleib, Löwenkopf und Adlerkrallen, welche einander je zwei und zwei mit Messern und Keulen bekämpfen. Es sind Dämonen, und die eingemeißelte Darstellung ist weiter nichts als die plastische Wiedergabe der in mehreren Texten wiederkehrenden Beschwörung: ‚Mögen die bösen Geister ausfahren, mögen sie unter einander handgemein werden!' Auf den Palastwänden den Kampf der Dämonen unter einander darstellen, war ebenso viel werth, als die unablässige Wiederholung der Beschwörungsformel, welche sie zu solchem Hader verdammte." Die endgiltige Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung müssen wir noch zu entdeckenden Texten überlassen.

Halten wir hier einmal inne. Die ältesten religiösen Anschauungen der Chaldäer sind mit den jüngeren Anschauungen in Babel und Assur keineswegs identisch. Zunächst vermissen wir in ersteren den obersten Gott Ilu, den El der Genesis, dessen Stelle in Assyrien Assur vertrat[1]. Freilich wußten Babel und Assur von diesem Gotte kaum mehr als den Namen, aber selbst dieser scheint den alten Chaldäern unbekannt gewesen zu sein. Vorhanden ist beiderseits die oberste Trias: Anna, Hea, Mul-ge. Zwischen letzterem und dem späteren Bel waltet allerdings ein tiefgehender Unterschied: Bel steht nicht als Beherrscher der finsteren Unterwelt da, wenngleich — sicherlich eine Erinnerung aus alten Zeiten — Belit, seine Gemahlin, noch immer als „Herrin der Unterwelt" begrüßt wird. Der Grund des Unterschiedes ist hier durchaus historischer Natur. Seit mit Chammuragas sich Babylon zur ersten Stadt des Zweiströmelandes emporgeschwungen hatte[2], gewann auch der als Schirmherr dieser Stadt verehrte Merodach an Wichtigkeit und ward allmählich mit Bel, einem der Drei aus der obersten Trias, identificirt. Bei dieser Verschmelzung beider Gottheiten zu Einer streiften beide die minder lichtvolle Seite ihrer Erscheinung ab; Bel-Merodach behielt weder den infernalen Charakter des älteren Bel, noch die auf bloße Vermittlung beschränkte Rolle des älteren Merodach (Silik-mulu-khi). Im Kampfe der Götter mit dem Meeresdrachen allerdings[3] erscheint Bel-Merodach noch in seiner Mittelstellung zwischen den Göttern ersten Ranges und den untergeordneten Mächten; dieser Text ist aber eben auch älteren Ursprungs. Die Götter

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VI. S. 123.
[2] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VII. S. 81.
[3] Vgl. diese Zeitschrift 1877, XII. S. 36 ff.

zweiten Ranges treten in den akkadischen Urkunden lange nicht so sehr hervor, wie in den späteren Inschriften. Die Götter der Sonne, des Mondes und des Firmamentes sind noch nicht zu einer weiteren Trias verschmolzen, und die den späteren Göttern Adar, Nergal, Istar und Nebo entsprechenden Gottheiten haben noch ebenso wenig wie Silik-mulu-khi (Merodach) einen ausgesprochen planetaren Charakter. A. H. Sayce, welcher sich eingehend mit den auf Sternkunde und Sterndeutung bezüglichen Keilschrifttexten beschäftigt hat, setzt den Abschluß der Entfaltung der Gestirnanbetung auf circa 2000 v. Chr. an [1], also kurz vor die Zeit, wo das semitische Element über das turanische bleibend die Oberhand gewann; und F. Lenormant [2] führt Sternkunde und Sterndeutung in Babylonien auf die Semito-Kuschiten zurück. Lag auch bereits in dem Glauben an die Elementargeister der Gestirncult wie im Keime enthalten, so konnte doch dessen consequente Ausbildung nur auf Grundlage der Sternkunde erfolgen. Zur Religion des Euphrat-Tigris-Landes, sowie zu dessen Cultur haben zwei Rassen beigetragen: manche von den Anschauungen, die wir in den akkadischen Texten ausgesprochen finden, waren zweifelsohne auch den Semiten eigen; als specifisches Eigenthum derselben möchten wir die Idee des höchsten Gottes Ilu und den Cult der Astralgötter bezeichnen.

Das Studium der akkadischen Texte eröffnet uns nicht nur einen Einblick in die religiöse Entwicklung des Zweiströmelandes selbst, es verbreitet auch Licht über die ursprüngliche Verwandtschaft anderer Religionen des Alterthums, welche eine solche in ihrer späteren Entfaltung weit weniger erkennen lassen. Wer sollte nicht in Anna, dem Gotte des Himmels, in dem im Ocean wohnenden Hea und in Mul-ge, dem Beherrscher der Unterwelt, die oberste Trias der hellenischen Götterfamilie: Zeus, Poseidon und Hades, erkennen? Noch lehrreicher ist die Vergleichung mit den religiösen Vorstellungen der Arier. Da tritt uns zunächst beiderseits die Lehre vom Dualismus in der Geisterwelt entgegen. Wir sprechen hier nicht von jenem auf die Spitze getriebenen Dualismus, jener Annahme zweier gleich mächtiger, einander in Allem widerstreitender Principien, wie sie dem Manichäismus und verwandten Secten eigenthümlich ist und schon früher aus der Entartung der zoroastrischen Lehre sich herausgebildet hatte: ein solcher Dualismus läßt sich

---

[1] Transactions, vol. III. p. 176.
[2] La Magie, p. 288, 289.

weder bei den indischen Ariern, noch bei den Persern der Achämenidenzeit, noch endlich bei den alten Chaldäern nachweisen, bei denen doch wenigstens Hea jederzeit mächtiger als selbst die Ärgsten unter den Dämonen erscheint. Die Chaldäer wie die Perser glauben an eine in verschiedene Ordnungen zergliederte, in zwei feindliche Heerlager gespaltene Geisterwelt. Nach Beiden erstreckt sich der Kampf zwischen guten und bösen Geistern über die ganze Schöpfung, indem ein jegliches Geschöpf und zuvörderst ein jeder Mensch seinen besonderen Schutzgeist — bei den Persern Ferver genannt — hat. Auf ganz gleicher Linie mit dem persischen steht übrigens der chaldäische Dualismus auch nicht, sondern vielmehr eine Stufe tiefer: einmal weil ihm die Vorstellung eines obersten Hauptes der gefallenen Geister, eines Ahriman — soweit uns wenigstens die erhaltenen Documente einen Schluß erlauben — abhanden gekommen ist, noch viel mehr aber darum, weil er fast allen moralischen Gehalt verloren hat. Der persische Dualismus ist ein Widerstreit zwischen moralisch Gutem und moralisch Bösem. Ahriman ist der Lügengeist und sein Kampf ist ein Kampf der Lüge wider die Wahrheit. Wie die Wahrheit Inbegriff alles Guten, so ist hier die Lüge Inbegriff alles Bösen. Aufstand, Krieg, Räuberei, Unzucht und vor Allem Zauberei und Abfall von der reinen Lehre sind Werke der Lüge. Die Moral, welche ein Darius [1] aus der Erzählung seiner Großthaten für seine Nachfolger zieht, lautet: „O du, wer immer du in Zukunft König sein wirst, befleißige dich, die Lüge niederzuwerfen: wer ein Lügner ist, den vernichte. So du dieses beachtest, wird ungetheilt bleiben mein Land.“ Der Unterschied des physisch Reinen und Unreinen ist hier nur von untergeordneter Bedeutung. Nicht so in Akkad. Kaum, daß mitunter die Vernachlässigung heiliger Riten oder der Umgang mit bösen Geistern als böse erwähnt wird. Im Übrigen erscheint stets nur das physisch Böse: Tod, Krankheit, Orkane u. s. w. als das Werk der bösen, dessen Bannung als die Aufgabe der guten Geister.

Und wie der Dualismus der akkadischen Texte tief unter demjenigen des Zendavesta und der Achämenidenzeit steht, so auch die praktischen Folgerungen, welche aus demselben für das Leben gezogen wurden. Einzutreten in den Kampf des sittlich Guten wider das sittlich Böse, das ist des Ariers Beruf, Reinheit ist seine erste Pflicht und eines der größten Vergehen die Zauberei. Eine solche Auffassung ist den

[1] Inschrift von Behistun, persischer Text, col. IV. 5.

akkadischen Texten fremd. Freilich gibt es auch hier einen Kampf feindlicher Mächte: aber weil sich derselbe zunächst nur um das physisch Gute und das physisch Böse dreht, so verliert er jeden idealen Charakter. Freilich durchkreuzen auch hier die Mächte der Unterwelt die Absichten der Mächte der Oberwelt: aber wo dieses Ringen hinaus will, ob es überhaupt je ein Ende nehmen soll, wird uns nicht gesagt. Im Grunde kann man diesen bösen Geistern vernünftiger Weise ebenso wenig gram sein, als man sich für die guten zu begeistern vermag: fast alle sind sie wesenhaft böse in ihrer Art — so Pest, Fieber, Südwestwind u. s. w. —, man kann sich mit ihnen versöhnen, so gut wie mit den Widerwärtigkeiten der physischen Ordnung, mit denen sie sich identificiren. Wohl erscheint auch hier der Mensch in den Kampf zwischen Gut und Böse hineingeworfen, aber eben auch nur dieses: nicht berufen, zum endlichen Triumphe seiner Götter mitzuwirken, sondern hineingeworfen in den Widerstreit physischer Einflüsse und darauf angewiesen, sich aus demselben, so gut es gehen will, herauszuarbeiten. Hier sind die kräftigsten Mittel die besten, vor allen jene Zauberei, welche die guten Götter dem Menschen wider die bösen Geister beizustehen nöthigt.

Weitere Züge der Ähnlichkeit zwischen der chaldäischen und der persischen Lehre finden wir in dem beiderseitigen Glauben an einen der Gottheit selbst dienenden, siegreichen Geisterfürsten, dort Silikmulu-khi, der Bel-Merodach des Götterkampfes [1], hier Mithra, beide deutlich an den Engelfürsten Michael gemahnend; sodann in der beiden Völkern gemeinsamen Heilighaltung des Feuers. Geschieht derselben auch in den wenigen auf uns gekommenen Bruchstücken des Zendavesta keine Erwähnung, so ist uns doch ihr Vorkommen bei den übrigen Zweigen der indogermanischen Völkerfamilie und für spätere Zeiten nachweislich auch bei den Persern, sodann ihre innerste Wesensverwandtschaft mit der zoroastrischen Religion selbst, die eine Lichtreligion war, eine hinreichende Bürgschaft dafür, daß sie auch unter den Persern älterer Zeit heimisch war. Dieser Heilighaltung des Feuers begegneten wir bereits in den akkadischen Texten, und zwar ist sie auch hier schon, wie in den Veda's Indiens, zur Feueranbetung entartet.

Noch schlagender ist die Übereinstimmung der akkadischen Anschauungen mit den Grundzügen der finnischen Mythologie, wie wir sie aus dem alten finnischen Epos Kalevala kennen lernen; eine Über-

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift, 1877, XII. S. 37.

einstimmung, auf welche zuerst F. Lenormant[1] aufmerksam gemacht hat. Auch diese Mythologie weiß von drei obersten Gottheiten, welche nach Charakter und Namen den drei höchsten Göttern der Akkadier entsprechen: Ukko, d. h. „der Altehrwürdige", Gott des Himmels; Wainamoinen, „der Freund der Wellen", Beherrscher der Gewässer und der Erdoberfläche; Ilmarinnen, „der ewige Schmied", Herr des Erdinnern und der in demselben verborgenen Schätze.

Wie Hea ist namentlich Wainamoinen der Urquell alles Lebens und Wissens, der Widersacher und Besieger aller schädlichen Einflüsse; er hat den Menschen das Feuer vom Himmel mitgetheilt, er hat sie die Musik und die heiligen Zaubersprüche gelehrt; er allein kennt die „hochheiligen, schöpferischen Worte", welche Leben verleihen und Götter bannen und unter allen Beschwörungen die mächtigsten sind. Nächst diesen drei obersten Gottheiten füllt, auch nach der Vorstellung der heidnischen Finnen, eine Unzahl Elementargeister die Welt, scheiden sich dieselben in zwei große feindselige Lager, steht jedem Menschen ein besonderer Schutzgeist zur Seite. Auch bei ihnen genoß das Feuer besondere Verehrung, wurde die Sonne zur Abwehr schädlicher Einflüsse angerufen; auch ihnen galt die Krankheit als eine Art Besessenheit, welche durch Beschwörung gehoben werden mußte.

Diese wenigen Andeutungen werden, hoffen wir, genügen, um den Leser davon zu überzeugen, daß das neuerschlossene Religionssystem der alten Chaldäer sich als ein bedeutsames Bindeglied zwischen die Religionen der semitischen und der indogermanischen und selbst der finnischen Völker einschiebt und für die vergleichende Mythologie von entscheidender Wichtigkeit sein dürfte. Vor einer Abirrung nur, welche ganz im Wesen des modernen, alles Übernatürliche und namentlich die Uroffenbarung vornehm ignorirenden Rationalismus liegt, möchten wir warnen. Wir haben eine gewisse Gemeinsamkeit religiöser Anschauungen zwischen den Akkadiern und den Ariern constatirt: woher diese Übereinstimmung? Ist sie das Ergebniß einer Herübernahme akkadischer Anschauungen durch die Arier, oder umgekehrt arischer Anschauungen durch die Akkadier? So wird vielfach die Frage gestellt, und hat man etwa erst einen Beweis zu Wege gebracht, der die eine Annahme ausschließt, so glaubt man sich unbedingt für die andere entscheiden zu dürfen, — eine Folgerung, so ungerechtfertigt, wie die Form der Frage selbst. Wahr ist es, daß im

---

[1] La Magie, p. 216 sqq.

Heidenthume die religiösen Anschauungen des einen Volkes nicht ohne Einfluß auf diejenigen benachbarter Völker gewesen sind; aber solche Einflüsse dürfen nicht übertrieben, viel weniger aller Orten unbewiesen vorausgesetzt werden. Je weiter man in das Alterthum zurückgeht, desto mehr vereinfachen und verähnlichen sich die später einander so entfremdeten Religionen der Völker: die letzte und allgemeine Ursache dieser Ähnlichkeit darf aber nicht in einem steten Borgen und Tauschen der sonst so zäh am Überlieferten festhaltenden Nationen, — sie muß in der ursprünglichen Einheit der Lehre und des Glaubens, sie muß in der Uroffenbarung gesucht werden.

Wir haben vorhin angedeutet, daß die Ausbildung der Sternkunde und somit auch der Sterndeutung dem semitischen Elemente in der Bevölkerung des Euphratlandes zugeschrieben werden müsse. Um das 16. Jahrhundert v. Chr. ließ bereits König Sargon von Agane alle älteren Documente, welche diese beiden Zweige heiliger Wissenschaft betrafen, aufsammeln und abschreiben. Alle waren in assyrischer Sprache, jedoch in einer solchen Schriftweise abgefaßt, die darauf angelegt scheint, die Lesung dieser Geheimlehren dem Uneingeweihten zu erschweren. Darum und wegen der Schwierigkeit des Gegenstandes selbst herrscht noch immer viel Dunkelheit in der Übersetzung dieser Texte: wir werden uns deßhalb auf wenige Proben beschränken.

Da kündigt sich z. B. an „eine Sammlung von 25 Tafeln über die Zeichen am Himmel und auf der Erde, in Hinsicht auf ihre gute und ihre böse Vorbedeutung, ein Verzeichniß sämmtlicher Vorzeichen, so viele ihrer am Himmel und auf Erden sind“. Es folgt eine Liste sämmtlicher Monate des Jahres, mit Angabe, welche von denselben für den Auszug in den Krieg, den Angriff einer Stadt, die Vertheidigung des eigenen Landes günstig, und welche ungünstig sind. Eine andere Liste führt die Ereignisse auf, welche an bestimmte Constellationen geknüpft sind. Wir theilen einige Zeilen aus derselben mit, ohne eine Identification der namhaft gemachten Sterne zu versuchen. „Kehrt der Hundsstern wieder, dann ist Heeresmacht im Land. Kehrt der Stern des Bären wieder, dann ist Mißgeschick im Land. Kehrt der Stern Biazi wieder, dann fällt reichlicher Regen. Kehrt der Stern des Fisches wieder, dann waltet Gerechtigkeit im Land. Kehrt der Stern Allul wieder, dann ist Frieden im Land. Kehrt der Stern Tartakhi wieder, dann wird Übles im Lande geplant“ u. s. w. u. s. w.

Das bedeutendste Werk dieser Gattung ist aber die große, auf Be-

fehl Sargons zusammengestellte Folge von 70 Schrifttafeln, Namar-Bili oder Enu-Bili, „die Erleuchtung“ oder „das Auge Bels“ genannt. Es enthält Beobachtungen über die Gestirne, namentlich über Venus und Mond. Die Astronomen Chaldäa's verzeichneten sorgfältig die Ereignisse, die mit den verschiedenen Erscheinungen am Himmel zusammentrafen, und beinahe scheint es, daß sie dem Wahne nachhingen, es würden sich die gleichen Ereignisse auch bei der Wiederkehr der nämlichen Himmelserscheinungen wiederholen. Zuweilen sind es die Berichte alter Astronomen, welche unverändert wiedergegeben werden: „Venus ... verschwand vom 1.—13. Tage um Sonnenuntergang: die Saaten im Lande stehen gut, . . die Tage des Fürsten sind lang, Gerechtigkeit waltet im Lande. . . . . Der Mond geht unter und die Sterne treten an seine Stelle (?): während dieses Jahres gebären die Frauen männliche Kinder. — Der Mond geht unter und der Stern Sugi tritt an seine Stelle (?): während dieses Jahres ziehen Heerschaaren (auf Eroberung aus). Bericht des Astronomen Istarsumesses.“ — Mondsfinsternisse werden verzeichnet zugleich mit den Ereignissen, welche ihr Eintreten begleiteten oder begleiten sollten. „Am 14. Tag des Monats Thammuz, Eintreten einer Mondsfinsterniß. Sie beginnt im Westen und hört im Süden und im Norden auf; um die Abendwache beginnt sie und um die Nachtwache nimmt sie ihr Ende. Nach Westen, zur Zeit des Eintrittes und des Austrittes, ist der Schatten sichtbar. Dem König von Gutium fällt eine Krone zu. Die Streitkräfte von Gutium stehen im Felde. Truppen ergeben sich. — Am 15. Tage, Eintreten einer Mondsfinsterniß. Regen vom Himmel, Überschwemmung im Lande, Hungersnoth im Lande. — Am 16. Tage, Eintreten einer Mondsfinsterniß. Weiber thun Fehlgeburten“ u. s. w. u. s. w. — Ein anderes Bruchstück enthält Wahrsagungen für den gleichen Monat in folgender Form: „Tritt am 1. Tag eine Mondsfinsterniß ein, die im Süden beginnt ..., dann stirbt ein mächtiger König. Tritt am 2. des Monats Thammuz eine Mondsfinsterniß ein, die im Norden beginnt ..., dann kämpft ein König wider einen andern. Tritt am 3. des Monats Thammuz eine Mondsfinsterniß ein, die im Osten beginnt, dann folgt Regen und Hochwasser. Tritt am 4. des Monats Thammuz eine Mondsfinsterniß ein, die im Westen bebeginnt, dann geräth die Ernte im Westland. Tritt am 5. des Monats Thammuz eine Sonnenfinsterniß ein und ist der große Stern im Aufgang begriffen, dann ist Hungersnoth im Land“ u. s. w. u. s. w. — „Sind am 16. Tag,“ lautet ein anderer Text, „Sonne und Mond gleich-

zeitig sichtbar, dann erklärt ein König dem andern den Krieg; nach Monatsfrist kehrt der König in seinen Palast zurück, Feindesfuß betritt sein Land, der Feind rückt übermüthig in das Land ein. — Ist am 14. oder 15. Thammuz der Mond gleichzeitig mit der Sonne nicht sichtbar, dann kehrt der König in seinen Palast zurück. — Sind sie am 16. Tag gleichzeitig sichtbar, dann ist der Tag günstig für Subarti, ungünstig für Akkad und das Westland. Aufgezeichnet von Nebokullani."

Wie ernst man es aber zur Zeit Sargon des Älteren mit solchen Vorhersagungen nahm, bezeugt eine Inschrift gleichzeitigen Ursprungs, welche 13 Unternehmungen dieses Königes und seines Sohnes Naram-Sin aufführt, mit gewissenhafter Angabe der Mondphasen, in welche sie fielen. Die einzelnen astronomischen Data harren noch der Übersetzung; wir geben mit Weglassung derselben eine Probe der erwähnten Urkunde. „Da der Mond u. s. w.: eine Vorbedeutung für Sargon, welcher bei solcher Stellung (des Mondes) wider Älam auszog und die Älamiter aufrieb; er vollendete ihre Niederlage und schnitt ihnen ihre Glieder ab. — Da der Mond u. s. w.: eine Vorbedeutung für Sargon, der wider Syrien auszog und die Syrer aufrieb; die vier Rassen (die Syrer) unterjochte seine Hand. — Da der Mond u. s. w.: eine Vorbedeutung für Sargon, wider den sich bei solcher Stellung (des Mondes) die Ältesten des Volkes empörten und ihn in Agane einschlossen; Sargon zog hinaus, ihre Mannen fochten wider ihn, er vollendete ihre Niederlage; ihr großes Heer rieb er auf, er durchbrach ihr Lager" u. s. w. u. s. w.

Aber nicht allein den Gestirnen, auch den geringfügigsten irdischen Vorkommnissen lauschte man Vorbedeutungen ab. „17 Beobachtungen, die Kenntniß der Vorbedeutungen betreffend", lautet die summarische Inhaltsangabe eines Täfelchens. Vernehmen wir einige dieser Beobachtungen: „Kömmt ein gefleckter Hund in einen Palast, dann verliert dieser Palast seinen Frieden an den Feind. Kömmt ein Hund in einen Palast und legt sich auf ein Bett, dann bleibt dieser Palast uneinnehmbar jederzeit. Kommt ein Hund in einen Palast und läßt sich auf einem Throne nieder, dann brennt dieser Palast nieder. Kömmt ein Hund in einen Tempel, dann erweisen sich die Götter dem Lande gnädig. Kömmt ein weißer Hund in einen Tempel, dann ist dieser Tempel nicht fest gegründet. Kömmt ein brauner Hund in einen Tempel, dann sieht dieser Tempel Überfluß. Heulen Hündinnen im Thore, dann gebären Sklavinnen Töchter" u. s. w. — Ein anderes Document handelt in nicht weniger als 65 Absätzen von Mißgeburten. „Gebiert eine Frau

ein Kind, das Löwenohren hat, dann herrscht ein mächtiger König im Lande. Gebiert eine Frau ein Kind, dem das rechte Ohr fehlt, dann lebt der König lange Jahre. Gebiert eine Frau ein Kind, dem beide Ohren fehlen, dann erhebt der Feind eine Festung im Lande und schmälert es. Gebiert eine Frau ein Kind, dessen rechtes Ohr zu klein ist, dann geht des Mannes Haus zu Grunde. Gebiert eine Frau ein Kind, dessen beide Ohren zu klein sind, dann baut sich der Mann ein Haus aus Ziegeln. — Gebiert ein Schaf einen Löwen, dann ist der Heerschaaren keine Zahl und der König hat keinen Nebenbuhler."

Die letztangeführten Texte zeigen uns die „Weisheit" des Heidenthums in einem traurigen, entwürdigenden Zerrbilde. Aufgespeichert lag diese Weisheit in den Bibliotheken Babylons: der Dynastie der Sargoniden blieb es, wie es scheint, vorbehalten, sie auch in Assyrien einzubürgern. Diese Könige sind die Begründer assyrischer Bibliotheken. Gleich im Anfange seiner Regierung ernannte der assyrische König Sargon, vielleicht um seinem älteren Namensbruder nachzueifern, einen gewissen Nabusugubzina zum Oberbibliothekar, dessen Hauptsorge es fortan war, Abschriften von allen mustergiltigen älteren Werken zu beschaffen. Sennacherib fuhr fort, die Bibliothek seines Vaters zu Kalah zu vergrößern und verlegte sie gegen Ende seines Lebens nach Ninive, wo sie fortan verblieb. Esarhaddon bereicherte sie mit Werken, zumeist religiösen Charakters. Ihre größte Erweiterung aber verdankte sie Assurbanipal. Er ließ von allen in den Bibliotheken des untern Euphratlandes vorfindlichen Werken Abschriften nehmen. Keine müßige Laune war es, welche den assyrischen Großherrn zu solcher Freigebigkeit antrieb; vielmehr war es ihm augenscheinlich darum zu thun, die „heilige Wissenschaft", welche bisheran ausschließlich am unteren Euphrat heimisch gewesen war, auch im nördlicheren Stammlande einzubürgern. Das Akkadische muß damals seit Langem eine todte Sprache gewesen sein. Bereits die Städte Babyloniens besaßen mehrfache grammatikalische und lexikalische Hilfsmittel, bestimmt, den Candidaten ihres Priesterthums die Erlernung jener Sprache zu erleichtern, die, weil in ihr der größere Theil der religiösen Hymnen und alle magischen Formeln abgefaßt waren, füglich die liturgische Sprache genannt werden dürfte. Einige religiöse Hymnen waren hier schon in das Assyrische übertragen worden und sollen diese Übersetzungen eine recht alterthümliche Färbung haben. Assurbanipal vermehrte die Zahl der Übersetzungen, die er auf die gleichen Tafeln mit dem Urtexte eintragen ließ. Freilich sind dieselben nicht allzeit muster-

giltig: oft sind sie so frei, daß man sie richtiger Paraphrasen nennen würde; andere Male ahmen sie den akkadischen Satzbau so sklavisch nach, daß sie nahezu unverständlich werden; bei einzelnen Ausdrücken vermerkten die Übersetzer am Rande die Unmöglichkeit, in der sie sich befanden, dieselben wiederzugeben.

Wir haben früher [1] darauf hingewiesen, wie gerade Assurbanipals Charakter von demjenigen seiner Vorgänger durch einen Zug frömmelnden Aberglaubens unvortheilhaft absticht; wir haben gezeigt, eine wie wichtige Rolle in seiner Regierung Göttererscheinungen, Weissagungen und Vorbedeutungen spielten. Vollauf hatten seine Astronomen mit Berichten im Stile derjenigen zu thun, welche König Sargon der Ältere in seine Sammlung aufgenommen hatte. Assyrien fiel, als eben seine Söhne in die „heilige Wissenschaft" Babels eingeweiht, als das Erbe des Fluches Eigenthum der Nation geworden war: der Herr ging mit der „zaubermächtigen Buhlerin" in's Gericht (Nahum 3, 4). Es ist eine Wahrnehmung, welche sich mehrfach in der Geschichte der großen Monarchien des Alterthums aufdrängt, daß ihr politischer Niedergang von dem Augenblicke beginnt, wo in ihnen das Heidenthum den Tiefpunkt seiner zersetzenden Entwicklung erreicht hat.

Fr. v. Hummelauer S. J.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VII. S. 529 f.

Recensionen.

Considérations sur le mariage au point de vue des lois, par le *Comte de Breda.* Lyon, H. Pélagaud, 1877. 12°. XXXI u. 490 S.

In geistreicher Weise zeichnet uns der Verfasser des vorstehend verzeichneten Werkchens, was die Ehe geworden ist und was sie werden muß unter der rohen Hand derer, welche sie loslösen von Gott, als ihrem obersten Gesetzgeber und Wächter. Von ihrem Ursprunge, d. h. von jenem Augenblicke an, in welchem Gottes Hand den Ehebund zwischen dem ersten Menschenpaare knüpfte, läßt er in großen Umrissen an unseren Augen die Geschichte jenes göttlichen Institutes vorüberziehen.

Wie kein anderes, wurde es zum Gegenstande, um den sich theils die ungezügelte Leidenschaft des Menschen, theils — und zwar mit noch verderblicheren Folgen — die Überhebung der weltlichen Machthaber und Gesetzgeber stritt. Seitdem Christus aber die Ehe zu ihrer ursprünglichen Würde zurückführte, ja sie tiefer noch als vorher in das für sie heimische Erdreich der Religion einsenkte, und sie vollständiger der weltlichen Gewalt entriß, erhob sich auch noch heftiger der Kampf gegen die gottgegebene Weihe und gegen die von Gott gesteckte Schranke. Die Resultate dieses Kampfes sind bekannt. Je mehr profane Hände an der Ehegesetzgebung sich betheiligten, desto tiefer sank die Ehe selbst bis unter die Postulate des natürlichen Sittengesetzes hinab; was ihr noch Heiliges und Ehrbares geblieben ist, das verdankt sie dem unermüdlichen Ringen der Kirche, welche gegen die Leidenschaft und Willkür, gegen die Gesetzestyrannei und Arroganz mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht die Göttlichkeit und die Freiheit derselben schützte; das verdankt sie auch dem bewußt oder unbewußt, immerhin aber mächtig sich äußernden Triebe aller Völker, welche allen Gesetzen zum Trotz immer in der Ehe etwas dem religiösen Gebiete Angehöriges erblicken und erblicken werden. Nur dann kann die Ehe in der ihr gebührenden Würde bleiben oder zu derselben zurückgeführt werden, wenn man das todbringende Princip der „Säcularisation der Gesetze“ aufgibt, und wie für die ganze Gesetzgebung, so speciell für die Ehegesetzgebung jene Grundlage wiederherstellt, welche allein deren Grundlage sein kann: Gott und die göttliche Auctorität.

Das sind in Kürze die Grundgedanken, welche der Verfasser ausführt und an der Hand der Geschichte erhärtet. Wenn dabei auch den heidnisch-religiösen Gebräuchen wohl in zu hohem Grade ein wohlthätiger Einfluß auf das eheliche Verhältniß beigelegt wird — von einem krassen, abergläubischen Götzendienste ist ja ein eigentlich wohlthätiger Einfluß nicht mehr zu hoffen — so ist es doch jedenfalls richtig, daß auch die heidnisch-abergläubische Entstellung aufdeckt, wie tief die Überzeugung von der höheren religiösen Weihe der Ehe im Menschen Wurzel gefaßt hatte.

Die vorliegende Schrift richtet sich hauptsächlich gegen die französischen Gesetzbücher, welche die Menschheit zuerst mit der Civilehe beschenkten; daher legt sie ausführlich die Grundsätze und Anschauungen dar, die bei deren Abfassung und Berathung maßgebend waren. Das 12. Kapitel (S. 332 bis 362), in welchem dieses Thema speciell zur Sprache kommt, möchten wir den Glanzpunkt des Werkes nennen. Meisterhaft deckt der Verfasser die Winkelzüge, Irrgänge und Widersprüche der damaligen Gesetzesfabrikanten auf.

Um unsere Leser jedoch mit dem Werthe des Buches vollständiger bekannt zu machen, dürfte eine kurze Inhaltsangabe angezeigt sein. Nach einer kurzen Darlegung des Ursprungs der Ehe und ihres Begriffes wird die Frage besprochen, in wieweit die Ehe Contract sei und wie sie sich von andern Contracten unterscheide (Chap. 3 und 4). Hierbei mußte schon auf das neue Element der christlichen Ehe, nämlich auf den sacramentalen Charakter derselben, Rücksicht genommen werden. Wir haben darin eine von Christus vollzogene Erhöhung der religiösen Seite des Ehebundes, welche auch bei den verschiedenen vorchristlichen Völkern stets in irgend welchen Anklängen gewahrt geblieben war. Der historische Nachweis dieses religiösen Charakters bildet mit Recht die Vorbereitung zur Besprechung der christlichen Ehe. Der Reihe nach wird uns daher die Praxis und Rechtsanschauung in Bezug auf die Ehe zunächst bei den Juden, dann bei den Völkern des höchsten Alterthums, bei den Griechen und Römern, vorgeführt (Chap. 5—7), und endlich deren Geschichte in der christlichen Zeit erzählt. Die Kirche wahrte durch ihre Gesetze und Entscheidungen die Freiheit der Ehe für Solche, welche nach weltlichem Gesetze schutzlos oder vergewaltigt gewesen wären; sie wahrte die Heiligkeit der Ehe gegen die schrankenlose Willkür weltlicher Machthaber und gekrönter Wüstlinge (Chap. 8 und 9). Ganz andere Anschauungen verfolgten die kirchenfeindlichen Mächte. Der Protestantismus (Chap. 10), die cäsaropapistischen Hofjuristen (Chap. 11), die deistische oder atheistische Gesetzgebung der Revolutionszeit (Chap. 12—14), an deren Geist auch unsere Zeit noch dahinsiecht, — sie alle schändeten einerseits die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe, und strengten sich andererseits vergebens an, statt der gottgezogenen Schranken ohnmächtige menschliche Fesseln für die Ehe zu schaffen. Nachdem alsdann das 15. Kapitel die kirchliche Doctrin wiedergegeben hat, wie sie Pius IX. bei verschiedenen feierlichen Anläßen aussprach, weist der Verfasser zum Schluß (Chap. 16) noch einmal darauf hin, daß die Katholiken mit allen erlaubten Mitteln dahin streben müßten, den Gesetzen wieder die nothwendige Unterlage der göttlichen Auctorität zu geben, speciell die Civilehe aus

dem Gesetzescodex auszumerzen, und den ehelichen Bund selbst im Falle einer gewährleisteten Cultusfreiheit auch in den Augen des Staates des religiösen Charakters nicht entkleiden zu lassen.

Sehr gut wird S. 292 hervorgehoben, daß „der wahre und der tiefste Grund des Verfalles der Ehe in dem Sichhineinmischen des Staates liege, in dem eminent protestantischen Bestreben, die geistige Gewalt von der weltlichen absorbiren zu lassen, in der Ohnmacht der rein menschlichen Gesetze, der Gesellschaft Rettung zu bringen". „Die Ehe," fährt Graf Breda fort, „theilt das Loos der menschlichen Natur; in Adam gefallen, kann sie nur durch die Gnade wieder aufleben; diese zurückstoßen, heißt zu Grunde gehen." Die Befugniß des Staates hinsichtlich der Ehe wird in folgenden Worten (S. 468) zusammengefaßt: „Der Staat existirt für die Familien; er schafft sie nicht. Seine Erlaubniß ist weder vonnöthen, um geboren zu werden, noch um legitim geboren zu werden; alle seine Rechte beschränken sich darauf, die Ehen anzuerkennen, sie einzuregistriren und ihre bürgerlichen Wirkungen zu regeln: das ist das Fundamentalprincip nicht nur für eine katholische Gesellschaft, sondern für jede Gesellschaft, deren Mitglieder nicht förmlich Sklaven sein sollen." Und warum wollte auch wohl der Staat denen zu lieb, welche alle Religion läugnen, ein für allemal der Ehe den religiösen Charakter rauben? „Er ist doch nicht gehalten, den Einfällen einiger Läugner der sittlichen Ordnung zu lieb die Segel zu streichen, ebenso wenig als er sich verpflichtet glaubt, die Läugner der socialen Ordnung, Communisten u. dgl. zu Führern zu nehmen. Aber wenn man den Verbindungen Solcher absolut bürgerliche Wirkungen beilegen will — nun gut . . . Man mag ihre gegenseitige Erklärung in's Register eintragen; aber die Achtung sollte man den Übrigen wahren, nicht den Namen „Ehe" dadurch zu beschmutzen, daß man jene ohne Gott geschlossenen Verbindungen damit benenne" (S. 470, 471).

So vortrefflich auch das vorliegende Werkchen uns erscheint, wird es Niemanden wundern, wenn nicht gerade alles hier Gebotene unsere volle Zustimmung findet. Auf Einiges möchten wir hier hinweisen. Es werden dem Leser „Erwägungen" geboten; dieser Titel läßt allerdings einige weiter hergeholte Reflexionen über grundlegende Principien u. dgl. statthaft erscheinen; indessen scheint in dieser Hinsicht im Ganzen wohl zu viel zu geschehen. Kaum dürfte es gerechtfertigt sein, wenn nur sehr lose mit der Sache in Zusammenhang stehende Abschweifungen in einer solchen Ausdehnung vorkommen, daß über die Hälfte einiger Abschnitte auf einleitende Gedanken fällt, wie es z. B. bei Kap. 8, 10, 15 der Fall ist; die Erklärung dieses kleinen Übelstandes liegt wohl darin, daß die vorliegenden Erwägungen, wie der Herr Verfasser mittheilt, nur ein Fragment eines größeren, in der Arbeit begriffenen Werkes, „Considérations sur les lois", sind. Von dieser reinen Formfrage wenden wir uns zu sachlichen Einzelheiten, gehen dabei aber über kleinere Ungenauigkeiten, wie z. B. die Übersetzung des „consensus de praesenti" S. 33, sowie auch über die gar scharfen Worte S. 277 und einige andere hinweg, welche jeden deutschen Leser unangenehm berühren müssen. Dagegen möchten wir bei dem verweilen, was über den contractlichen Cha-

rakter der Ehe gesagt wird. Gerade um der Ehe ihre religiöse Weihe und die Unauflöslichkeit besser zu wahren, ist der Herr Verfasser abgeneigt, die Ehe einen Contract zu nennen. Diese Scheu halten wir für unbegründet. Höchstens soll der Name „Contract“ gerechtfertigt sein für das matrimonium in fieri, nicht aber für das matrimonium in facto esse (S. 34); allein Beides ist in gleicher Weise statthaft. Graf Breda geht von der Voraussetzung aus, es könne etwas, insofern es ein contractliches Band sei, durch beiderseitige Zustimmung gelöst werden, der beiderseitige Wille sei das einzige belebende Princip eines Vertrages; höre jener auf, so falle auch dieser in sein Nichts zurück (S. 35, 42, 364, 366). Den Gegnern freilich, welche von Gott nichts wissen wollen, bleibt nur der gegenseitige Wille der Contrahenten als Verpflichtungsgrund, und zwar als ein höchst schwacher, übrig; deßhalb sind auch die Ausführungen der vorliegenden Schrift manchmal eine vernichtende Kritik derselben. Allein in Wirklichkeit ist es durchaus kein wesentliches Moment eines Vertrages, daß beiderseitige Einwilligung das geschlungene Band lösen könne. Richtig ist das, sobald über einen Gegenstand contrahirt wird, der der allseitig freien Verfügung der Contrahenten anheimgegeben ist und bleibt, wiewohl es auch da Gottes heiliger Wille ist, welcher das geknüpfte Band für die Dauer seines Bestehens zur eigentlichen und vollen Verpflichtung bringt. Bei der Ehe nun ist der Gegenstand, um welchen es sich bei Abschließung derselben handelt, nicht der allseitig freien Verfügung der Contrahenten überlassen; es sind vom natürlichen Sittengesetze und vom positiv göttlichen Gesetze Schranken gezogen. Das eheliche Band kann also nur innerhalb dieser Schranken geknüpft werden. Eine dieser Schranken ist, daß es, einmal geschlossen, der Befugniß der Contrahirenden entrückt ist.

Würde der Verfasser die Contractsnatur der Ehe nur in dem Sinne verwerfen, in welchem er den Ausdruck „rein menschlicher Contract“ gebraucht, so wäre dagegen nichts zu erinnern; dann fiele aber die ganze Bedeutung des 3. Kapitels. Rein menschlichen Contract nennt er nämlich eine Übereinkunft, bei welcher ganz von Gott und göttlicher Ordnung, als dem letzten Grunde aller Verpflichtung, abgesehen wird. Dieses wird schon in der Einleitung S. XVI angedeutet und noch klarer S. 387 ausgesprochen, wo es heißt: „Sobald ein religiöses Gesetz dazwischentritt oder auch bloß das natürliche Gesetz, falls man Gott als dessen Urheber anerkennt, so fallen die Einwürfe (gegen die Unauflösbarkeit der Ehe), zugleich fällt aber auch der rein menschliche Contract.“ Einen solchen rein menschlichen Vertrag, welcher absieht vom natürlichen Sittengesetz, dessen Urheber Gott ist, gibt es in Wahrheit gar nicht, auch nicht bei denjenigen Gegenständen, bei denen die Auflösung des Vertrages von den Contrahenten wieder herbeigeführt werden kann. Doch als Bezeichnung des monströsen Erzeugnisses der verbildeten und gottlosen Köpfe, welche ohne Gott Gesetze und Pflichten für den Menschen haben wollen, mag der Ausdruck immerhin gelten.

Dieser Sinn des Verfassers muß auch bei einigen anderen Stellen im Verlaufe des Werkes beachtet werden, um Mißverständnissen vorzubeugen.

So z. B. S. 364: „Eine Ehe, welche auf keine andere Quelle zurückgeführt wird, als auf die gegenseitige Zustimmung, die zu einem Civilcontracte gegeben wird, eine Ehe, welche nur ein Civilcontract ist ohne religiöse Weihe, ohne eine andere Zuthat, als die Gegenwart eines Civilbeamten: eine solche Ehe würde keine andere Unauflöslichkeit besitzen, als diejenige, welche aus dem Willen der Contrahenten entspringt — der aber kann abändern und auflösen, was er zusammengefügt hat.“ — Für christliche Verhältnisse wäre das gar keine, weder eine unauflösbare, noch eine lösbare Ehe; für rein natürliche Verhältnisse ist der Ausspruch nur eine legitime Folgerung aus dem von den Gegnern aufgestellten gottlosen und thörichten Grundsatze, bei der Ordnung der menschlichen Verhältnisse unsern Herrgott ganz bei Seite zu schieben.

Noch eine kurze Bemerkung erlauben wir uns über die Auffassung des bei den Juden üblichen Scheidebriefes. S. 95 u. s. w. wird die eine Meinung des hl. Thomas zustimmend angeführt, nach welcher auch bei Einhaltung aller vorgeschriebenen Bedingungen der Scheidebrief im Alten Testamente das eheliche Band nicht gelöst, und also jedenfalls die geschiedene Frau im Falle einer Wiederverheirathung sich des Ehebruches schuldig gemacht habe. Es ist dieß eine Erklärung, zu der an citirter Stelle der hl. Thomas hinneigt; doch hat dieselbe so große Schwierigkeiten, daß es wohl gut gewesen wäre, wenigstens auch die andere Meinung zu erwähnen, welche der heilige Lehrer an derselben Stelle durchaus nicht verwirft, sondern „wahrscheinlich“ nennt. Diese verficht die Erlaubtheit der Scheidung und die Lösung des Bandes für das damalige jüdische Volk, führt aber die Ermächtigung dazu auf göttliche Auctorität zurück. Damit glaubt sie nicht in Widerspruch zu treten mit der Unauflöslichkeit der Ehe, welche nach natürlichem Sittengesetze durchaus festzuhalten ist. Das natürliche Sittengesetz entzieht zunächst für immer die Lösung des einmal geschlossenen Bundes dem Privatwillen der Eheleute selbst, sodann aber auch, weil das eheliche Band der Befugniß der staatlichen Auctorität nicht untersteht, jeder rein menschlichen, sei es auch öffentlichen Gewalt. Die Dazwischenkunft göttlicher Auctorität wird jedoch dadurch nicht abgeschnitten, zumal da die göttliche Vorsehung die etwa eintretenden Übel zu heben oder abzuschwächen versteht. Daß das natürliche Sittengesetz eine Unauflöslichkeit in strengerem Sinne absolut erheische, ist wohl nicht erweisbar [1].

Schließlich glauben wir unser Urtheil über das vorliegende Werkchen am besten dadurch ausdrücken zu können, daß wir sagen, es sei vor vielen anderen geeignet, den Wunsch zu erfüllen, welchen der hochw. Erzbischof-Coadjutor von Bordeaux in Bezug auf dasselbe an den Herrn Verfasser selbst gerichtet hat; daß es nämlich dazu beitragen möge, „viele falsche Ideen zu berichtigen, die Leser aufzuklären über die Lehren und Ansichten, denen man sich im Anfange

[1] Diese Auffassung ist auch in Rive, „Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung“, vertreten. Wiewohl in einer Recension angefochten, darf sie sich kühn als annehmbar empfehlen.

dieses Jahrhunderts nur zu rasch und zu leicht hingab, und dem heiligen Institut der Ehe jene, ihrem religiösen Charakter entsprechende Achtung wieder zu verschaffen, welche man in unserer Zeit nur zu sehr zu schmälern gesucht hat."

Aug. Lehmkuhl S. J.

Gott, oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Princips in der Schöpfung, gegenüber der materialistischen Anschauung. Von **Coloman Joseph Grafen Mailáth.** 8⁰. 144 S. Wien 1877. Preis: *M.* 2.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht, im Munde der modernen Forschung für christliche Gemüther etwas Herbes hat, ähnlich wie es ein gutes Kind verletzen muß, wenn man ihm die Beantwortung der pietätlosen Frage zumuthet, ob Vater und Mutter, deren aufrichtigste Liebe und Tugend es tausendmal erfahren hat, wirklich seine Eltern seien. Die Frage nach Gottes Dasein ist aber nur dann pietätlos, wenn sie von wirklichem Zweifel eingegeben wird; sie zeugt von Pietät, wenn es sich darum handelt, diese Wahrheit gegen ungerechtfertigte Angriffe zu vertheidigen. Wir schwimmen heute in einem Meer von solchen Angriffen, denn wir leben in einer Stunde der Finsterniß, in der die Gottlosigkeit als Revolution die Fundamente der Gesellschaft erbeben macht und als falsche Wissenschaft den Geistern Gewalt anthut. In solcher Zeit fühlt sich jedes edle Herz gedrungen, für die geschmähte Wahrheit lautes Zeugniß abzulegen. Hiermit hätten wir den eigentlichen Charakter vorliegender Schrift angedeutet; sie ist nicht das Werk des eingehenden Denkens eines philosophischen oder theologischen Fachgelehrten; sie ist eher das aphorismenartige Bekenntniß eines auf der Höhe der heutigen Bildung stehenden edlen Geistes, aber ein anregendes, weithin orientirendes Bekenntniß. Mehr als eine Orientirung will auch die Schrift nicht sein. „Es war die Absicht des Verfassers, einen in der profanen Wissenschaft wurzelnden, durch diese begründeten Leitfaden der Abwehr gegen Angriffe des Materialismus herzustellen und zu beweisen, daß Freiheit, Achtung der Menschenwürde und die Basis aller Staaten — das Heiligthum der Familie — ihren Hort einzig in der Anerkennung des persönlich geistigen Princips finden, — mit der Abläugnung desselben aber verweht werden, gleichwie der Sturm die Spreu von der Tenne fegt" (S. 4).

Der Verfasser hat seine Gedanken in drei Gruppen getheilt: Naturphilosophische Betrachtungen, Widerlegung des Darwinismus, culturhistorische Betrachtungen.

Der ersten Gruppe erster Abschnitt weist unter Anerkennung der wirklichen Fortschritte darauf hin, daß unsere Zeit sich ganz ungebührlich über die Leistungen der alten Zeit zu überheben pflegt. Viele dieser Leistungen in Wissenschaft und Technik werden kurz aufgezählt und dann wird vielleicht etwas zu kurz an die Zerrbilder und Monstruositäten unserer Zeit erinnert, unter denen der Atheismus eine hervorragende Stelle einnimmt (S. 16). Daß man ein persönlich geistiges Princip in der Welt annehmen müsse, wird

gezeigt a) aus sozusagen psychischem Grunde, denn woher Gesetz, Zweck, Gedanke, die in der Natur vorliegen? b) aus dem Ursprung der letzten Volumelemente, c) aus der Hinfälligkeit der Welt (S. 28).

Der zweite Abschnitt, welcher mit einer Kritik der modernen Geologie anhebt, bietet viele gute Gedanken. Wir können aber nicht verschweigen, daß uns in diesem Abschnitt mehr als in den übrigen Theilen des Buches Unklarheit und Ungenauigkeit des Ausdrucks unangenehm berührt hat, eine Ungenauigkeit, welche auf die ausgesprochenen Gedanken den Schatten der Unrichtigkeit zu werfen geeignet ist. Oder sollte es beispielsweise dem Verfasser damit Ernst sein, wenn er S. 37 Raum und Zeit für Fictionen erklärt? Der Verfasser kommt zu dem Schluß: „Unser Erdball hat eine Culturbestimmung im Universum; diesen Culturzweck konnte aber die Welt sich unmöglich selbst geben, sie mußte selben von einem, außerhalb ihres Kreises sich bewegenden Wesen erhalten haben" (S. 40). Alsdann wendet er sich zu der Frage nach dem geistigen Princip im Menschen. Was hier gesagt wird, ist jedenfalls sehr geeignet, das Interesse der Leser in hohem Grade für diese Frage wachzurufen.

In der zweiten Gruppe finden wir manche gegen den Darwinismus sprechende Momente in faßlicher Weise angedeutet; die Selectionstheorie als solche ist weniger auf's Korn genommen.

In der dritten Gruppe endlich wird aus der Betrachtung der ägyptisch-asiatischen, der griechischen, der römischen, der christlichen, der mohammedanischen Cultur der Nachweis geliefert, daß die Cultur stets mit dem Grade der Werthschätzung der Religion Hand in Hand ging.

Der Charakter der Schrift brachte es mit sich, daß Manches in mehr rhetorischem als streng wissenschaftlichem Gewande vorgetragen wurde. Dieselbe ist nicht für die Gelehrten, sondern für die Gebildeten abgefaßt und einer gewissen Klasse von Gebildeten ganz besonders anzuempfehlen. Denn sie ist ganz geeignet, den Drang nach höherer Wahrheit dort, wo derselbe wenigstens noch als glimmender Funke ein kümmerliches Dasein fristet, wiederum anzufachen, und Jenen, welche für das Leben einen besseren Inhalt fordern, das Studium wissenschaftlicher apologetischer Werke als wünschenswerth und lohnend erscheinen zu lassen. In unserer Zeit der Eigenarten wird man dem Verfasser seine eigenartige Orthographie und Interpunction gerne nachsehen.

T. P.

Flavia. Scenen des christlichen Lebens aus dem vierten Jahrhundert. Von Abbé **Hurel.** Mit Erlaubniß des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von Matth. Sierp, vormals Professor der Dogmatik am Seminar zu Rouen. 16⁰. 384 S. Münster, Theissing, 1877. Preis: *M.* 2.50.

Beim Öffnen dieses Buches überrascht uns auf das Allererfreulichste eine stattliche Reihe der günstigsten Urtheile, welche von namhaften Blättern in Frankreich, England und Deutschland dem Original der vorliegenden Über-

setzung zu Theil geworden sind. Die Zahl der abgedruckten Recensionen ließe sich übrigens mit leichter Mühe noch vermehren, ohne der Einstimmigkeit des Lobes Eintrag zu thun. Katholische wie akatholische Zeitschriften scheinen für diese Erzählung nur Eine Stimme des Lobes und der Anerkennung zu haben. Die Summe dieses Lobes aber gipfelt darin, daß genannte Blätter den Roman „Flavia" ebenbürtig hinstellen neben „Fabiola" und „Kallista", d. h. ihm den Stempel des Meisterwerkes aufdrücken und dadurch den Leser zu den höchsten Anforderungen berechtigen.

Die Vorrede des Buches selbst kann die gehegte Erwartung nur steigern, indem sie jedem ernsten und christlichen Leser einen zugleich künstlerischen, wissenschaftlichen und seelenstärkenden Genuß verheißt. „Jedenfalls," heißt es in jener Vorrede, „ist es nicht unsere Absicht gewesen, eine eitle Neugierde zu befriedigen. Auch waren wir weit entfernt, ein Werk der Kunst und Gelehrsamkeit schreiben zu wollen. Unser ganzes Streben ging nur dahin, die civilisirende Kraft und Wirksamkeit des Evangeliums und der Kirche in jenen Zeiten hervorzuheben. Je größer die Zerrüttung in einer so bewegten Zeit ist, desto mehr tritt die göttliche Kraft jener Religion hervor, welche es verstanden hat, aus so vielfachen, verschiedenartigen, ja entgegenstehenden Baustoffen das wunderbare Gebäude der christlichen Einheit zu bilden. Das Schauspiel eines so eigenthümlichen und so fruchtbaren Jahrhunderts, wie das vierte, trägt unstreitig hohe belehrende Kraft" (S. 2).

In der That ein herrlicher Vorwurf für einen christlichen Künstler. Aber so schön die Aufgabe auch sein mag, sie ist und bleibt eine höchst schwierige, und ein gewöhnliches Studium der Zeit- und Culturgeschichte würde zu ihrer Lösung keineswegs hinreichen. Von Abbé Hurel jedoch glaubten wir diese hohe wissenschaftliche Vorbereitung ebenso wohl erwarten zu können, als die nicht minder nothwendige künstlerische Befähigung, da er in anderweitigen Arbeiten von beiden die schönsten Proben geliefert hat. Zum Überfluß gab uns der Verfasser selbst noch die Versicherung, daß „die Grundlage dieses Buches, selbst in seinen Einzelnheiten, den echten gleichzeitigen Quellen entnommen ist" (S. 1).

Also auf einer quellenmäßigen, streng geschichtlichen Grundlage soll die folgende Erzählung beruhen, und was sie vom Roman entlehnt, ist bloß die äußere Form der Darstellung. „Aber auch diese Form wurde nicht ihrer selbst wegen gewählt, sie sollte nur der Rahmen sein für eine Menge zerstreuter Thatsachen und verschiedenartiger Gesichtspunkte, welche uns jene bewegte und stark gefärbte Zeit darbietet" (S. 1).

Wirklich ist der Schleier des Romans ganz durchsichtig und äußerst leicht über die Geschichte geworfen. Denn was erzählt uns „Flavia" in der Hauptsache, und was berichtet uns über dieselben Ereignisse die Geschichte?

Eusebius, ein junger Dalmatiner, studirt in Rom. Obgleich selbst nicht einmal Christ, hält er doch eine begeisterte Lobrede auf den christlichen Cölibat. In Folge dessen geht bald durch alle vornehmen römischen Cirkel eine einzige Sehnsucht nach persönlicher Bekanntschaft mit dem Jüngling, der eine so glänzende Lanze für die Frauen eingelegt hat. Besonders die Damen

schwärmen für ihn, und eine derselben, die christlich-heidnische Wittwe Ämilia, erfindet eine List, um den jungen Dalmatiner für ihren Salon zu gewinnen. Sie ernennt nämlich den Studenten zum Hauslehrer ihrer erwachsenen Tochter Flavia, einer stark zum Christenthum neigenden Jungfrau. Mehrere adelige Fräulein der Kaiserstadt besuchen ebenfalls den Unterricht des Eusebius, aber keine von allen weiß wie Flavia den Unterricht des Professors zu verstehen und zu schätzen. Das muß auch der Lehrer bald merken, ebenfalls daß keine seiner Schülerinnen so geistreich und gemüthstief ist, wie Flavia. Der Unterricht gestaltet sich daher auch bald zum offenen Privatverkehr, kurz, die jungen Leute verlieben sich. Es folgen die nothwendigen Hindernisse und Kämpfe. Eusebius wird plötzlich aus Rom abberufen in seine Heimath; dort ist seine Schwester, eine gottgeweihte Jungfrau, ihren Gelübden untreu geworden und hat ganz Aquileja geärgert. Dieses Ärgerniß glaubt der noch heidnische, aber für den Cölibat begeisterte Bruder durch einen opfermuthigen Schritt wieder sühnen zu müssen. Aber der Gedanke an Flavia hält ihn zurück. Er schwankt und zweifelt. Da erhält er plötzlich eine falsche Nachricht; sein bester Freund meldet ihm aus Rom, Flavia habe sich während seiner Abwesenheit verheirathet!

„So blieb dem Eusebius, der von diesem unerwarteten Schlage überwältigt und wie zermalmt war, auch nicht einmal die Hoffnung, daß Flavia, wenn sie auch ihm nicht gehören könnte, doch wenigstens keinem Andern gehören würde." „Mit gebrochenem Herzen, aber fest entschlossen, begab er sich zum Bischof, der ihn mit Freuden aufnahm, da er ihn als eine nicht zu unterschätzende Eroberung betrachtete, welche mit Erfolg dem Fall seiner Schwester entgegengesetzt würde." Einen Monat später wurde Eusebius zum Priester geweiht. Kurz darauf hielt er auf dem Concil von Aquileja schon flammende Reden, und er, der junge Neophyt, forderte als Schiedsrichter „den Papst Damasus und seine Ankläger vor die Schranken" (S. 92), und erwirkte die Freisprechung des Papstes. Der gerettete Damasus konnte natürlich nicht ermangeln, einen jungen Mann, wie Eusebius, für Rom zu „erobern". Der Bischof von Aquileja sträubte sich wohl, aber der Papst machte von seiner Obergewalt Gebrauch.

So kam Eusebius nach sechs Monaten wieder nach Rom, und die Nachricht davon hatte sich bald in den Salons der höchsten Aristokratie wie ein Lauffeuer verbreitet. Ämilia und Flavia schauten wohl hundertmal zum Fenster hinaus, ob er denn nicht bald käme, seinen Cursus wieder aufzunehmen, oder doch wenigstens seine Aufwartung zu machen. Aber er kam nicht. „Aus einem leicht erklärlichen Gefühle vermied er es, von den Bewohnern des Flavianischen Palastes zu sprechen oder sich nach ihnen zu erkundigen . . . Als er jedoch eines Tages in der Stadt den Gruß empfangen hatte, den ihm Ämilia aus ihrer Sänfte zusandte, sah er endlich ein, daß ihm jedes weitere Zögern schwer, wenn nicht ganz unmöglich sein würde, und fast bebenden Schrittes betrat er die Schwelle des Palastes."

Wiedersehen und gegenseitiges Staunen u. s. w.: Flavia unverheirathet! — Eusebius im Priesterrock! „Es wurde nur ein Blick gewechselt; er war

schnell, doch umfaßte er die ganze Lage. Dieser einzige Blick . . . war so beredt, daß er Beide wie ein kaltes Schwert durchdrang. Er hatte genügt. An der Blässe ihrer Tochter und den verwirrten Zügen Eusebius' hatte Ämilia die Tiefe und die Ausdehnung des Gefühles erkannt, welches sich beider Herzen bemächtigt hatte" (S. 96). Flavia wird richtig krank auf den Schrecken; im Fieberwahn suchten ihre Augen bisweilen den Abwesenden. „Eusebius kam häufig, um sich nach Flavia's Befinden zu erkundigen." Diese hatte schließlich einen Traum und wurde geheilt; Eusebius konnte nun zugelassen werden, sie zu beglückwünschen. „Ihre Unterredung blieb etwas geheimnißvoll und hatte keinen andern Zeugen als Ämilia, welche ihnen übrigens volle Zeit ließ, ihre Gedanken auszutauschen." Eusebius legte Flavia's Traum dahin aus, daß sie Nonne werden solle. Wirklich läßt sie sich taufen, weist mehrere Freier zurück, wird aber immer von Neuem bestürmt.

Unterdessen hat Eusebius ein täglich sich mehrendes Frauenkloster gegründet, an dessen Spitze die vornehmste Matrone Roms, die junge Wittwe Metella, steht. Metella, Eusebius und ihre „Hauskirche" sind bald eine Berühmtheit und das achte Wunder Roms geworden, deren Lorbeeren andere fromme Seelen nicht schlafen lassen. Mit einem empörenden Eclat setzt daher Melania unter Beihilfe Bonosus', eines der Studienfreunde des Eusebius, eine andere Ordensstiftung in Scene, indem sie Beide nach Palästina auswandern und ein Kloster auf dem Ölberg gründen. Diese Geschichte macht viel von sich reden und bereitet dem Eusebius so viel Plackereien, daß er es vorzieht, Rom zu verlassen und nach Gallien zu reisen. Dort trifft er mit Kaiser Julian zusammen, und hat nichts Eiligeres zu thun, als an Flavia zu schreiben, die Welt gehe unter, er habe den Antichrist gesehen! Natürlich macht dieser Brief, wie alle anderen, die Runde in den religiösen Cirkeln der Hauptstadt und bewirkt eine schreckliche Aufregung in allen Gemüthern, da die politische Constellation der Völkerwanderung wirklich einen Weltuntergang vorzubereiten scheint. In der allgemeinen Verwirrung stand nur die „Hauskirche" fest, „Metella und ihre Genossinnen schienen Nachfolgerinnen der alten Sibyllen zu sein und zeichneten Stunde für Stunde die letzten Pulsschläge des im Todeskampfe liegenden Reiches auf" (!).

Alarich steht endlich vor den Thoren Roms; eine allgemeine Auswanderung ist die Folge des Barbareneinfalls. Auch Ämilia und Flavia verlassen ihre Heimath, gefolgt von einem sehnsuchtskranken Freier, Prätextatus. Es beginnt für die frommen Reisenden, die sich mit der Zeit entschließen, nach Palästina zu wallfahrten, eine wahre Odyssee, deren Heldin die arme Flavia ist, und wobei Prätextatus auf Schritt und Tritt Wunder der Kühnheit und des Opfermuthes verrichtet, um endlich das Herz der Jungfrau zu gewinnen. Bei einer Gelegenheit wird er sogar von einem wüthenden Volkshaufen ergriffen, und obschon er erklärt, nicht einmal Katechumene zu sein, wird er doch unter des Bischofs Aurelius (lies St. Augustinus) Augen zum Taufbrunnen geschleppt und ohne Weiteres getauft[1].

[1] Mit dieser jedenfalls zweifelhaften Taufe hat es für das folgende christliche

Nach den verschiedenartigsten Gefahren und Abenteuern kommen die Pilger endlich nach Ägypten, wo sie die berühmten Einsiedeleien besuchen und nach dem Aufenthalt des Eusebius forschen wollen. Bereits sind sie mehrere Tage gewandert, als sie plötzlich zu einer Höhle gelangen, vor welcher, von Büchern umgeben, ein Mönch eifrig an einem langen Briefe schreibt. Flavia kann sich natürlich (!) einer unbestimmbaren Aufregung nicht erwehren (?). „Bald lag sie auf den Knieen und über das Blatt gebeugt . . . stieß sie plötzlich einen Schrei aus. Der Einsiedler erhob das Haupt. Eusebius und Flavia hatten sich im selben Augenblick erkannt." Eusebius schrieb gerade einen Brief an Flavia! (S. 235.) Eusebius hätte um jeden Preis gerne Flavia mit dem Flammeum (Nonnenschleier) bekleidet gesehen, aber der unvermeidliche Prätextatus war da, der in seiner schmachtenden Hingebung nichts von den Andeutungen des frommen Einsiedlers verstehen wollte und dem auch Flavia gewisse Rücksichten der Dankbarkeit schuldete.

Eusebius gab jedoch seine Hoffnung nicht auf und beschloß, vorderhand mit den frommen Pilgerinnen nach Jerusalem zu ziehen. Trotz vieler und langer Überlegung und wiederholten Anspielungen klärt sich das Verhältniß zwischen Flavia und Prätextatus noch immer nicht. Von Jerusalem erhalten die Pilger eine Einladung Melania's und Bonosus', die, wie bemerkt, aus Eifersucht gegen Eusebius und Metella am Ölberg ein Kloster errichtet und nun eine herrliche Gelegenheit gefunden hatten, die ehemals so gehaßten Rivalen unter ihre eigene Botmäßigkeit zu bringen. In der That zieht die Karawane des Eusebius, zu der unterdessen auch Metella gestoßen war, nach dem Ölberg. Melania und Bonosus triumphiren, aber zu früh. Denn anstatt sich Melanien zu unterwerfen, wollen die Ankömmlinge eine eigene Genossenschaft bilden. Da jedoch der Bischof von Jerusalem ihnen keinen andern Beichtvater als Bonosus geben will, während sie doch den Eusebius wünschen, so wird nach einiger Zeit eine vollständige Trennung zwischen Melania und Metella nothwendig, in Folge deren Letztere mit ihren Jungfrauen unter Anführung Eusebius' sich nach Bethlehem wenden und dort ein Kloster gründen.

Das können jedoch Bonosus und Melania nicht ungerächt geschehen lassen. Sie schicken daher vom Ölberg nach Bethlehem ein sonderbares Paar Spionen, einen Diakon für Eusebius und eine Diakonissin für Metella und ihre Frauen. Über die Gemeinheit der Intriguen und die ganze Verruchtheit dieser Individuen schweigen wir. Auf einmal erscheint vom Bischof von Jerusalem ein Interdict über die bethlehemitischen Klöster und kurz darauf ein Anathem, weil Eusebius nach der Anklage des Bonosus origenistische Ketzereien lehre. Unterdessen stirbt Ämilia vor Schmerz, Flavia leidet entsetzlich, Prätextatus hofft noch immer. Da der Bischof von Jerusalem endlich, eines Besseren belehrt, das Interdict wieder aufgehoben hatte, suchte der Emissär des Bonosus nach einer andern Rache und hetzte die Straßenräuber auf das Eusebische Doppelkloster. Alles geht in Feuer und Flammen auf, nur mit äußerster

---

und klösterliche Leben des Prätextatus sein Bewenden, was wohl nicht ganz zu den Begriffen des vierten Jahrhunderts stimmen dürfte.

Noth entkommt Flavia, Prätextatus hat bei der Vertheidigung einen Pfeil in die Brust erhalten und wird nun von Flavia verpflegt. Eusebius sieht schließlich ein, daß die Beiden für einander bestimmt sind und trägt daher kein Bedenken, es ihnen unumwunden zu erklären. Die jungen Leute sind natürlich damit einverstanden, Prätextatus drängt sogar auf eine unerklärliche Weise, man möge die Hochzeit möglichst beschleunigen, und läßt sich auf dem Bett in die Kirche tragen. Eusebius segnet die Gatten — aber kaum ist die Trauceremonie vollendet, da verlangt Prätextatus zum allgemeinen Staunen, man möge jetzt Flavia als Klosterjungfrau einweihen, „denn seine Seligkeit habe bloß darin bestanden, Flavia zu erwerben, nun aber bestehe sie darin, sie für Gott zu verlieren" (S. 365).

Damit hat der Roman seine Aufgabe gelöst, er hat nur noch die Todesfälle der Helden zu erwähnen. Auch die böse Melania stirbt als Büßerin und wird von Flavia und Metella begraben.

Das ist der Inhalt und Verlauf des Romans.

Inwiefern diese Erzählung nun geeignet ist, „die civilisirende Kraft des Evangeliums und der Kirche in jenen Zeiten hervorzuheben", ist uns trotz allen guten Willens durchaus unerfindlich. Wir sehen in der ganzen Geschichte nur das Bestreben mehr oder minder wichtiger Privatpersonen, ihre Privatangelegenheiten zu ordnen. Höchstens könnte die Erzählung darauf Anspruch machen, eine Klosterstiftung zu berichten. Aber der civilisatorische Beruf dieses Klosters tritt nicht einmal klar zu Tage, ja ist nicht einmal hinreichend angedeutet. Wir suchen neben der „Hauskirche" vergebens die „Weltkirche", neben dem Klosterbeichtvater den Völkerhirten. Ein Eingreifen der officiellen Vertreter der Kirche in jene welterschütternden Ereignisse der Völkerwanderung und ihrer Folgen ist nirgends verzeichnet. Ja anscheinend absichtlich wird das Wirken des Papstthums und der Bischöfe im Unklaren gelassen. Oder haben etwa die zahlreichen Synoden jener Zeit zur Hebung des Klerus, zur Reinerhaltung der Lehre und der Sitten nicht ebensoviel beigetragen, als der jugendliche Eifer des Eusebius (im Roman)? Papst Damasus war doch wohl auch der Mann seiner Zeit. Und Aurelius Augustinus hat doch wohl auch noch andere Christen erzogen, als die Hipponer des Romans? u. s. w.

Wir sehen hier davon ab, inwiefern das höchst düstere, blutig in Schwarz gemalte Zeitbild jenes Jahrhunderts, in welchem nur die „Hauskirche" des Eusebius noch einige Lichtstrahlen hat, die aber auch gleich wieder von der Hauskirche des Bonosus in Schatten gestellt werden: inwiefern, sagen wir, dieses Zeitbild auf Wahrheit beruhe. Auch das vorhandene Gute verschweigen ist eine Ungerechtigkeit, von welcher wir den vorliegenden Roman nicht freisprechen dürfen. Es würde zu weit führen, dieses im Einzelnen nachzuweisen, wir begnügen uns, auf die kirchengeschichtlichen Werke, z. B. Hergenröther, Kirchengeschichte, I. S. 435 f., hinzudeuten, wo in kurzen Zügen Licht- und Schattenseiten jener Periode einander gegenübergestellt werden.

Wir möchten hier nur auf einen andern Punkt eingehen, der mit einer allgemeineren Frage auf's Innigste verbunden ist. Inwieweit darf der

Romanschreiber mit den historischen Personen und Thatsachen frei schalten und walten?

Das Princip des Verfassers in dieser Hinsicht ist sehr einfach und scheint einen Zweifel auch kaum für möglich zu halten. „Innerhalb dieses Rahmens (d. i. der Zeit zwischen dem Concil von Nicäa bis zur Eroberung Roms) haben wir kein Bedenken getragen, Daten einander näher zu bringen oder sogar umzustellen, Handlungen zu gruppiren oder zu theilen, Namen, Personen, Rollen mit einander zu vertauschen. Das war nothwendig, wenn wir ein getreues Bild einer Gesellschaft geben wollten" u. s. w. (S. 1).

Zuerst müssen wir die Nothwendigkeit einer solchen Verstümmelung der Geschichte rundweg läugnen, wenn es bloß um ein richtiges Zeitbild zu thun ist; eine solche Nothwendigkeit wäre höchstens eine Forderung des Romans. Aber wie steht es mit der rein künstlerischen Berechtigung jenes Princips? Hat es denn wirklich auch von künstlerischer Seite nichts Bedenkliches, einem geschichtlich fertigen Charakter Handlungen anderer Charaktere aufzubürden, oder die Handlung der Jugend in das reife Alter zu verlegen? Unwahrscheinlichkeiten, Ungeheuerlichkeiten oder einfache Unmöglichkeiten sind die nächste Folge davon. Eine weitere Folge aber ist die, daß schließlich nicht mehr der Charakter, sondern die Handlung, nicht der Mensch, sondern das Kostüm die Hauptsache und der Roman zum archäologischen Puppenmuseum wird. Wir bleiben zum Beweise dieser Behauptung bei unserer Erzählung.

Oben wurde bereits gesagt, daß der Schleier des Romans höchst durchsichtig über die Geschichte gebreitet sei. In der That genügt ein einziger Blick in den Aufbau der Erzählung, um in den Hauptthelden derselben geschichtlich bekannte Personen zu erkennen. Eusebius ist kein Anderer, als der hl. Eusebius Hieronymus, der berühmte Kirchenvater. Ämilia und Flavia enthüllen sich sofort als die hl. Paula Ämilia und ihre Tochter Eustochium. Metella ist die geschichtlich bekannte hl. Marcella; Melania findet sich sogar unter diesem Namen im Katalog der Heiligen. Bei Bonosus ist dem Verfasser wohl ein lapsus calami begegnet, und soll es wohl überall Rufinus heißen [1]. Diese Personen und ihre Geschichte sind nicht bloß dem Kirchenhistoriker, sondern auch dem weitaus größten Theil der gebildeten Katholiken geläufig, da die Heiligenlegende sie ihnen alljährlich wieder vorführt. Es war daher um so dringender geboten, in den Hauptangaben

[1] Wir wissen durchaus nicht, wodurch Bonosus, der treue und beständige Freund des hl. Hieronymus, verdient hat, vom Verfasser der „Flavia" mit Rufinus verwechselt zu werden, der ebenfalls ein langjähriger Freund des großen Kirchenvaters war und nur in den letzten Jahren durch die origenistischen Streitigkeiten sich mit ihm verfeindete, und dann leider Schritte that, die seiner nicht würdig waren. Aber selbst Rufinus wäre jener Schandthaten nicht fähig gewesen, die hier ohne Grund dem völlig unschuldigen Bonosus aufgebürdet werden. Doch ist diese ganze Rollenverwechslung nur eine Nebensache gegen die grundfalsche Gesammtauffassung des Romans. Es genügt uns daher, sie einfach angedeutet zu haben.

über sie nichts zu ändern. Wie aber nimmt sich die Geschichte neben dem Romane aus?

Ämilia (lies Paula) hatte vom Christenthum nichts Anderes als eine buntgestickte Tunika. Den ganzen Tag lag sie auf weichen Polstern, und wenn ein Lichtstrahl ihren seidenen Sonnenschirm durchdrang, klagte sie darüber, daß sie nicht in Cimmerien geboren sei. Man sah sie von Sklaven umgeben, welche im Tacte Fächer um sie her bewegten, von Freigelassenen, Frauen und Kammerzofen, die beschäftigt waren, Wohlgerüche zu ihren Füßen auszugießen, oder ihrem Gesichte Pulver und Schminken aufzulegen, ihre Haare zu schmücken, ihre Schultern mit Perlen und Edelsteinen zu besäen u. s. w. (S. 12 f.); so der Roman. Die Geschichte dagegen erzählt uns: Paula und ihr Gatte erbauten die ganze Stadt durch ihren christlichen Lebenswandel. Noch nicht 22 Jahre alt verlor sie ihren Gemahl, und wurde durch diesen Verlust zu noch größerer Heiligkeit angespornt. „Im ganzen Chor der Jungfrauen, dergleichen sie gewöhnlich zu umringen pflegten, war allezeit sie die bescheidenste in Blick, Geberde, Stimme und Anzug. Nie hat sie seit dem Tode ihres Mannes bis an den Tag ihres Entschlummerns mit einem Manne gespeist, mochte er noch so heilig sein, mochten auch priesterliche oder bischöfliche Würden ihn zieren . . . Die Weichlichkeit der Betten und der Polster verschmähte sie, so lange nur immer die Gewalt der Krankheit es ihr erlaubte" u. s. w. Nach einer solchen Charakteristik brauchte Abbé Hurel gar nicht lange zu suchen; er hätte bloß jenes Elogium lesen müssen, dessen Eingang er selbst erwähnt. Doch gehen wir weiter. Flavia ist im Roman eine Heidin, die Geschichte kennt sie hingegen als das Kind katholischer Eltern, selbst eine Heilige von Jugend auf.

Aber was soll man zu dem Professorenthum des hl. Hieronymus vor den jungen Römerinnen und von seiner Leidenschaft zu Flavia und allen Folgen derselben sagen? Hieronymus hatte Jugendfehler zu beweinen, aber hätte wirklich ein Verhältniß bestanden, wie es der Roman beschreibt, würde der Mönch von Bethlehem dann wohl gewagt haben, sich der hl. Paula und ihrer Tochter so anzunehmen, wie es die Geschichte berichtet? Das scheint doch dem Charakter der Heiligen und der christlichen Klugheit etwas viel Gewalt angethan. Aber ist es denn keine geschichtliche Thatsache, daß Hieronymus vor römischen Damen und sogar vor Ämilia und Eustochium Vorträge gehalten hat? Freilich, aber leider etwas später, als der Roman es geschehen läßt und unter etwas anderen Umständen. Hieronymus hatte damals (381) bereits ein sehr gesetztes Alter, hatte lange Zeit die Wüste bewohnt und war Priester; als solcher hielt er öffentliche Vorträge über die heilige Schrift und die christliche Vollkommenheit, bei denen sich, wie bei unseren Predigten, die vornehmsten Männer und Frauen einfanden, und sich in Anbetracht seiner Erfahrenheit in geistlichen Dingen der Leitung des heiligen Lehrers unterzogen. An Sentimentalität aber oder Verliebtheit, wie der Roman die Sache erklärt, ist kein Gedanke. Der ganze Mißgriff des Verfassers liegt eben in der Antidatirung der Thatsachen, woraus sich dann schließlich eine geschichtliche Abnormität ergibt, auf die unmöglich ein gesunder und wahrer Roman auf-

gebaut werden kann. Oder was ist es anders als eine geschichtliche Abnormität, um den gelindesten Ausdruck zu brauchen, wenn dem Verkehre des heiligen Lehrers mit den Bewohnern des Klosters in Bethlehem ein so sinnlicher Ursprung und ein jedenfalls nicht ganz uninteressirter Verlauf gegeben wird? Wir glauben im Geiste der Geschichte immer den Heiligen vor uns zu sehen, wie er, um gewisse lästige Gedanken zu verscheuchen, mit Steinen seine Brust zerfleischt, — und dann will uns freilich das Bild des Eusebius im Romane als nicht getroffen erscheinen. Wir denken, die bloße Andeutung genügt bei einem Gegenstand, der an sich klar ist.

Wie verhält es sich mit dem anderen Hauptfactor des Romans, der Gegenstiftung auf dem Ölberg? Der Roman nennt Melania eine stolze und fast scheue Iberierin, welche das Grab ihres Gatten und die Wiege ihres Kindes gleichsam mit Füßen trat, um, wie sie sagte, dorthin zu eilen, wohin Gott sie rief, wohin sie aber einzig ging, „weil sie sich ein eigenes Cönaculum gründen wollte, da sie nicht an der Spitze des römischen stehen konnte". „Sie war ehrsüchtig und stolz, ja gewaltsam, und zeigte in Allem, was sie that und wünschte, eine unbändige Leidenschaft." — Anders berichtet die Geschichte. Nach dem Tode ihres Gatten und ihrer zwei Söhne machte Melania, eine fromme, reiche Wittwe, mit Rufinus eine Pilgerfahrt in's heilige Land, gründete zu Jerusalem ein Kloster für 50 Jungfrauen, gab den armen Pilgern gastfreie Herberge und überschüttete die ganze Umgegend mit Wohlthaten. Mit welchem Rechte der Romanschriftsteller auf Rechnung einer solchen Person jenen niedrigen Neid, jenes unwürdige Intriguenspiel setzen darf, auf welchen die letzte Hälfte des Romans basirt, ist unerklärlich. Daß Melania einen Augenblick in die origenistische Verirrung hineingezogen wurde, kann doch wohl nicht so schwer in die Wagschale fallen, da ihr eigener Bischof Johannes von Jerusalem und der gelehrte Rufinus ihr darin ein gefährliches Beispiel gaben. Denn es ist wieder eine der zahlreichen Verwechslungen der Geschichte im Roman, Hieronymus sei wegen seiner origenistischen Irrthümer interdicirt worden. In Wirklichkeit verhielt sich die Sache so, daß Bischof Johannes und Rufinus sich wegen ihrer wenigstens materiell ketzerischen Gesinnungen vom orthodoxen Hieronymus öftere Bitten und Ermahnungen zuzogen, bis schließlich Hieronymus, das Unnütze seiner Bemühungen gewahrend, auf Anrathen des Bischofs Epiphanius aus der Kirchengemeinschaft des Johannes schied.

Aber wozu uns lange mit Einzelheiten aufhalten, da die Grundlage der Erzählung als geschichtlich unhaltbar in sich zusammenstürzt! Es ist dieß jedoch nur eine Folge des zu Anfang besprochenen Princips von der freien Vertheilung geschichtlicher Thatsachen auf geschichtliche Personen, dem Wechseln der Rollen u. s. w. Ebenso schlimm wirkte übrigens dasselbe Princip auch auf den künstlerischen Werth des Romans ein. Ämilia ist nicht nur nicht der geschichtlich überlieferte Charakter der hl. Paula Ämilia, sondern es ist überhaupt gar kein Charakter mehr. An eine innere Entwicklung desselben ist kein Gedanke, man steht bei ihr beständig vor einem psychologischen Räthsel, und es ist unmöglich, auch nur einen einzigen ihrer Gedanken im Voraus zu errathen, ja meistens muß man mit Recht daran zweifeln, ob sie überhaupt

denke. Flavia tritt freilich etwas schärfer gezeichnet hervor, aber im Klaren ist man auch bei ihr nicht ganz. Die Rolle des Prätertatus und sein ganzes Wesen ist so wachsweich und bleich, daß es unter der Hand des Untersuchers völlig zerschmilzt. Am energischsten tritt noch die Bosheit in ihren verschiedenen Repräsentanten auf. Diesen Fehler an wahrer Charakterzeichnung wagte denn auch eines der hervorragendsten französischen Organe nicht ganz zu verschweigen (vgl. **Revue des questions historiques 1876, II. p. 658**).

In einigen Details verräth freilich der Verfasser eine große Erudition, aber auch dann mindert oft eine gewisse Einseitigkeit den wahren Genuß. Um nur Eins zu erwähnen, ist z. B. die Schilderung der damaligen Studentenwelt recht lebhaft und farbenfrisch, aber es hätte doch, so scheint uns, gesagt werden müssen, was Staat und Kirche zur Heilung des Übels gethan haben.

So sehr wir also dem Abbé Hurel für seine anderen Werke dankbar sind, so sehr müssen wir gegen diesen Versuch eines geschichtlichen Romanes, der nach des Autors eigenen Worten weder „ein Werk der Kunst, noch der Gelehrsamkeit" ist, im Namen der Kunst und der Geschichte Verwahrung einlegen. Inwiefern auch das Buch zur gründlichen Erbauung dienen könne, wissen wir nicht. Wenigstens ersuchen wir jede christliche Mutter, welche trotz der gerügten Fehler das Buch in die Hände ihrer Kinder legen wollte, dasselbe vorerst selbst aufmerksam durchzulesen. Freilich versichert der Autor, „hie und da Lagen, Charaktere, Leidenschaften und Handlungen mit minder grellen Farben geschildert zu haben, wenn sie, wie es häufig der Fall war, Spuren einer Derbheit und Rohheit trugen, welche unserem Zeitalter fremd sind". Aber trotz dieser Versicherung und trotz des guten Willens möchten wir doch bezweifeln, ob alle gebotenen Lagen und Schilderungen selbst in ihrer abgeschwächten Form für die weitaus größere Anzahl junger Leute ohne Gefahr seien.

Wie wir gleich zu Anfang bemerkten, sind viele Stimmen — worunter auch die Revue des Deux-Mondes[1] — zu Gunsten des Buches laut geworden. Worauf sie ihr Urtheil gründen, entzieht sich unserem Wissen. Wir glaubten daher die vorstehende minder günstige Kritik auf Thatsachen, nicht auf subjective Gefühle aufbauen und trotz des Namens und Charakters des Abbé Hurel mit unserer Meinung nicht hinter dem Berge halten zu sollen. Denn nur dadurch erlangen wir die nöthige Freiheit, unseren Gegnern gerecht zu werden, wenn wir wahr sind auch gegen unsere Freunde.

W. K.

Wilhelm Smets in Leben und Schriften. Eine Literaturstudie von **Jos. Müllermeister.** 8⁰. 319 S. Aachen, Barth, 1877. Preis: *M.* 4.

Smets' Leben ist reich genug an Wechselfällen, um Stoff zu einer nicht nur interessanten, sondern sogar theilweise romanhaft-pikanten Lebensbeschreibung zu geben. Die Anfänge desselben führen uns hinter die Coulissen

[1] Eine sonderbare Empfehlung eines christlichen Erbauungsbuches!

Kotzebue'scher Theaterherrlichkeit; der Vater — ein durchgebrannter Criminalrichter, der mit einer Schauspielerbande in Rußland herumzieht; die Mutter — ein fünfzehnjähriges Mädchen, das von ihrem Manne im Lesen und Schreiben unterrichtet wird, um später die größte weibliche Theaterberühmtheit Deutschlands zu werden. Die unglückliche Ehe wird schon nach ein paar Jahren aufgelöst; der Vater wird wieder Jurist und stirbt, ehe der Sohn noch seine Studien vollendet, an Geisteszerrüttung.

Der Sohn, geboren am 15. September 1796 zu Reval in Esthland, während der Kinder- und Knabenjahre aller mütterlichen Pflege beraubt, wird mit 15 Jahren schon vom Vater in die weite Welt hinaus geschickt. Er wird in Bonn „deutscher Bursche", dann Hauslehrer bei einem Adeligen am Rhein, dann Freiwilliger unter Gneisenau. Er macht die Schlacht von Waterloo mit, zieht mit den drei Kaisern in Paris ein und verläßt die Armee als preußischer Landwehrlieutenant. Ein zweites Mal wird er Hauslehrer, dießmal in Österreich. Im Hofburgtheater zu Wien findet er in der Schauspielerin Sophie Schröder seine Mutter wieder. Er will auch Schauspieler werden, aber er hat keinen Erfolg; um sein Leben zu fristen, geht er zur Journalistik über. Der ehrwürdige Clemens Hoffbauer nimmt sich seiner an, vermag es aber nicht, ihm zu einer befriedigenden Existenz zu verhelfen. Mit Wien unzufrieden, bettelt sich Smets nach Coblenz durch. Dort nimmt er sich als Lehrer und Literat der Juden an und wird von ihnen auf drei Jahre mit Geld versorgt. Obwohl er am Gymnasium eine befriedigende Anstellung erlangt, reifen doch allerlei ernste und trübe Lebenserfahrungen in ihm den Gedanken, Priester zu werden. Im Herbst 1819 zieht er nach Münster, hört den damals hochgefeierten Hermes, wird sein Bewunderer und Freund. Im Seminar zu Cöln, das er 1820 bezog, erhält er im folgenden Jahr von der Universität Jena den philosophischen Doctorhut und am 8. Mai 1822 durch den Münster'schen Bischof Kaspar Max die heilige Priesterweihe. Das ist fürwahr ein ordentlich buntes Stück Menschenleben und reicht in viele der merkwürdigsten Kreise der damaligen Zeitgeschichte hinein! Durch den Eintritt in den Priesterstand war Smets nun allerdings weiteren Standesmetamorphosen einigermaßen entzogen. Die Gnade Gottes und der hohe sittliche Ernst, mit welchem er seinen Beruf umfing, gaben fürderhin seinem Leben eine gewisse Einheit.

Aber Kränklichkeit und andere Umstände änderten nicht nur auch fürder wiederholt seine äußere Lebensstellung, sondern führten auch mancherlei Situationen und Verwickelungen herbei, welche gegen ein einfaches Seelsorgerleben lebhaft contrastiren. So ward er schon als Religionslehrer und Domkaplan in Cöln ein Günstling des Erzbischofs Grafen Spiegel, der Alles aufbot, um ihn gleich in's Domkapitel zu bringen. Diese Promotion mißlang, als Smets eben von einem Besuch bei seiner Mutter in Wien zurückkam. Des Cölner Lebens müde, siedelte er 1828 als Landpfarrer nach Hersel (bei Bonn) über; 1832 ward er Oberpfarrer und Schulinspector in Münstereifel. Doch die längst erschütterte Gesundheit entsprach nicht lange den schweren Arbeiten dieses Amtes. Mit spärlicher Pension zog sich Smets 1837 in den Ruhestand

zurück und beschäftigte sich mehrere Jahre vorwiegend mit Poesie und Literatur. 1841 machte er eine Kunstreise durch Italien, von der zurückgekehrt er theils in Cöln, theils auf der Insel Nonnenwerth ein arbeitsames Schriftstellerleben führte, bis er 1844 in dem ihm lieben und heimathlichen Aachen ein Kanonikat erhielt. Die Aachener Bürgerschaft sandte ihn 1848 als ihren Vertreter in die „Frankfurter Paulskirche". Doch nur kurze Zeit vermochte er sich bei den Arbeiten des deutschen Parlaments zu betheiligen. Er erkrankte und starb im October 1848 in Aachen.

Die literarischen Producte, mit denen er sich an Rousseau's „Rheinischer Flora" betheiligte, die Zeitschriften, die er in Cöln und Aachen herausgab, die religiösen Werke, die er übersetzte und bearbeitete, die historischen und religiösen Werke, die er selbst verfaßte, und die Gedichte, durch welche er auch in der akatholischen Welt bekannt ward, bekunden ein tief religiöses Gemüth, aber auch zugleich eine mehr literarisch-historische, als philosophisch-dogmatische Bildung. Sonderbar genug, verkaufte er 1841 seine theologischen Bücher, um eine Kunstreise nach Rom bestreiten zu können, und sagte mit Bezug hierauf dem Justizrath Zuccalmaglio: „Diese Bücher sind mir ein unleidlicher Ballast in der heutigen Abendröthe unserer katholischen Theologie." Durch seine Verwandten, die Schauspielerfamilie Schröder, schon genugsam in akatholische und sehr weltliche Kreise hineingezogen, in welchen er als „Mensch" viel, als „Dichter" etwas und als „Priester" nichts galt, vermehrte er aus Kunst- und Literaturliebhaberei diese Berührungspunkte mit akatholischen und liberalen Kreisen mehr, als es einem Priester im Ganzen zuträglich sein kann. Fast drollig reihen sich in der Zahl seiner nähern Bekanntschaften an den Cardinal Mezzofanti und den Historiker Cantù die Namen Paganini, Alexander Dumas, Kinkel, Simrock, Zuccalmaglio. Ein Anflug von Sentimentalität, der sich in manchen Zügen seines Lebens widerspiegelte und auch einen Theil seiner Dichtungen mit überflüssiger Melancholie durchhaucht hat, findet gewiß theilweise Entschuldigung in seiner fast beständigen Kränklichkeit und in den trüben Erinnerungen seiner Jugend, über welche er in seiner Neigung zum Subjectiven mehr als zuträglich reflectirte. Wer seine Arbeiten als Seelsorger und Kanzelredner und dazu seine zahlreichen schriftstellerischen Leistungen gehörig würdigt, wird sogar der Kraft Anerkennung zollen müssen, mit welcher Smets sich manchmal über seine Empfindsamkeit wie über seine körperlichen Leiden emporrang. Als Dichter läßt er sich freilich nicht mit den Führern der katholischen Romantik vergleichen, weder was die eigenen Kunstleistungen, noch was seinen literarischen Einfluß betrifft; doch glaubte ihm auch die akatholische Kritik wegen seines „tiefen, innigen Gefühles, Adels der Gesinnung, lebendiger, schöpferischer Phantasie, Herrschaft über Form und Sprache, Anmuth und Wohlklangs", vielleicht auch wegen seiner Abstammung von Sophie Schröder, einen Platz unter den deutschen Dichtern einräumen zu müssen. Dieses Lob, das er als „Mensch und Dichter" bei Protestanten und Liberalen fand, näherte ihn der Gefahr, ein zahmer Juste-milieu-Mann zu werden, der seine Dogmen so halb und halb einer „höhern (?) idealen Einheit" von Liebe und Toleranz zum Opfer bringt. Doch ließ sich Smets durch jenen Lobesköder

nicht principiell von der Kirche und ihrem Geiste ablenken. Aber gerade ein leuchtendes Vorbild für einen katholischen Priester ist er auch nicht, schon deßhalb nicht, weil er, gleich vielen seiner Zeitgenossen, allzusehr dem Traume nachging, die unausfüllbare Kluft zwischen Katholicismus und Protestantismus mit persönlicher Liebenswürdigkeit, mit Kunst und Literatur überbrücken zu wollen.

Aus dem Gesagten ist genugsam ersichtlich, daß es erstens keine leichte Aufgabe ist, ein gutes und nützliches Leben Smets' zu schreiben, und daß es zweitens sehr gewagt ist, dasselbe als bloße Literaturstudie zu behandeln. Als Dichter ist er lange nicht bedeutend genug, um eine specielle Erklärung seiner Dichtungen aus seinem Leben zu rechtfertigen. Und sollte das auch der Fall sein, so ist „Dichter" und „Priester" so innig verwachsen, daß die priesterlich-theologische Persönlichkeit nicht vernachlässigt werden kann, ohne auch letztere in ein schiefes Licht zu stellen. Sobald aber einmal der ganze Mann geschildert werden soll, so stehen wir nicht bloß vor einem romantisch-pikanten Jugendleben und vor dem Leben eines Literaten, der zufällig Priester ist, sondern vor einer Kette der merkwürdigsten psychologischen Erscheinungen und vor den Beziehungen eines hervorragenden Priesters zu kirchlichen Ereignissen und Fragen, welche eine gründliche Kenntniß und Beurtheilung der ganzen Zeitgeschichte erheischen. So fleißig nun auch der Verfasser der vorliegenden Biographie nicht nur alles nöthige Material, sondern auch eine Menge höchst überflüssiger Kleinigkeiten zusammengetragen hat, um Smets als „Lyriker" zu Ehren zu bringen, so mager und dürftig hat er das innere Geistesleben und die priesterliche Stellung desselben behandelt und ihn durch Herbeiziehung akatholischer Bemerkungen und Urtheile in ein nicht eben sehr günstiges Licht gestellt. Eine tiefere psychologische und theologische Würdigung vermissen wir gänzlich. Dazu ist der zusammengetragene Stoff auch vom literarischen Standpunkt aus durchaus nicht genügend verarbeitet. Dinge, die ganz kurz abgemacht werden sollten, wie z. B. das Kapitel „die schöne Todte" (S. 61 rc.), sind mit einem rhapsodischen Bombast ausgeführt, der an sog. „rasende Prosa" grenzt. Was haben all' die von S. 108—112 angeführten Dichter und Dichterinnen mit Smets zu thun? Schon die überflüssige Lessing-Verehrung, mit welcher das Buch anfängt, wird Jeden, der Lessing kennt und vom katholischen Standpunkt beurtheilt, unangenehm berühren. Nun zieht sich aber dieser angesponnene Faden später als Schröder-Verehrung und als Verehrung akatholischer Literaturgeschichte und Poesie so durch das ganze Buch hindurch, daß man an einer selbständigen Beurtheilung seitens des Verfassers zu zweifeln gezwungen wird. Und nun gar noch eine schofle Briefkarte Kinkels und einen liberalen Brief Simrocks (S. 200. 201), um zu beweisen: Smets sei wegen seiner idealen Natur „ein kräftiger Anziehungspunkt für alle gebildeten und edeln Menschen" gewesen! Das ist doch des Guten (!?) etwas zu viel.

Das Buch wird solchen, die sich ex professo mit deutscher Literaturgeschichte befassen, in Bezug auf Smets nützliches Material bieten; für weitere Kreise können wir es, zu unserem Bedauern, nicht empfehlen. A. B.

Miscellen.

Ascetische Literatur. Bekannt ist Windthorsts geflügeltes Scherzwort von den Müttern, als den unabsetzbaren Schulinspectoren. Es ist schon oft daran erinnert worden, daß dieses Wort einen sehr tiefen Sinn birgt, namentlich in unserer Zeit. Wenn gegenwärtig in der Welt Alles sich zu verschwören scheint, um die Kinder von Gott loszureißen, und wenn Jene, die berufen sind, die ganze Menschheit zu Gott hinzuführen, in ihrer Thätigkeit auf alle mögliche Weise gehindert und gehemmt werden, so ist es wohl nöthig, daß mehr als zu jeder andern Zeit gerade die Eltern über die ihnen von Gott anvertrauten Kinder wachen, um den schädlichen Einfluß einer confessionslosen oder religionsfeindlichen Schule auf dieselben zu paralysiren und ihnen das zu bieten, was die Kirche und eine unter der Aufsicht der Kirche wirkende Schule jetzt nicht mehr bieten können. Diese Überzeugung ist bereits, Gott sei Dank, tief in unser katholisches Volk gedrungen. Beweis dafür sind die vielfach sich mehrenden christlichen Müttervereine und die an dieselben sich anschließenden Publicationen. Wir haben in dieser Beziehung gelegentlich einmal auf den ganz besonders nach dieser Richtung hin thätigen „Verlag des katholischen Erziehungsvereins“ in Donauwörth hingewiesen (XI. S. 578) und möchten hier auch die dort erscheinende, speciell für Müttervereine bestimmte Zeitschrift „Ambrosius“ in empfehlende Erinnerung bringen. Die Werkchen des Donauwörther Erziehungsvereins, weil durchaus populär gehalten und dem entsprechend auch äußerlich ausgestattet, werden aber vielleicht nicht in allen Kreisen gefallen; dagegen können wir heute auf zwei andere neuere Veröffentlichungen aufmerksam machen, welche die allgemeinste Beachtung verdienen.

Unter dem Titel: **Die Stimmen einer Mutter**[1] bietet uns das eine die Rathschläge einer christlichen Mutter für ihren erwachsenen Sohn, oder vielmehr die tiefen und wichtigen Lehren des Christenthums für das practische Leben, wie dieselben von einem echt christlichen und für das wahre Glück ihres Kindes besorgten Mutterherzen aufgefaßt werden. Die Einleitung zeichnet in trefflicher Weise die Mutter in der ihr von Gott angewiesenen Stellung; in 16 Abschnitten werden dann Rathschläge ertheilt in Bezug auf die Tugend,

---

[1] Mit einer Vorrede von P. Blot. Mainz, Kirchheim. 16°. 107 S. Preis: *M.* –90.

die Arbeit und das Gebet, das zeitliche Glück und Unglück u. s. w. — Rathschläge, ebenso trefflich dem Inhalt nach, als ansprechend in der Form, ganz geeignet, in den Herzen der heranwachsenden Jugend die besten Entschlüsse anzuregen. In der Darstellungsweise ähnelt das Werkchen der „Nachfolge Christi". Sollten wir einen Tadel aussprechen, so wäre es der, daß namentlich in der Einleitung die Phrase etwas mehr vorherrscht, als dem deutschen Geschmacke zusagt; sonst liest sich die Übersetzung so leicht, als wäre sie deutsches Original.

Das zweite Werkchen will uns in einer Lebensskizze aus der neuesten Zeit das Vorbild einer christlichen Frau geben, wie der Titel selbst es sagt: **Clara Criquelion, das Vorbild einer christlichen Frau**[1]. Außergewöhnliche Ereignisse und auffallende Thatsachen werden uns zwar hier nicht erzählt, vielmehr nur der Lebenslauf einer Frau, die, ohne aus ihrem Familienkreise herauszutreten, Gelegenheit genug fand, die höchsten Tugenden der Liebe, der Selbstverläugnung und Aufopferung zu üben, die mitten in einer verdorbenen und großentheils ungläubigen Welt sich nie des offenen Bekenntnisses ihrer Religion schämte, nie schwach sich bewies gegen die Grundsätze der Welt, die ihre Tugend und ihren Glauben unversehrt zu bewahren und ihrer Umgebung, wenn nicht immer Liebe, so doch wenigstens Ehrfurcht gegen die Religion einzuflößen verstand. Aber so einfach auch dieses Leben ist, sind wir dennoch überzeugt, daß Niemand es ohne Erbauung lesen und daß es gar mancher Mutter zum Nutzen und zum Trost gereichen wird.

Wenden wir uns nun von dieser speciellen Seite der ascetischen Literatur zu den für weitere Kreise bestimmten Erscheinungen, so könnte es auffallend scheinen, daß uns gegenwärtig anstatt neuer Originalwerke meistens neue Auflagen oder neue Übersetzungen älterer Schriften geboten werden. Indessen ist dieses wohl durchaus berechtigt; denn gerade in der Ascese haben die früheren Jahrhunderte uns so reiche Schätze hinterlassen, daß wir noch lange daran zehren können, und daß die neueren Werke über ähnliche Gegenstände noch immer hinter den alten zurückstehen. Wie viele von den neuen Novenen u. dgl. über das göttliche Herz können sich z. B. wohl messen mit **P. Croiset's Andacht zum göttlichen Herzen** unseres Herrn Jesu Christi?[2] Daß die deutsche Übersetzung im vorigen Jahre in der 15. Auflage erscheinen konnte, beweist wohl genug, wie beliebt dieses Buch noch immer ist. Leider ist die Ausstattung dieser Ausgabe in Druck und Papier eine solche, daß die Verlagshandlung wohl gut thäte, eine feinere daneben zu veranstalten. Auch die neue Ausgabe von **Ludwig von Granada's Lenkerin der Sünder**[3] wird gewiß ebenso viele Freunde finden, als die früheren Ausgaben; und

[1] Eine Lebensskizze aus der neuesten Zeit. 12°. 109 S. Paderborn, Junfermann. Preis: *M.* —75.

[2] Aus dem Französischen übersetzt von Jos. Stark. 15. Aufl. 1876. 16°. 753 S. Würzburg, Bucher. Preis: *M.* 2.40.

[3] 2 Bde. kl. 8°. 376 u. 358 S. Aachen, Cremer'sche Buchhandlung, 1876. Preis: *M.* 4.50.

ganz sicher gibt es auch nicht viele ascetische Schriften, die eine gleiche Verbreitung verdienen.

Eine ganze Reihe von neuen Ausgaben und Übersetzungen älterer Werke bietet uns die im Herder'schen Verlage erscheinende **Ascetische Bibliothek**, von welcher 20 Bändchen theils bereits ausgegeben, theils in nahe Aussicht gestellt sind. Sie einzeln hier zu nennen, würde uns zu weit führen; wir können uns aber nicht versagen, ganz besonders auf das 2., 3. und 5. Bändchen der 1. Serie (Cardinal Bona's Wegweiser zum Himmel, übersetzt von W. Schneider, Preis: *M.* 1.—; P. Nieremberg's Beweggründe zur Liebe Jesu, übersetzt von Dr. E. Bierbaum, Preis: *M.* 1.—, und Blosius' Geistlicher Perlenkranz, übersetzt von J. Weißbrodt, Preis: *M.* —75) aufmerksam zu machen. Sehr passend würde dieser Bibliothek eingefügt werden können eine Übersetzung der im vorigen Jahre erschienenen **Pratique de la perfection** mise à la portée des fidèles d'après **S. Alphonse de Liguori**, par le P. Saint-Omer de la Congr. du T. S. Rédempteur [1]. Das Werk ist ganz aus den Schriften des hl. Alphons geschöpft und bedarf daher keiner weiteren Empfehlung. Daß es bedeutend kürzer ist, als die so bekannte und beliebte „Anleitung zur Vollkommenheit“ von P. Rodriguez, wird vielleicht manchem Leser als Vorzug erscheinen.

Endlich machen wir noch aufmerksam auf **P. Fr. Hattlers S. J. Pilgerreise nach Maria-Zell.** Lehrreiche Ausbeutung des Ave Maria mit Bildern [2]. Die Wahl des Titels ist das Einzige, was wir an dem Buche zu tadeln oder vielmehr zu bedauern haben, da er geeignet ist, das Werkchen den Augen entfernterer Kreise zu entziehen. Das Buch selbst aber ist, wie uns ein Freund mit Recht sagte, ein wahrer Edelstein in der ganzen Marienliteratur unseres Jahrhunderts, ebenso ausgezeichnet durch seinen dogmatischen Gehalt, durch seine reiche Fülle gründlicher Gedanken, durch die herrlichste Gemüthstiefe, als auch durch seine klare und herzliche Sprache. Wir brauchen bloß das Inhaltsverzeichniß hierherzusetzen, um unseren Lesern zu zeigen, daß wir die „Pilgerreise nach Maria-Zell“ auch Denjenigen aus vollem Herzen empfehlen dürfen, welche niemals zu diesem berühmtesten österreichischen Wallfahrtsorte pilgern werden: Ave (Muttergruß) Maria (Muttername), voll der Gnaden (Mutterherz); der Herr ist mit Dir (Mutterwürde); Du bist gebenedeit unter den Weibern (Mutterpreis), und gebenedeit ist die Frucht Deines Leibes (Muttergabe), Jesus (Mutterglück). Heilige Maria (Muttermacht), Mutter Gottes (Mutterweh), bitte für uns Sünder (Muttersegen), jetzt und in der Stunde unseres Todes (Muttertreue). Amen (Mutterwort zum Abschied). Die „Pilgerreise nach Maria-Zell“ bildet bloß einen Theil des von P. Hattler projectirten „Wanderbuches für die Reise in die Ewigkeit“; hoffentlich werden die anderen Theile nicht zu lange auf sich warten lassen. Wenn sie in gleicher Weise wie dieser erste

[1] Tournai, Casterman, 1876. 2 Bde. 12⁰. 476 u. 482 S. Preis: 3 Franken.

[2] Düsseldorf, Schulgen, 1877. 8⁰. 256 S. Preis: *M.* 2.50.

Theil ausgeführt sind, werden wir an demselben ein wahrhaft mustergiltiges Volksbuch besitzen.

Der unermüdliche P. Hattler hat aber die ascetische Literatur noch um ein anderes Werk bereichert, das ebenfalls auf eine allseitig beifällige Aufnahme rechnen darf, da es in der That — um einen leider vielfach mißbrauchten Ausdruck anzuwenden — eine wirkliche Lücke ausfüllt. Unter dem Titel **Katholischer Kindergarten**[1] gibt er uns nämlich eine Legende für Kinder, die nicht weniger durch die passende Auswahl der erzählten Heiligenleben, als durch ihre einfache kindliche Sprache und durch ihre hübsche Illustration sich jedenfalls rasch in der katholischen Kinderwelt einbürgern wird.

R. C.

---

[1] Katholischer Kindergarten oder Legende für Kinder. Mit einem Titelbild in Farbendruck und vielen Holzschnitten. Von Fr. Ser. Hattler S. J. Mit Genehmigung des hochw. Kapitelvikariats Freiburg. 8°. 624 S. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung, 1877. Preis: *M.* 5.40.

Pastoralmedicin von Dr. August Stöhr.

Prospectus.

Kaum irgend ein literarisches Bedürfniß hat sich innerhalb der letzten Jahre den maßgebenden Kreisen so lebhaft und dringend fühlbar gemacht, wie das nach einer zeitgemäßen Bearbeitung der besonders für den ausübenden Seelsorger so wichtigen Pastoralmedicin. Auch der Nichtarzt, der nur aus kulturhistorischem Interesse und als fernstehender Beobachter die Erfolge der von Jahr zu Jahr sich steigernden vielseitigen Thätigkeit auf dem Gebiete der Heilkunde in's Auge gefaßt hat, mußte sich bei der Lesung unserer älteren Lehr- und Handbücher der Pastoralmedicin gestehen, daß aus ihnen kein zuverlässiger Rath mehr zu holen ist. Und doch sind der Berührungspunkte zwischen Theologie und Medicin so viele, daß der Kleriker sich tagtäglich in der Lage sieht, denselben gegenüber Stellung nehmen zu müssen. In einem solchen Falle sollte dann ein Buch die Orientirung erleichtern, das die Beziehungen, die zwischen Theologie und Heilkunde bestehen, wissenschaftlich erläutert und den Anforderungen der Praxis entsprechend in detaillirter Ausführung analysirt.

Die Unterzeichnete hofft nun dem Publikum in Kürze eine Schrift unterbreiten zu können, die eine hier thatsächlich in der Literatur bestehende Lücke ausfüllen soll. Herr Dr. August Stöhr, Docent der mediciniscchen Facultät der Universität Würzburg, hat vor einem zahlreichen, aus jüngeren und älteren Klerikern sowie Theologie-Studirenden bestehenden Zuhörerkreis eine Reihe von Vorträgen über Pastoralmedicin gehalten, die allseitig mit großem Beifalle aufgenommen wurden. Seitdem ist der Vortragende wiederholt und dringend aufgefordert worden, diese Vorlesungen zu sammeln und in Druck zu geben. Herr Dr. Stöhr ist diesem Wunsche durch die Bearbeitung des hier angekündigten Werkes nachgekommen. Wenn wir noch erwähnen, daß Herr Dr. Stöhr als Arzt an einem der größten Spitäler Deutschlands viele Jahre hindurch im innigsten Verkehr mit dem Anstalts-Klerus, dann als Hausarzt des bischöflichen Knabenseminars, des Klerikalseminars, sowie mehrerer Klöster wie selten Jemand Gelegenheit hatte, sich reiches casuistisches Wissen auf dem Gebiete der Pastoralmedicin anzueignen, so geschieht das, um darauf hinzuweisen, daß die Ausführungen des Verfassers den literarischen Ausdruck persönlicher Erfahrungen darstellen und ganz aus thatsächlichem Boden herausgewachsen sind. Dafür, daß der eigentlich medicinische Theil des Buches die Höhe der wissenschaftlichen Heilkunde der Gegenwart einnimmt, bürgt wohl die Stellung des Autors als Lehrer an einer unserer bedeutendsten medicinischen Fakultäten.

Das Buch erscheint zugleich in der zweiten Serie der aus unserem Verlag hervorgehenden „Theologischen Bibliothek“ und wird im Umfange von circa 34 Bogen in 8°. noch im Laufe dieses Jahres dem buchhändlerischen Verkehre übergeben werden können.

Wir lassen, um eine Uebersicht des Gebotenen zu ermöglichen, anbei ein Inhaltsverzeichniß der „Pastoralmedicin“ folgen.

Freiburg in Baden, 1877.

Herder'sche Verlagshandlung.

Die jansenistischen Schwarmgeister.

Fast alle Häresien pflegen, wenn einmal der Bruch zwischen ihnen und der Kirche vollständig geworden ist, einzelne Schößlinge voll unheimlichen Wesens zu treiben. Aus den Donatisten gingen die wilden Circumcellionen hervor; die Husiten sind die Väter der schrecklichen Taboriten; Thomas Münzer und die tollen Wiedertäufer haben die Quelle ihres Ursprungs im Lutherthum; wenige Jahre vor den Zeiten, von denen wir handeln, sah Frankreich mit Entsetzen eine Abart der Hugenotten in den Camisarden entstehen; und aus dem breiten Strom des Protestantismus ergießen sich zahllos bis auf den heutigen Tag die Wildbäche ähnlicher Schwarmgeister. Solche Secten haben das Eigenartige, daß sie gleichsam gepanzert sind gegen alle Regeln der Logik und des vernünftigen Denkens. Ein Phantom dient ihnen als Wegweiser in's gelobte Land, ein beständiger Traum erfüllt und beherrscht ihren Geist, das Gefühl vertritt bei ihnen die Stelle der Vernunft; Prophezeiungen, Visionen, eingebildete himmlische Erleuchtungen und Wunderzeichen werden ihnen Gesetz und Richtschnur des Handelns, und als potenzirte Pharisäer danken sie Gott, daß sie des gemeinen Verstandes los geworden und darum nicht sind wie andere, minder begnadigte Menschen. Es hält jedoch unendlich schwer, auszuscheiden, welchen Antheil freier Wille, Bosheit und Betrug, Wahnsinn und Narrheit, Krankheit und fieberhafter Überreiz, Gaukelei und diabolische Kräfte allemal an ihren Werken besitzen.

Auch die Jansenisten konnten sich dieses allgemeinen Fluches, der auf dem Abfall von der Kirche zu liegen scheint, nicht erwehren, so sehr auch die Klügeren den Unfug beklagten. Seit längerer Zeit war es unläugbar, daß die Sache der Appellanten Rückschritte mache, daß ihre Partei im Niedergange sei. Die meisten Bischöfe, welche anfänglich zur Rebellenfahne geschworen, waren um 1730 entweder gestorben oder

hatten der Kirche sich unterworfen[1]; auch im Volke hatte der Schwindel den Reiz der Neuheit verloren. Das alles erfüllte die übrig bleibende Schaar mit tiefer Betrübniß, die mitunter bis zur rasenden Wuth sich steigerte. Die Klagelieder sind wegen ihres jämmerlichen Tones oft ergötzlich: „Die kleine Zahl der Altkatholiken hat in anderen katholischen Ländern gar keine Unterstützung gefunden; das Verderben und die Verführung (durch die Bulle) ist so allgemein, daß nur noch in der nahen Wiederkunft des Elias Rettung zu hoffen ist; die Bulle gewinnt jeden Tag neue Kraft und ein Ansehen, das auch den Bewährtesten bethört; nirgendwo will sich Hilfe oder eine menschliche Stütze zeigen für die Gegner derselben."[2] — Die Wirkung dieser Trauer zeigte sich zuerst in den Träumereien der

1. Figuristen[3]. — Als Begründer jener phantastischen Geistesrichtung, welche die baldige Wiederkunft Christi und in ihr die Erneuerung aller Dinge erwartete und verkündete, gilt J. B. Etemare (geb. 1682, † 1770), ein Priester und Appellant aus der Normandie, der im Dienste der Schismatiker von Utrecht starb. Am Tage seiner ersten Messe 1709 erschloß ihm Gott während der Wandlung den Sinn der heiligen Schrift, und nun wußte er, daß dieselbe im Vorbild die Geschichte der Jansenisten enthalte, und zwar hinab bis in das geringste Detail. Im Buche der Machabäer sind die Geschicke von Port-Royal aufgezeichnet, Mattathias stellt Saint-Cyran vor, der „große Arnauld" hat sein Vorbild in Judas Machabäus; die Eselin Balaams bedeutet

---

[1] Im Jahre 1730 waren nur noch folgende Appellanten oder wenigstens unzweifelhafte Jansenistenfreunde unter den Bischöfen Frankreichs übrig: Colbert von Montpellier († 1738), Caylus von Auxerre († 1754), Verthamont von Pamiers († 1735), Quiqueran von Chartres († 1736), Bossuet von Troyes († 1743) und Coislin von Metz († 1732). Abbadie d'Arbocave von Dax retractirte 26. März und Tourouvre von Rodez 25. Sept. 1729. — Wir möchten indessen mit dem Gesagten das Verschwinden jansenistischen Geistes in gewissen Klassen keineswegs zu sehr betonen, besonders bei den Juristen, unter denen er sogar einen sehr bittern Charakter annahm, und bei einer Anzahl des niederen Klerus; dieser Geist lebte fort, übte immer starken und schlimmen Einfluß; er trägt die Hauptschuld an dem traurigsten Werke der Revolution (der Civilconstitution des Klerus und der constitutionellen Kirche) und überdauerte noch wegsiechend um mehrere Decennien die Revolution.

[2] Languet, Instr. past. (sur les) prétendus miracles du Diacre de S. Médard. Paris 1734. Partie I, num. 7. p. 12.

[3] Die Hauptsache dieses Gegenstandes entnehmen wir dem Ami de la Religion 1820, T. XXV. p. 145, 177, aus einem Artikel über die Theorien des Ex-Jesuiten Lacunga Ben-Ezra von der Wiederkunft Christi.

die Mutter Angelika nebst ihren Klosterschwestern, sowie den niedern Klerus, weil diese alle durch die schlechte Behandlung der Bischöfe genöthigt wurden, gegen die Bulle Unigenitus ihren Mund aufzuthun. Selbst profane Ereignisse waren eigentlich nichts anderes, als Vorbedeutungen für die Schicksale der Jansenisten; die Beförderung einiger Offiziere durch Ludwig XIV. nach der Schlacht von Höchstädt (20. September 1703) bezeichnete die Erhöhung der Martyrer, welche die Constitution Unigenitus veranlaßte. Besonders aber wurde die baldige Ankunft des Elias, der die ganze Kirche wieder erneuern sollte, in Aussicht gestellt. Der bekannte Wunderthäter, der Diakon Paris, entdeckte, während er noch lebte, daß die große vom hl. Paulus verkündete Apostasie in der Annahme der Bulle erfolgt sei. Der Grundgedanke dieser Visionäre war dieser: da die Kirche so entsetzlich darnieder liegt und gänzlich verdorben ist, so muß Gott derselben bald durch außerordentliche Hilfe beistehen, damit sie nicht ganz zu Grunde gehe; diese Hilfe ist ihr aber in der Ankunft des Elias vorausgesagt. Es galt darum als ausgemacht, Elias müsse bald kommen, er werde wieder Alles herstellen und die Erneuerung der Kirche werde durch die demnächstige Bekehrung der Juden erfolgen. Etemare schrieb zur Verbreitung dieser Ideen mehrere Werke[1]. Einer seiner Gesinnungsgenossen, der Kanonikus Le Gros von Rheims, der als Flüchtling in Holland lebte und starb (1751), lehrte öffentlich in dem Jansenisten-Seminar von Amersford, es werde bald ein Jude Papst werden, das stehe felsenfest, denn Gott habe durch den Propheten zu Heli gesprochen: „Ich werde mir einen treuen Hohenpriester erwecken."

In Holland drohte dieser After-Mysticismus der jungen schismatischen Kirche von Utrecht sogar ernstlich den Untergang. Ein exaltirter Appellant, Thierry de Viaixnes, ein Benedictiner aus der Congregation von Saint-Vannes, der schon seit 1721 aus Frankreich verbannt in Holland (Rhinwick) lebte, berichtet darüber am 25. April 1728 voll Schmerz und Kummer seinem Freund Petitpied in Bayeux, der noch im selben Jahre sein Heil ebenfalls in Holland versuchte. „Die jungen Theologen," klagt Viaixnes, „vernachlässigen ihr Studium und beschäftigen sich nur damit, Figuren, Vorbedeutungen und Zeichen aus

[1] Parallele zwischen den Zeiten Christi und den unsrigen. — Erklärung einiger Prophezeiungen über die Bekehrung der Juden 1724. — Tradition der Kirche über die künftige Bekehrung der Juden.

der heiligen Schrift herauszuklauben; das geht so weit, daß, wenn ich ihnen für die (jansenistische) Wahrheit und die Religion günstige Nachricht bringe, ich zur Antwort erhalte: um so schlimmer, denn um so länger werden der allgemeine Abfall, die Ankunft des Elias und die Bekehrung der Juden verzögert, worauf unsere ganze Hoffnung ruht." Noch trauriger war es für Viaixnes und für alle Jansenisten, welche noch etwas gesunden Verstand bewahrt hatten, daß auch Barchmann, der zweite schismatische Erzbischof von Utrecht (1725, † 1733), unter die Figuristen gegangen war. Barchmann hatte sich durch einige französische Flüchtlinge und Doctoren der Sorbonne (Poncet, Maupas, Le Gros u. A.) überzeugen lassen, es sei eine große Sünde, Zins für Darleihung von Geld zu verlangen, weil dieses Wucher sei, und wollte deßhalb diese in Holland allgemein bestehende Sitte abschaffen. Die damaligen Interessen der holländischen Schismatiker forderten nun, daß neben dem erzbischöflichen Stuhle auch Suffragansitze errichtet würden; Barchmann aber wollte vor Allem seinen Plan mit dem Wucher durchsetzen und weigerte sich deßhalb, den für Harlem erwählten Doncker zu weihen, wenn dieser nicht verspreche, für die Verwirklichung des Planes auf der Synode ihn zu unterstützen. Es half nichts, dem Erzbischof vorzustellen, wie er mit diesem Project die Generalstaaten von Holland sich verfeinde, den Klerus abstoße und den Bestand der ganzen Jansenisten-Colonie gefährde. „Wenn die Heerde zusammenschrumpft," antwortete der figuristische Oberhirt, „so wird sie dem pusillus grex Christi um so ähnlicher sein; wenn die Verführung recht groß wird, dann ist die Ankunft des Elias sehr nahe, dieser aber wird in kurzer Zeit Alles erneuern (restituet omnia)." [1]

In Frankreich wurde die Erklärung der Offenbarung des hl. Johannes ein beliebtes Geschäft für alle Melancholiker. Ein „geheimnißvoller Kalender" für 1732, exactement supputé sur l'Apocalypse, entdeckte, daß die Bulle Unigenitus das apokalyptische Thier sei, welches Macht habe, $3\frac{1}{2}$ Jahr lang das Land mit Krieg zu verheeren; diese Macht beginne mit der königlichen Declaration vom 24. März 1730 und endige also im September 1733. Eine andere Schrift war etwas unsicherer für Jahr, Monat und Tag, fixirte aber die Erneuerung der Kirche zwischen 1700 und 1750; eine dritte vom Jahre 1739 wußte,

---

[1] Mémoires (VII) sur les projets des Jansénistes (Actenstücke, auf Befehl der Regierung veröffentlicht), Paris. Aug. 1728 bis Juli 1729. I. S. 9 f.

daß die Juden sich 1748 bekehren müßten. Der Verfasser des „Avénement d'Élie 1734“ ging ebenfalls auf die Suche des apokalyptischen Thiers aus und war so glücklich, die Person zu entdecken, in welcher dasselbe zum Vorschein gekommen sei. Er wußte nämlich, dasselbe habe einen Namen, dessen Zahl sich in dem Namen eines Menschen finde; diese Zahl müsse aber in der lateinischen Sprache gerechnet werden, weil dieses die Sprache der Vulgata und der Kirche sei. In dem Namen werden also die Buchstaben und Zahlen DCLXVI oder, was dasselbe ist, DCLVVVI vorkommen; das kann offenbar kein anderer sein als LVDoVICVs. Wenn dieses Thier das Gesetz des falschen Propheten unter Strafe der Excommunication eingeführt und einen allgemeinen Abfall bewirkt haben werde, wenn das kleine Häuflein der übrig gebliebenen Treuen ausrufe: „Alles ist verloren“, oder mit Christus am Kreuz: „es ist vollbracht“, dann werde die Rettung Gottes kommen und Elias erscheinen [1].

An schwachen Köpfen und gläubigen Thoren fehlt es nie, wenn die Propheten flügge werden. Auffrai, ein wohlhabender Bürger von Paris, unternahm im Jahre 1732 unter dem Namen „fahrender Jude“ in Schlafmütze und Pantoffeln mehrere Reisen in der Umgegend von Paris, um Elias aufzusuchen; die Hunde jedoch, die noch nie eine solche Gestalt gesehen, fielen eines Tages über ihn her, richteten ihn übel zu und Auffrai kehrte ohne Elias nach Paris zurück. — Solche Eliassucher gab es noch mehrere. Die Jansenisten von Paris waren seiner baldigen Ankunft so gewiß, daß sie an die Juden von Metz eine Gesandtschaft, an deren Spitze ein Subdiakon Le Clerc sich befand, abschickten, um sie zu bestimmen, Elias gut aufzunehmen, wenn er erscheine. Der Empfang war aber auch hier schlecht, obgleich sogar der zweite Präsident des Parlaments die Gesandtschaft empfohlen hatte; der Bericht lautete, die Juden seien noch nicht reif, Elias werde noch drei Jahre zögern, unterdessen werde Krieg, Hunger und Pest sein, um die Juden zur Bekehrung vorzubereiten [2]. — Ein gewisser Cosse, in der Secte als Bruder Augustin bekannt, wollte 1734 den Elias gesehen und gesprochen, von ihm sogar den Ehrentitel „das Lamm ohne Makel“ erhalten haben und zu seinem Vorläufer erkoren worden sein. Dieses Schaf fand auch Gläubige und

---

[1] Diction. des livres jansénistes. Anvers 1755, I. p. 154.

[2] Journal des Convulsions (als Anhang gedruckt zu Languet, Instr. past. sur les miracles du Diacre), 24 Juin 1733, p. XXII und 16 Mars 1734, p. LXIII.

so entstand die Secte des „Bruders Augustin“, welche geheime Versammlungen abhielt, in denen Augustin, auf einem Tische liegend, das Lamm darstellte, um sich herum Hymnen singen, Gebete verrichten und sogar sich selbst anbeten ließ [1], und Barbier versichert, so toll dieser Bericht laute, so sei er doch wahr. Die Polizei hatte zwar Kenntniß von dem Unfug; aus Furcht vor den vielen „honnetten Leuten“, die sich daran betheiligten, wagte sie aber nicht kräftig einzuschreiten, und das Parlament wollte den lieben Jansenisten nicht wehe thun. Endlich erging doch am 21. Januar 1735 ein Befehl, Prophet Augustin zu verhaften; aber er wußte in die Zukunft zu schauen, darum entfloh er mit 60,000 Livres, die er seinen Devoten abgeschwindelt, und entging dadurch zugleich der Strafe für andere Schändlichkeiten. — Endlich erschien der leibhaftige Elias selbst in der Person des Pierre Vaillant. Als 17jähriger Trappistennoviz wollte er den Orden reformiren; darum fortgeschickt, wurde er später Vicar, dann Landpfarrer in Troyes, bis er einem 13jährigen Mädchen sein Geheimniß und seine Eigenschaft entdeckte. Eine ganze Schwadron Convulsionärinnen bestätigte den großen Beruf, und ein Haupt-Convulsionär, der am 28. November 1733 den Untergang von Paris prophezeit, erhielt himmlische Erleuchtung darüber. Elias wollte sich zuerst seiner Landsleute, der Juden, erbarmen und ging darum nach Metz, aber dieses hartnäckige Geschlecht jagte ihn mit Fußtritten davon; besser ging es ihm unter den Christen, denn von den Grenzen des Reiches sammelten sich Schüler um ihn, und man sah Pfarrer ihre Pfarreien verlassen, um dem neuen Elias als Apostel zu dienen. Schon 1728 hatte Vaillant als Martyrer des Jansenismus in der Bastille gesessen, 1734 brachte ihn der Prophetenmantel wieder hinein, aber er prophezeite den Schülern wunderbare Befreiung und darauf folgenden Martyrertod; er blieb 22 Jahre im Kerker, wechselte bloß die Bastille mit Vincennes und starb daselbst, aber noch lange Zeit hatten hochgestellte Personen, gelehrte Priester und Mönche gehofft, aus der Bastille werde die Kraft des Elias hervorgehen und die Anhänger des Papstes schlagen [2].

Der Figurismus fand jedoch unter den Appellanten selbst ent-

---

[1] Il se couchait sur une table dans la posture attribuée à l'agneau sans tache, et il se faisait adorer comme tel. Barbier, Journal 1734, Déc. T. II. p. 525. Journal des Convuls. XLIII.; man muß hier die Details der Geschichte dieses Augustin lesen, um die Verächtlichkeit der Jansenistensecte kennen zu lernen.

[2] Languet l. c. p. 262—267. 319. Barbier, II. p. 527. Migne, Dict. des hérésies, II. p. 458. (Encyclop. théol. Série I. Tom. XII.)

schiedene Gegner. Der thätigste war Abbé Debonnaire († 1750), ein ehemaliger Oratorianer, der einen Kreis gleichgesinnter Freunde zur Bekämpfung dieser Thorheiten um sich sammelte. Bischof Colbert von Montpellier und der abgesetzte Bischof Soanne von Senez mißbilligten zwar die Schändlichkeiten der letztgenannten Secten, schwammen aber sonst ganz in den chiliastischen Ideen und in den Elias-Träumen der Figuristen. Debonnaire greift in einem Briefe an Colbert vom 22. September 1735 das Hauptprincip der Figuristen von dem gänzlichen Abfall der Kirche kräftig an, weil es im Widerspruch stehe mit den Verheißungen Christi. Beide Bischöfe beschuldigt er, sie gestatteten, daß unter ihrem Namen eine Masse Schriften und Hirtenbriefe erschienen, an denen sie keinen Antheil hätten; so habe Soanne in einem Hirtenbriefe vom 1. August 1726 ein Werk verdammt, von dessen Existenz er im October 1729 noch nichts wußte. Soanne nimmt in der Antwort vom 20. Juni 1736 die Grundsätze der Figuristen von der Ankunft des Elias, von dem Verfall der Kirche, von der Bekehrung der Juden vollständig in Schutz; Verfasser dieses Briefes war aber wiederum nicht Soanne selbst, sondern P. de Gennis, ein aus dem Oratorium verjagter Appellant, der 1748 ohne Sacramente starb.

Der Jansenismus war also jetzt gespalten in Figuristen und Anti-Figuristen; es würde zu weit führen, die gegenseitigen Fehden, welche das ganze Jahrhundert hindurch und noch darüber hinaus dauerten, zu schildern. Erwähnung verdient aber der Amerikaner Pinel, der in Südfrankreich in Lyon, Macon, Saumur sich herumtrieb. In seiner Jugend war er Oratorianer, verließ 1746 diesen Stand, weil er sich nicht der Constitution unterwerfen wollte. Er zog hierauf mit einer „Schwester Brigitta", die er aus dem Spital von Paris entführte und von der er behauptete, sie sei das Weib der Apokalypse, im Lande umher, um die Ankunft des Elias zu predigen, und wurde Stifter einer eigenen, allen Schändlichkeiten ergebenen Art von Convulsionären und Figuristen. Seine Prophezeiungen publicirte er in einem Buche: „Horoscop der Zeiten oder Muthmaßungen über die Zukunft." Als er um 1777 elend und ohne Sacramente starb, verehrten ihn seine Anhänger noch lange und glaubten, er werde bald wieder auferstehen, weil eine Prophezeiung sagte, es werde 1802 eine große Verfolgung während 3½ Jahren ausbrechen, in welcher Elias, Pinel und Brigitta sterben würden[1].

---

[1] Picot, Mém. pour l'hist. ecclés. (du) XVIIIe siècle, T. IV. p. 371. Ami de la religion 1820, T. XXV. p. 178.

Ein in der gelehrten Welt nicht unbekannter Laie Laurent Steph. Rondet († 1785)[1], der sich auf seine Kenntniß des Hebräischen nicht wenig zu gute that, gerieth ebenfalls unter die Propheten und verkündete im Jahre 1775 das Ende der Welt auf 1860, welchem aber die Bekehrung der Juden um fast vier Jahre vorhergehen werde. Mit dieser Entdeckung war aber Malot, ein Priester und Appellant aus Langres, nicht zufrieden; er begann darum seit 1776 einen Kampf gegen Rondet und bestimmte seinerseits die Bekehrung der Juden auf 1849, welche durch die leibliche Erscheinung Christi auf Erden erfolgen werde, aber es vergehe von da an noch eine sehr lange Zeit bis zum Antichrist und bis zur letzten Ankunft Christi am jüngsten Tag. Ein sonst gescheidter Mann, aber erstarrt im jansenistischen Wunderglauben, war der Dominicaner P. Bernard Lambert († 1813), der auf den jansenistisch gefärbten Erzbischof Montazet von Lyon großen Einfluß übte. Lambert rettete das Prophetenthum über die Revolution hinüber in unser Jahrhundert hinein. Seine Weissagungen von 1793 und 1806 melden: das Reich Gottes werde von uns genommen werden, Elias komme, die Juden bekehren sich, Jerusalem wird das Centrum der Religion, denn dort werde Christus seinen Thron aufschlagen, der Papst aber werde der Antichrist sein. Einer seiner Schüler verkündete 1818, „der wahre Joseph werde auf eine sichtbare Art seinen Brüdern sich zu erkennen geben; Christus selbst werde persönlich kommen, um die Juden zu unterrichten". — Joh. Peter Agier († 1823), Präsident des königlichen Gerichtshofes, ebenfalls Prophet, sah 1819 im Pharisäismus und Ultramontanismus die größten Geißeln unserer Zeit; gegen dieselben könne nichts helfen, als die Bekehrung der Juden (also nicht einmal der Culturkampf), diese aber würden bald in Palästina versammelt werden und von da aus die Mohammedaner bekehren; aus ihrer Nation werde der Papst genommen werden und der werde infallibel sein; Christus werde sichtbar auf die Erde steigen, unter ihnen ein tausendjähriges Reich be-

[1] Rondet hat die achte (Auctoren-) Tabelle zur Bibliothèque hist. de la France par J. Lelong, ed. par Fevret de Fontenelle, verfaßt, das herrliche Inhaltsverzeichniß zur Kirchengeschichte von Fleury und Fabre, nebst mehreren anderen Werken. — Rondet glaubte fest, aus Andacht zu den Reliquien des Erzbischofs Soanne 1741 geheilt worden zu sein; auch besuchte er devot und vertrauensvoll die Gräber des Saint-Cyran und des Paris. Das hinderte nicht, daß dieser jansenistische Laie in zehn Bisthümern (Toulouse, Poitiers, Soissons, Rheims ꝛc.) dazu gebraucht wurde, um neue Diöcesan-Breviere und Meßbücher, die dem modernen Zeitgeist entsprächen, zu verfertigen. Guéranger, Inst. liturg. II. p. 563.

gründen und dann die Heiden (d. i. die Katholiken) mit allen apokalyptischen Plagen und mit dem Zorne Gottes züchtigen.

Wie man sieht, fußt der jansenistische Figurismus auf einem Ideengang, der gänzlich mit der Kirche gebrochen hat; wenn er dennoch katholisch zu sein vorgab, so wird das bloß dadurch erklärlich, daß lang gewohnte und geübte Heuchelei endlich in Überzeugung ausartet. Es ist uns aber im Vorstehenden schwer geworden, von den Figuristen zu reden, ohne zugleich die Convulsionen und die anderen wunderbarlichen, weit berühmteren Kunststücke der Jansenisten zu berühren, denn in der That sind die Convulsionen eine Frucht des Figurismus, beide laufen neben einander her, stützen und helfen sich gegenseitig.

2. Die jansenistischen Wunder und Künste. Die Wunderperiode der Jansenisten hat verschiedene Phasen und einen veränderlichen Charakter. Wir reden zunächst von denjenigen Wundern, die wenigstens eine anständige Form haben und eine Ähnlichkeit mit denen zeigen, welche die Kirche in den Heiligen approbirt. Ein wahres Wunder scheint für die Jansenisten der erste Anlaß gewesen zu sein, sich auf das Wundermachen zu verlegen. In der Pfarre St. Margareth zu Paris lebte Anna Charlier, die Frau des Schreiners Lafosse, seit fast 20 Jahren krank. In lebhaftem Glauben an die Kraft des heiligen Sacraments schleppte sich diese am 31. Mai 1725 zu der Frohnleichnamsprocession hin und warf sich vor dem Heiland nieder, der bei ihrem Hause vorbeigetragen wurde; ihr Glaube wurde belohnt, sie erlangte plötzlich die Gesundheit und konnte den Rest des Weges in Leichtigkeit zu Fuß mitmachen. Der Vorfall erregte ungeheures Aufsehen; Jedermann, selbst der König und die Königin wollten die Geheilte sehen und sprechen. Der Cardinal de Noailles ernannte eine Commission, um die Ächtheit des Wunders zu prüfen, und erließ am 10. August einen Hirtenbrief, in welchem er die Wahrheit desselben bestätigte. Unter den verhörten Zeugen befand sich auch Voltaire, der es nicht lassen konnte, zu witzeln, daß er nun abwechselnd Gott und dem Teufel diene und jetzt ein wenig in den Geruch der Heiligkeit gekommen sei. Hätte er nur nie schlechtere Witze gemacht! — Die Heilung ist also echt, sie ist ein Wunder, — folglich ist die Jansenisterei eine heilige Sache! Das Verdienst dieser seiltänzerischen Logik hat Bischof Colbert von Montpellier. In einem Hirtenbriefe [1]

[1] Lettre past. de M. de Montpellier au sujet du miracle de l'hémorrhoïsse, arrivé à Paris.

vom 20. October 1725 verkündete er, da der Abbé Goy, Pfarrer von St. Margareth, der das heilige Sacrament getragen habe, die Pfarrgeistlichkeit und auch der Beichtvater der Geheilten Appellanten seien, so habe Gott zu Ehren derselben und zur Bestätigung ihrer heiligen Sache das Wunder wirken wollen. Das Verdienst des Beichtvaters bestand aber darin, daß er der Frau ernstlich abgerathen, Gott zu versuchen und ihn mit der Bitte um wunderbare Heilung zu belästigen, und Goy hatte gerufen, als er die Kranke sich herbeidrängen sah: „Schafft das Weib weg!" Das Parlament fand die Logik Colberts nicht sehr zutreffend und unterdrückte den Hirtenbrief am 15. April 1726 als ein Parteipamphlet [1].

Nach dieser mißlungenen Speculation wurde in den Jansenisten die Sehnsucht rege, eigene Familienwunder zu besitzen. Ein solches soll zuerst in der Kirche von Amsterdam, wo Barchmann, der Pseudo-Erzbischof von Utrecht, am 6. Januar 1727 die Firmung spendete, an einer 45jährigen Person Leenders Strouthandel sich ereignet haben, die seit 12 Jahren lahm, gichtbrüchig, wassersüchtig war und noch einige andere Krankheiten hatte; sie küßte das Kleid des Barchmann und wurde plötzlich heil. Von da ab wurde es aber still in Holland und die Wunderkraft versiegte, nur in Poelsbroeck in der Diöcese Utrecht wollte noch am 12. December 1733 eine 44jährige Jungfer durch ihre Andacht zu dem französischen Diakon Paris von der Gicht geheilt worden sein.

Der Geist ging nun über nach Frankreich. Zu Avenay, im Erzbisthum Rheims, starb am 9. Mai 1727 der Domherr Gérard Rousse als Appellant und Reappellant; das war natürlich ein Heiliger. In der That hörte man, am 8. Juli sei an seinem Grabe ein Wunder geschehen: Anna Augier, seit 22 Jahren lahm, sei gesund geworden. Die Generalvicare von Rheims waren aber schwachen Glaubens und verboten am 29. August alle Wallfahrten an dieses Grab; ebenso war das Gesuch von 32 Pfarrern am 25. September um kanonische Untersuchung ohne Erfolg. Noch eine zweite Ente flog in's Land: die Notarsfrau Franciska Stappart sei am 16. Mai 1728 in Avenay wunderbar geheilt worden; dann verstummte auch hier das Gerücht von Wunderdingen, denn eine neue Sonne war in der Hauptstadt aufgegangen, und in Frankreich gedeihen in Provinzialstädtchen jansenistische Wunder so wenig als Revolutionen.

[1] Languet, Septième lettre past. Soissons, 4. Avril 1726, p. 10. n. 7.

Der eigentliche Thaumaturg mußte ein Pariser sein. Franz Paris (geb. 1690), ein Diakon an der Pfarrkirche St. Medard, war nach jansenistischem Bericht eine in Kasteiung zusammengeschrumpfte Jammergestalt, ein Wunder der Frömmigkeit. Paris verwendete sein beträchtliches Vermögen, das ihm jährlich 10,000 Livres eintrug, zur Unterstützung armer Jansenisten, besonders der Priester, „um sie vor der Versuchung zu bewahren, oft Messe zu lesen“; er selbst aber nährte sich mit Handarbeit, namentlich mit Strümpfeflicken, genoß nur grobe Speisen, schlief auf hartem Lager, trug einen rauhen Bußgürtel um den Leib und verbrachte seine Tage in Einsamkeit, trauernd über das Verderbniß der Kirche. In der Demuth hatte er es so weit gebracht, daß er lange Zeit keine Messe hörte, außer an Sonntagen, und mehrere Jahre seine Ostercommunion nicht hielt, weil er unwürdig sei. Gegen die Jesuiten erweckte er öftere Acte des vollkommenen Hasses; gegen die Bulle Unigenitus appellirte er 1717 unter den Ersten, und als dieser Appell schadhaft geworden war, nochmals 1720. Appellant zu sein hielt er für eine große Ehre und schätzte sich glücklich, der kleinen Heerde anzugehören, welche die Wahrheit, den Glauben und die reine Lehre vertheidigte. Durch seine Buße wollte er den Zorn Gottes besänftigen, der wegen der Bulle Unigenitus auf der Welt laste; darum seufzte er über den schrecklichen Zustand der Kirche, über die Apostasie der großen Menge. In der heiligen Schrift aber entdeckte er, daß dieser Abfall vom hl. Paulus geweissagt, von Jeremias in den Klageliedern geschildert, im Alten Testament vorgebildet sei[1]; d. h. Paris war ein ächter Figurist. Trotz aller Fasten und Bußgürtel ist bei Paris der Gedanke an einen hl. Antonius, Pachomius oder an andere heilige Einsiedler und Büßer unstatthaft, weil er im Ungehorsam gegen die Kirche lebte, und es außer der Kirche keine wahre Heiligkeit gibt; sein Ebenbild hat er vielmehr in den Fakiren der Moslemen, in den indischen Sanyassi. Sobald er jedoch am 1. Mai 1727 als starrer Appellant verstarb, hieß es in der Secte, ein Heiliger sei gestorben; an dessen Grabe werde Gott über die Anstrengungen aller Feinde spotten, durch diesen Heiligen werde das Gottesgericht gegen sie beginnen: „Beten wir darum Gott an in dem kleinen Friedhofe von Saint Medard.“ [2]

---

[1] Mandement de l'Archevêque de Cambrai (St. Albin), portant condamnation de trois Vies de M. de Paris, 23 Juin 1732, p. 147, 162, 154, 72, 73, 80, 81. Jobez, La France sous Louis XV. Tom. II. p. 472.

[2] A. a. O. p. 70, 71.

Die neugierigen Pariser sahen jetzt Wunder über Wunder. Schon am 3. Mai soll eine 62jährige Frau durch Berührung des Sarges von einer 25 Jahre alten Lähmung plötzlich befreit worden sein. Der Lärm wurde so groß, daß der Cardinal de Noailles den Propst Thomassin von Sanct Nicolaus am Louvre, der auch stellvertretender Official war, am 15. Juni 1728 beauftragte, die Wunder zu untersuchen; das Geschäft begann am 22. Juni und in kurzer Zeit waren fünf Heilungen als sichere Wunder erprobt, wovon das letzte noch zeitig während der Untersuchung selbst eintraf. Wegen späterer Verwickelungen stehen einige Einzelheiten dieser sog. Wunder hier nicht außer ihrem Platze. — Johann Nivet, taubstumm von Jugend an, wurde an das Grab des Paris geführt, und 11 Zeugen, darunter der Herzog von Chatillon selbst, in dessen Haus er wohnte, bestätigten, er könne jetzt hören und sprechen; in der That, Nivet konnte, was er freilich auch früher wußte, ban (soviel als bien) sagen, also konnte er sprechen, und Thomassin registrirte ihn als Wunder ein. Das Unglück aber wollte, daß Nivet nach Paris kam, wo Jedermann sah, wie es mit ihm stehe. Acht von den damals noch lebenden 11 Zeugen wurden am 27. Februar 1732 von dem Polizeipräfecten Hérault vernommen und sagten aus, Nivet sei immer taubstumm gewesen, aber Furcht vor dem gewaltigen Schloßkaplan habe ihr früheres Zeugniß bestimmt. Am 25. Mai 1733 wurde Nivet auch vom Erzbischof verhört und bestand ein schlechtes Examen. — Pierre Lero hatte seit 1725 Geschwüre am Bein, macht darum im September 1727 mit vieler Mühe eine Wallfahrt an das Grab, hält hierauf zwei Novenen und wird ganz gesund, was sein Arzt Janson, einige Freunde und zwei Knaben bezeugen. Während der Novenen hatte er aber aus Andacht keine Arznei gebraucht, somit auch nicht jene acuten Mittel, durch welche sein Arzt im Geschäftsinteresse die Wunde immer offen gehalten hatte. Janson wurde später, 29. Januar 1732, als Betrüger bestraft. — Die schändliche Elisabeth Laloe fühlte heftige Schmerzen, sie braucht dagegen Erde vom Grabe des Paris, die Schmerzen hören plötzlich auf am 18. Januar 1728. Wunder! es wird aufgezeichnet. Aber am 21. April 1733 eröffnet die Hebamme und die Frau d'Aubigni einer Freundin der Laloe, dieselbe habe ihren Fehltritt verheimlichen wollen; der Knabe, der an jenem Tage geboren worden, befinde sich jetzt im Findelhause. — Die Näherin Maria Orget will seit 30 (dann aber wieder seit 20) Jahren an einem unheilbaren Übel gelitten haben. Am 29. März 1728 schwankt sie mühsam, unter vielen Ruhestationen, von

drei Lehrmädchen begleitet, an das Grab; plötzliche Erleichterung (nach späterer Angabe plötzliche Heilung) und freudige Heimkehr, aber sie hält das Wunder mehrere Tage geheim und Niemand merkt etwas davon, auch die Begleiterinnen nicht. Zwölf Zeugen treten auf, keiner weiß, worin die Krankheit bestanden habe, und von den Mädchen wird nur das älteste befragt; aber das Wunder ist echt, es wird eingeschrieben. — Maria Magdalena Massaron erkrankt an unheilbarer Fußlähmung durch Schlagfluß am 16. Januar 1727. Gang an das Grab am 24. Juni und wunderbare Heilung am 27. Juni 1728. Es bezeugen 24 Zeugen das Wunder, aber es stellt sich heraus, daß sie schon in der Fastenzeit kurz nach dem Schlaganfall wieder in die Messe gehen konnte, und unter den Zeugen sind einige so boshaft oder so naiv, zu verstehen zu geben, Massaron sei schon länger geheilt gewesen, habe aber noch länger die Kranke gespielt, um dem Diakon die Ehre zu geben und selber interessant zu sein. Thomassin war aber gnädig und protokollirte das Wunder [1].

Die Acten dieser Untersuchung blieben vorläufig unberücksichtigt; auch der „Heilige" rastete jetzt zwei Jahre von seiner Anstrengung und that keine Wunder mehr, denn die Bekehrung Noailles', sein baldiger Tod, der neue Erzbischof und der kühne Anlauf, den die Regierung gegen die Appellanten zu machen schien, brachten die Wunderfabrikation in's Stocken.

Eine neue Periode begann am 3. November 1730 mit einem berühmten Wunder. Anna Lefranc litt schwer an allen Gliedern seit 1709; sie konnte nicht essen, nicht schlafen, nicht auf ihren Füßen sich halten; seit 1718 hatte sie auch das rechte Auge verloren und konnte mit dem andern nur noch mühsam vermittelst Brillen etwas sehen. Die Ärmste läßt sich also an besagtem Tag an das Wundergrab führen; hier fleht sie, Gott möge an ihr ein Zeichen wirken, ihr durch die Fürbitte seines Dieners die Gesundheit geben, damit es kund würde, wie die Sache der Appellanten die Wahrheit sei. Kaum hat sie das Gebet gesprochen, so kann sie alle Glieder frei bewegen, sie sieht mit beiden Augen und eilt rüstig, ohne fremde Hilfe, zum Wagen hin; zu Hause angelangt hüpft sie freudig, unter dem Staunen aller Nachbarn, fünf Stockwerke hoch in ihre Wohnung. Ein Bericht erscheint über das große Ereigniß und 120 nicht beeidete Zeugen stehen mit

[1] Languet, Instr. past. (sur les) miracles du Diacre, n. 26—44. p. 40—69.

Namensunterschrift ein für die Wahrheit der Erzählung. Wegen des großen Aufsehens, das diese Sache erregte, veranstaltete der Erzbischof eine Untersuchung, welche ein ganzes Gewebe von Lug und Trug enthüllte. Vierzig Zeugen wurden eidlich vernommen; Mutter und Bruder hatten die Geheilte niemals Brillen tragen sehen; zum Wagen war sie vom Grabe weg nicht selbst gegangen, sondern geführt worden; die Schwester hatte gesehen, wie sie durch den Kutscher und durch die Hausleute aus dem Wagen in die Wohnung getragen wurde; die Nachbarn wußten, wie sie noch mehrere Monate nach dem sog. Wunder nicht allein zu gehen im Stande war; von den 120 Zeugen waren viele überlistet, betrogen worden, hatten den Bericht nicht gelesen, oder etwas Anderes unterschrieben, als wozu ihr Name nachher mißbraucht wurde. Ventimille erließ daher am 15. Juli 1731 ein Mandement gegen den veröffentlichten und seit dem 3. März beim Notar Loison hinterlegten Bericht, weil derselbe die Thatsachen entstelle und die vielen Zeugnisse erschlichen oder gefälscht seien; zugleich verbot er, neue Wunder zu publiciren und dem Herrn Paris religiösen Cult zu erweisen. Gegen diesen Hirtenbrief reichte Anna Lefranc am 29. Juli 1731 einen Appell an das Parlament ein, den der Advocat Aubry ihr verfaßt, mehrere andere Advocaten unterstützt hatten; das Parlament war so gefällig, diesen Appell am 3. September anzunehmen. Abbé Lefranc, der Bruder Anna's, fühlte sich im Gewissen gedrängt, das getäuschte Publikum in einer eigenen Schrift über das vorgebliche Wunder zu belehren. So sehr es ihm als Bruder zum Trost gereichen würde, eine durch Wunder begnadigte Schwester zu haben, so müsse er doch in Wahrheit auf diese Ehre verzichten. „Erinnerst du dich nicht," frägt er seine Schwester, „wie du noch drei Monate vor dem Wunder die sehr klein gedruckte jansenistische Kirchenzeitung, die du regelmäßig erhieltest, uns nach dem Mittagessen ohne Brillen vorgelesen hast? und nun willst du durch Wunder von den Brillen befreit worden sein!" [1]

Mit Anna Lefranc soll es also nichts sein? Das wurmt die bekannten dreiundzwanzig Pariser Pfarrer, und das Verbot des Erzbischofs,

---

[1] Mandement de l'Archevêque de Paris au sujet d'un écrit: Dissertation sur les miracles; relation de celui qui s'est fait le 3 Nov. 1730. Die beigefügten Atteste der Ärzte sind belehrend und entscheidend. Mandement de l'Archevêque de Cambrai (contre les) Vies de M. Paris, 23 Juin 1732, p. 181. Languet, Instr. past. sur les miracles du Diacre, 25 Déc. 1734, n. 17. p. 30. Barbier, II. p. 190.

künftig ohne seine Genehmigung Wunder zu publiciren, verletzt ihr frommes Gewissen. Sie bringen also am 13. August 1731 dem Erzbischof ein Gesuch, er möge die Wunderwerke weiter untersuchen; schon unter Noailles habe Thomassin vier echte und so juridisch bewährte gefunden, daß nichts daran fehle, als die bischöfliche Unterschrift; P. Fouquet habe am 11. August die Acten derselben beim Notar Savigny hinterlegt und davon übergäben sie dem Erzbischof eine Abschrift; da diese Wunder sicher ständen, so würden auch die andern echt sein. — Vier Wunder sind also fest; aber Thomassin hat fünf constatirt, das ist weltbekannt; wo ist das fünfte geblieben? Der fatale taubstumme Nivet; daß doch gerade der nach Paris kommen mußte! Man kann ihn nicht brauchen, er steht nicht in den Acten bei Savigny, und in allen jansenistisch gefärbten Büchern fehlt der Name Nivet. Die Herren Pfarrer haben dafür als Lückenbüßer einen gewissen Menedrieux eingeflickt, der aber „noch einer genauern Prüfung bedürfe", weßhalb der Erzbischof von dessen Publication vorerst Abstand nehmen möge.

Am 4. October traten diese Pfarrer (dieses Mal jedoch nur 22) wieder mit einer zweiten Bittschrift und mit 13 neuen Wundern vor den Erzbischof, von denen sie sich selbst überzeugt hätten, für welche sie erbötig seien, handgreifliche Beweise zu liefern und eine große Menge Zeugen zu stellen. Wir geben einige Proben dieser großen Wunder. — Ein junger Kleriker, Le Doux, der Sohn eines Erzjansenisten von Laon, wird am 17. Juni 1731 in der Anstalt von St. Hilaire zu Paris unwohl, man läßt ihm viermal zu Ader, der Beichtvater kommt, die Sterbesacramente werden gespendet, der Kranke verliert die Besinnung, man erwartet den Tod, aber eine fromme Hand schiebt ein Stücklein Holz von der Bettstelle des Paris unter das Kopfkissen, und am 21. Juni ist Le Doux plötzlich heil und gesund. Er wird in Paris herumgeführt, der ganzen Jansenistenschaft gezeigt und muß einen vom 28. Juni datirten Bericht des Wunders aufsetzen, den der Domher Berger von Tours dreimal corrigirt, bis er den rechten Bombast und die nöthige Glaubwürdigkeit hat; der Arzt Le Moine stellt am 23. Juni auch sein Zeugniß aus und noch einige Chirurgen fügen das ihrige hinzu. Le Doux ist in wenigen Wochen in ganz Frankreich berühmt. Dieser große Lärm und die Eingabe der Pfarrer rüttelten aber das Gewissen des jungen Mannes auf, deßwegen überwand er endlich die Furcht vor seinem Vater und eröffnete seinem Bischof La Fare in einem Briefe am 4. März 1732 die Farce, die man mit ihm gespielt hatte. Die ganze Krankheit bestand in einem Fieber und in

etwas stärkerer Migräne, als er gewöhnlich hatte; aber die Herren des Hauses wollten nun einmal einen Todtkranken plötzlich wunderbar heilen lassen, darum die Komödie mit dem Beichtvater, den Sterbesacramenten, den Aderlässen, bei welchen ihm aber fast gar kein Blut entzogen wurde; daher der vorgeblich bewußtlose Zustand, während er ganz gut wußte, was um ihn her geschah und was mit ihm getrieben wurde. Als daher die Krankheit durch Erbrechen verschwand, konnte er frisch und gesund im Triumph gezeigt werden. Das Zeugniß des Arztes hatte nicht er selbst aufgesetzt, sondern er hatte unterschrieben, was man ihm vorlegte. Das gleiche Geständniß machte Le Doux unter einem Eide am 30. März in einem Briefe an den Erzbischof von Paris und ersuchte den Bischof La Fare in einem andern vom 2. April, den Betrug zu veröffentlichen, was dieser am 10. April durch einen Hirtenbrief that [1], weßhalb er von jetzt an der gründlichst gehaßte und verlästerte Bischof in Frankreich wurde.

Großes Aufsehen machte das Wunder an Alfons Palacios, einem 14jährigen spanischen Edelmann, der im Colleg Navarra zu Paris studirte. Derselbe hatte das rechte Auge verloren und litt zuweilen am andern an einer Entzündung; er wird gedrängt, zwei Novenen zum Heiligen zu machen, und am Ende der zweiten ist die Entzündung (aber nicht schneller, als es schon früher geschehen war) verschwunden. Vor seiner bald darauf folgenden Abreise nach Spanien führte man ihn zu einem Notar, angeblich um sich prüfen zu lassen, ob er sehe, und um zu bescheinigen, er sei nicht blind; dort hieß man ihn einen langen, angeblich von ihm selbst ursprünglich spanisch verfaßten Bericht unterschreiben, welchen er aber nicht las, und welchen Abbé Linguet, der Principal des Collegs, aufgesetzt hatte. In dem Document war die Wundermäre erzählt, wie durch eine Novene und durch ein Stück Leinwand von dem Hemde des Paris ein erblindendes Auge gerettet worden sei. Der Vater des Knaben enthüllte jedoch in einem Brief vom 2. Januar 1732 aus Madrid den ganzen Schwindel; die Leinwand habe keine andere Bedeutung in der Geschichte gehabt, als die vom Arzte vorgeschriebenen Medicamente auf dem Auge damit festzuhalten. — Eine Person Namens Duchesne, die eine Menge Übel und Krankheiten hatte, begann am 16. Juli 1731 eine Novene und

[1] Recueil de différentes pièces concernant la prétendue guérison miraculeuse du sieur Le Doux. Mandement de l'Archevêque de Cambrai l. c. p. 192.

wurde während derselben gesund; die Nachbarn aber meinten, in diesem Falle sei das Wunder so leicht wie sicher vorauszusehen gewesen, weil Duchesne schon vorher gesund war. — Anna Coulon, ein armes Mädchen, das von Jugend an halb taub war und nur einige Worte stottern konnte, wurde von den Jansenisten als so taub ausgegeben, daß sie nicht einmal einen Kanonenschuß hören könne. Eines Tages wird sie an das Grab des Paris geführt und hört dann eine Glocke, ruft auch einen Menschen bei seinem Namen Barbier; also hat der Heilige wieder eine Taubstumme geheilt! Indessen hatte Anna schon vordem in einer katholischen Anstalt jahrelang den Katechismus gehört und verstanden und hatte auch vernehmbar sich mittheilen können.

Auch Rachewunder gehörten in das Geschäft des Jansenisten-Heiligen. Ein solches, an der Wittwe Delorme (Gabriele Gautier) wenige Tage vor der ersten Eingabe der Pfarrer gewirkt, wurde sehr berühmt. Dieselbe wird unwohl in einer Nacht und legt sich folgenden Tages am 4. August 1731 auf die kalte Marmorplatte des Grabes; nach acht Minuten wird sie auf der rechten Seite, mit der sie auf dem Steine lag, vom Schlag getroffen und in ein Spital gebracht. Am 7. August ruft ihr Beichtvater Chaulin, ein tüchtiger Jansenist, zwei Notare, Maultrot und Bouron, an das Krankenlager, welches schon 26 andere Jansenisten umstehen. Hier eröffnet Chaulin, er sei von der Kranken beauftragt, zu erklären und einen Act darüber aufnehmen zu lassen, daß sie ganz gesund aus Spott das Grab besucht habe und durch ein offenbares Wunder dafür bestraft worden sei; am Ende des Documents wird beigefügt, Frau Delorme habe zu allen von Chaulin erzählten Dingen „ja" gesagt. Nachdem diese von den Jansenisten lange überwachte Frau in andere Gesellschaft kam, gab sie am 28. April 1732 einem Generalvicar von Paris die Erklärung ab, sie sei schon vorher krank gewesen; eine Dame habe sie beschwätzt, diesen Umstand zu verheimlichen; aus Spott sei sie aber nicht zum Grabe gegangen, sondern in vollem Vertrauen auf die Hilfe des Diakons. So ist ein wahrscheinlich durch plötzliche Erkältung verursachter Schlagfluß zum jansenistischen Wunder geworden. — Ein ähnliches Wunder erfuhr viel später am 20. März 1737 ein Glaser, der in der Kirche von St. Medard arbeitete, dabei einige Witze gegen Paris sich erlaubte und Steine auf dessen Grab geworfen haben soll; nahe stehende Jansenisten, höchlichst geärgert, prophezeiten ihm, der Heilige werde ihn strafen. Die Prophezeiung erfüllte sich wirklich in der folgenden Nacht, denn ein fürchterlicher

Steinhagel flog gegen sein Haus und zerschlug alle Fenster des Frevlers; die Jansenisten standen zwar in großer Menge um dieses Haus und erbauten sich an dem Schauspiel, aber die Steine wurden von „unsichtbarer Hand" geschleudert, deßwegen konnte die herbeieilende Polizei keinen Thäter mit Fleisch und Gebein ertappen. Das war sehr wunderbar, besonders wenn man erwägt, daß es damals zwar viele Steine, aber noch keine Gasbeleuchtung gab.

Die ächte, reiche Wunderperiode endigte zwar schon 1731, indessen gab es noch einzelne Nachzügler. Zwei derselben verdienen Erwähnung wegen des Antheils, den jansenistische Bischöfe daran haben. — Colbert von Montpellier war natürlich ein rüstiger Kämpe für die Ehre des Diakons. Am 1. Februar 1733 erließ er einen Hirtenbrief zur Anpreisung der „Wunder, die Gott zu Gunsten der Appellanten wirke". Darin schildert er die acceptirenden Bischöfe als Feiglinge und Heuchler, die zum Scheine die falschen Lehren der Bulle vertheidigen, und weissagt eine große Umwälzung der ganzen Kirche. Diese Schrift wurde am 25. April 1733 vom Staatsrath unterdrückt, am 3. October vom Papste verdammt, der den Colbert selbst sanae doctrinae et unitati ecclesiasticae infensissimum nennt. Dieser Bischof hatte nun selbst Wunder gesehen und schrieb darüber dem König am 26. Juli 1733, wie er Zeuge sei, daß ein junger Mensch zu Pezenas in der Diöcese Agde, dessen rechter Augapfel mit einer Schusterahle durchstochen war, durch Paris die Sehkraft wieder erhalten habe, wie Väter, Mutter, die ganze Verwandtschaft und tausend Zeugen dafür eintreten. Indessen wußte der Ortsbischof und der Pfarrer nichts davon, es zeigte sich, daß einige ärztliche Zeugnisse durch falsche Angaben erschlichen waren, daß die Kunst eines andern Arztes den Kranken in 15 Monaten wieder leiblich hergestellt hatte, daß keine Untersuchung veranstaltet wurde, daß man vielmehr, um eine solche zu verhindern, den jungen Mann vor der Publication des Wunders nach Italien hatte abreisen lassen, daß derselbe schon viel früher sein Auge wieder hatte gebrauchen können, daß die Verletzung lange nicht so bedeutend gewesen, daß endlich Colbert dieselbe nicht gesehen und nur dafür Zeugniß ablegen konnte, daß der Jüngling mit dem angeblich verlorenen Auge sehe. — Um den Bischof wegen der vorerwähnten Verurtheilung seines Hirtenbriefes durch den Papst zu trösten, wirkte Paris folgenden Tages, 4. October 1733, zu Veruna in dessen Diöcese ein neues Wunder durch etwas Erde seines Grabes, die durch ganz Frankreich verschickt wurde. Colbert erließ aus diesem Anlaß

am 21. April 1734 ein Pastoralschreiben, dessen bloßer Titel, welchem der Inhalt entspricht, ein wahres Ärgerniß ist: „Hirtenbrief an den Klerus und das Volk seiner Diöcese, um ihnen das Mirakel anzuzeigen, welches der Herr Franz von Paris in seiner Diöcese gewirkt hat, und um sie zu warnen gegen ein Breve des heiligen Vaters, des Papstes, vom 3. October 1733 und gegen zwei Schriften des Erzbischofs von Embrun." Das Document strotzt von den empörendsten Ausdrücken gegen den Papst und gegen die Kirche; diese sei ganz verkommen, denn sie dulde die schändlichsten Irrthümer, das Licht des Glaubens werde deßwegen nach alten Prophezeiungen in Europa erlöschen, um in Indien und China und den Juden zu leuchten. Der Staatsrath unterdrückte im September das Schmachlibell, und am 11. October verdammte Clemens XII. durch ein eigenes Breve diese und jede andere Schrift des Bischofs von Montpellier [1].

Außer Colbert trat nur noch Caylus, Bischof von Auxerre, in dieser feierlichen Weise durch ein Pastoralschreiben vom 26. December 1733 auf; er habe ein Wunder untersucht und approbire es als Bischof, daß nämlich Paris am 6. Januar die Magd Edmée Desvignes in Seignelai wunderbarlich geheilt habe. Dann ging er selbst nach Seignelai und hielt am 7. März 1734 ein pompöses Te Deum in der Pfarrkirche zur Danksagung. Der Staatsrath unterdrückte am 28. März das bischöfliche Manifest, weil es den Geist der Rebellion gegen päpstliche Entscheidungen nähre, und behaupte, es sei jetzt eine Zeit der Verfolgung der Wahrheit, die nur noch bei denen sich finde, welche einen Erlaß der Kirche bekämpften; darum verletze dieses Manifest die königliche Verfügung vom 5. September 1731, welche die Bulle Unigenitus im ganzen Reiche zu beobachten verordne. Anders das Parlament; dasselbe nahm den Generalprocurator auf Ansuchen des Bischofs als Appellant gegen das Breve Clemens' XII. vom 19. Juni 1734 an, welches den bischöflichen Wunderbrief verurtheilt hatte, und befahl am 1. März 1735, dieses Breve müsse der Polizei abgeliefert werden, Niemand dürfe es besitzen. Drei Pfarrer der Diöcese Auxerre ergriffen im April und Mai 1734 Recurs an den Erzbischof Languet von Sens gegen die von Caylus befohlene Publication des Wunders in den Pfarrkirchen; aber der Staatssecretär Maurepas suspendirte durch Brief vom 14. August

[1] Barbier, II. p. 500. Clef du Cabinet, Oct. 1734, p. 270. Bullar. Rom. XIV. 5.

an Languet den Proceß, bis der König Klarheit in der Sache habe. Obwohl Languet deßwegen keinen Schritt gegen Caylus that, erließ dieser doch am 8. August 1735 einen neuen Hirtenbrief zur Vertheidigung seines Wunders (dessen Heldin nach der angeblichen Heilung unter die Convulsionärinnen gegangen war), schmähte über die „leichtfertigen und ungerechten Censuren des römischen Hofes“, über dessen Ignoranz und Anmaßung; besonders aber ließ er seinen Groll aus gegen die Übergriffe des Erzbischofs, der gegen alles Recht, zum Nachtheil der guten Ordnung und des Friedens, die Appellation der drei Pfarrer angenommen habe. Languet antwortete in dem schönen Hirtenbriefe vom 25. März 1736, in welchem er den Erlaß des Erzbischofs von Paris gegen die Ächtheit der von ihm untersuchten Wunder publicirte; daran knüpfte er eine kräftige Vertheidigung des Papstes, der Kirche und seiner eigenen Rechte gegen den traurigen Übermuth des Bischofs von Auxerre [1].

Die tollen Erklärungen der beiden Bischöfe von Montpellier und Auxerre mögen für den Erzbischof von Paris der Anlaß geworden sein, daß auch er über die Wunder sich erklärte. Es waren schon über vier Jahre vergangen, seit die Pfarrer ihm zuerst 4, dann 13 Wunder zur Approbation vorgelegt hatten; jetzt endlich verwarf er durch die Ordonnanz vom 8. November 1735 den von Thomassin geleiteten Informationsproceß als form- und werthlos, die Wunder selbst als unglaubwürdig, verbot, diese oder andere, dem Paris zugeschriebene, zu veröffentlichen, erneuerte sein Mandement vom 15. Juli 1731, und erklärte zugleich, die Convulsionen seien kein Werk, welches aus Gott entspringe.

(Fortsetzung folgt.)

R. Bauer S. J.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu.

III. Wirkungen der Herz-Jesu-Andacht.

(Schluß.)

4. Die Wirkungen der Andacht erstrecken sich indessen weit über die einzelnen Gesellschaften hinaus auf die ganze Menschheit. Der Hei-

---

[1] Clef du Cabinet, Mai 1734, p. 359; Avr. 1735, p. 265. Languet, Instr. past. sur les miracles du Diacre, p. 118. Mandement du 25 Mars 1735, p. 16—49.

land ist das Gemeingut aller Menschen; er ist für Alle gekommen, er ist der Herr, der Schöpfer, der Erlöser, das Licht Aller, die in diese Welt treten; er ist das Haupt der Menschheit, und somit gehört sein Herz auch aller Welt an. Seine Wohlthaten hören da nicht auf, wo die Sphäre des übernatürlichen Lebens ausläuft; auch die Welt und die Menschheit, die darüber hinausliegt, erfreuen sich der Segnungen des göttlichen Herzens. Wir fassen hier die Menschheit nur vom natürlichen Standpunkte auf und wollen sehen, wie auch ihr die Andacht zum göttlichen Herzen zu Gute kommt. Unserer Ansicht nach in doppelter Beziehung: sie deckt ihre Übel auf und hat Macht, sie zu heilen.

Die Welt leidet; sie ist krank, und ernstlich krank. Ihre Ärzte sagen es alle und bemühen sich um die Diagnose. Aber wer wird dieselbe zuverlässiger stellen können, als eben die ewige Weisheit, welche den Organismus des Menschen und der menschlichen Gesellschaft zusammengefügt hat und deren Freude es von jeher ist, den Gang der Menschheit zu verfolgen und zu beobachten und ihre Verirrungen zu heilen? Wenn nun die göttliche, menschgewordene Weisheit selbst das Herz der Menschheit als Sitz der Krankheit bezeichnet und auf ihr eigenes Herz als das Heilmittel verweiset, können wir dann zweifeln, daß die Menschheit vorzüglich am Herzen krankt? Dürfen wir nicht aus dem Heilmittel auf das Übel und von dem Übel auf die Mittel schließen? Halten wir vor Allem nur fest, was wir in Bezug auf die Grundsätze für das Wesen und die Bedeutung der großen kirchlichen Andachten festgestellt haben: sie sind nichts als große Heilmittel, welche die göttliche Vorsehung der Kirche und der Welt für ihre zeitweiligen Gebrechen und Schäden bietet. Die große Andacht unserer Zeit nun ist die zum göttlichen Herzen; ist damit nicht auch die Verirrung und das Mittel angedeutet? Damit wir ferner gar nicht daran zweifeln können, sagt es uns der göttliche Heiland selbst. Die hl. Gertrud fragte einst den hl. Johannes, der sie einer Erscheinung würdigte, warum er, da er doch beim Abendmahle am Herzen Jesu geruht, nichts zur Belehrung über das göttliche Herz geschrieben habe; und der Liebesjünger antwortete ihr mit diesen denkwürdigen Worten: „Ich war beauftragt, der heranwachsenden Kirche die Worte des unerschaffenen Wortes Gottes zu verkünden; was die Huld der Anmuthungen dieses Herzens betrifft, so hat Gott es sich selbst vorbehalten, sie in den letzten Zeiten, im höchsten Verfall der Welt bekannt zu machen, um die Gluth der Liebe, die alsdann erkaltet sein

wird, wieder anzufachen." [1] In der That brauchen wir nur die krankhaften Erscheinungen unserer Zeit zu beobachten, und wir werden sehen, daß das Übel von Verirrungen des Herzens kommt. Es fehlt uns nicht an Bildung des Geistes, sondern des Herzens.

Wie kann denn aber das Herz kranken? Das Leben des Herzens ist die Liebe, die Gesundheit dieses Lebens die Ordnung der Liebe. Die Liebe nun geht ihrer Natur nach aus sich auf Andere über, sie will Gutes thun, sie will beglücken durch Mittheilung des Ihrigen und ihrer selbst, und je reiner und selbstloser sie dieses will und thut, um so heller ist ihr Glanz, um so mehr ist sie wahre, vollkommene Liebe. Im Gegentheil verliert sie an Werth, Reinheit und Schönheit, je mehr Selbstisches sich ihr beimischt, je weniger sie sich vergißt und aus sich herausgeht; sie wird geradezu ein Zerrbild, sobald sie das Streben, aus sich zu gehen, aufgibt und einzig auf sich zurückkehrt. Das geschieht nun durch die Selbstsucht, den Egoismus. Dieser Egoismus ist daher der gerade Gegensatz, der Tod der Liebe; denn er ist die ungeordnete Selbstliebe, die Selbstliebe bis zum Haß alles Andern. Der Egoist liebt nur sich, alles Andere nur für sich; nur er will leben, glücklich sein, herrschen; alles Andere gilt ihm nichts, ist nur da, als Sockel seiner Größe und seines Glückes zu dienen; er ist das Centrum von Allem, Alles geht auf in ihm. In der Selbstsucht also umfaßt der Mensch nur sich selbst und nur seine Interessen. Diese Interessen nehmen seiner doppelten, geistigen und leiblichen, Natur nach namentlich zwei Richtungen, eine geistige und eine materielle, und äußern sich in der dreifachen Sucht nach äußerem Besitz, Sinnenlust und Ehre, in ungezügelter Freiheit des Willens und des Verstandes. Dieses sind die Erstgebornen der Selbstsucht, ja die Selbstsucht selber je nach ihren verschiedenen Richtungen. Um dieser dreifachen Sucht zu fröhnen, wirft der Mensch sich in seine Zeit, greift nach allen Seiten aus und bemächtigt sich aller Verhältnisse des Lebens, beutet sie als sein Erbe aus auf dem Gebiete der Materie und des Geistes, des Staates, der Kirche und der Religion. So wächst die Selbstsucht zu einem vielgestalteten Ungeheuer aus, das mit seinen hundert Köpfen und Armen das ganze Privat- und Völkerleben beherrscht und verzehrt. So vielarmig die Erscheinungen sich gestalten, es sind nur Spielarten derselben Rasse.

Blicken wir nun einmal auf die Eigenarten der Gesinnung, der

[1] Dalgairns, Das heilige Herz Jesu, S. 66. Bougaud, ch. 7. p. 176.

Sitte und des Lebens unserer Zeit, sehen wir dann nicht, wie gerade der Egoismus es ist, an dem unsere Zustände in schrecklicher Weise kranken? Auf dem Gebiete der Wissenschaften, der Philosophie und Ethik herrschen die Systeme des Naturalismus, des Materialismus, des Pantheismus; die Theorien der autonomen Sittlichkeit, der Culturreligion mit dem Humanitätscult sind in voller Blüthe. Traurige Verirrungen des menschlichen Geistes! Wenn der Mensch seines Fleisches und seiner Gewissensbisse nicht mehr Herr werden kann, dann erfindet er Systeme, um, aller Bande der Wahrheit und Sittlichkeit bar, sich und seine Gelüste zu kanonisiren, ja zu vergöttern. Kann es ein schrecklicheres Unterfangen des Egoismus geben? In den Werken der schönen Künste und der Literatur begegnet uns dieselbe Schaustellung und Verherrlichung des Fleisches, der infamsten Leidenschaften und Schwächen der gefallenen Menschheit durch den Pinsel, durch Mimik, durch Gesang und Poesie. Und woher diese Entwürdigung der schönen Kunst, dieser Tochter des Himmels? Schmutziger Eigennutz ist die Inspiration des größten Theiles unserer Kunstwerke. In dem Leben der Industrie, des Handels, der Verwaltung und des Beamtenthums erschreckt uns förmlich die fieberhafte Gier, sich zu bereichern, die Concurrenzmacherei, die Speculationswuth, das unsinnige Abenteuern nach eingebildeten Erwerbs- und Gewinnquellen, die schändliche Ausnutzung der Kräfte, der Gesundheit, des Gewissens des armen Arbeiters, das gewissenlose Gründerthum, dieses entehrende Brandmal unserer Zeit. Das Familienleben wird entweiht durch die Unbotmäßigkeit der Kinder und Dienstboten, durch den Luxus und die Sinnlichkeit der Eltern, jedes Glied trägt sein Heim und seine Freude nach außen und theilt es mit Fremden, während der eigene Herd vereinsamt bleibt. Im social-politischen Leben haben wir diese Unruhe, dieses Anstürmen gegen jede Schranke des Rechtes und der Gewalt, dieses ewige Revolutionsgelüste, auftretend hier als Communismus, dort als Socialismus, am häufigsten aber unter der Larve des jetzt so hochbeliebten Liberalismus, des eigensten Schnittes unserer Culturgrößen; dieses Systems der Halbheit, der Inconsequenz, der Unehrlichkeit, der Charakterlosigkeit, des Knechtssinnes, des schmutzigsten und frechsten Gelüstens nach fremdem Gut und Recht. Was gewahren wir im Völker- und Staatenverkehr? Treulosigkeit in Heilighaltung der Verträge, eine Politik des augenblicklichen Nutzens und der materiellen Übermacht, Nationalitätenschwindel, Rassenhaß und Rassenkriege! Und über Allem endlich thront und herrscht der Cäsarismus, dieser Staatsgott, der kein anderes Recht neben sich und unter

sich duldet, der alle Rechte durch unnatürliche Concentration verrenkt, zermalmt, gegen alle Angriffe mit der Gewalt des Stärkeren sich behauptet und der ganzen menschlichen Gesellschaft den Belagerungszustand erklärt und das Faustrecht als normalen Lebensstand aufzwingt.

Das sind die Hauptübel und die Verirrungen unserer Zeit! Und sind sie nicht sämmtlich Bestrebungen, Spielarten, Früchte, Wirkungen der Haupt- und Todsünden des Egoismus, das „Eritis sicut dii", ausgeführt in den umfassendsten Dimensionen auf allen Gebieten des Lebens? Sind die Tendenzen unserer Zeit nicht alle egoistisch und allzumal verderblich?

Oder sind damit nicht auch die Quellen der Unordnungen aufgedeckt, deren Rückschlag wir so empfindlich fühlen, und die Ursachen aller privaten und öffentlichen Übel, unter denen wir seufzen? Wir wollen gar nicht sprechen von den Strafen und Züchtigungen, mit denen Gottes Gerechtigkeit so positiv und augenscheinlich antwortet; wir fragen nur, woher der traurige Niedergang aller wahren Kunst und Philosophie? Woher dieser schmutzige Strom der Unsittlichkeit, der sich durch alle Straßen des öffentlichen Lebens wälzt, in alle Wohnungen und Familien bricht und als riesige Sündfluth über den höchsten Spitzen der menschlichen Gesellschaft steht? Woher diese erschreckenden Ausbrüche von Verbrechen und Unthaten, deren Verzweigungen und Verwurzelungen oft bis in die höchsten Kreise der Vertreter der Gerechtigkeit hinaufreichen? Diese stets wachsende Verbrecherzahl, diese Corruption der Gerichts- und Verwaltungspflege, wer hat sie geschaffen? Woher diese Entfremdung von Gott, dieser offenbare und unverholene Haß gegen Gott und Alles, was seinen Namen ehrt und trägt und ihn repräsentirt vor den Menschen? Woher dieser unselige Culturkampf, der wie ein schwerer, erdrückender Alp auf Aller Gewissen lastet und mit seinen Ausnahmsgesetzen und Zwangsmaßregeln, mit seiner Spähsucht und Angabewuth einen Druck, eine Mißstimmung, eine Unerträglichkeit der Zustände schafft, die Gott allein geklagt werden mag? Woher das Stocken alles Handels, aller Industrie, die Rathlosigkeit aller Besitzenden, die allgemeine Unsicherheit? Wie betrübend und beschämend! Wo ist das Jahrhundert, das größere Anstrengungen aufgeboten, den Frieden zu hüten, und das mehr Macht und Gewalt besaß, die Ruhe und den friedlichen Bestand aller Dinge zu sichern, als unser neunzehntes? Ist ja doch bereits Alles Soldat, um den Frieden zu erhalten; Bewohner, Finanzen und Boden verschlingt diese Friedenswacht, ein Gürtel uneinnehmbarer

Festungen und eherne Mauern von Kanonen, Panzerfregatten und Bajonnette beschützen ihn, und doch! wo ist wieder das Jahrhundert, das sich mehr fürchtet und nie zur Ruhe kommt, aus Furcht vor Krieg und Revolution? Oder sind wir ein halbes Jahr, auch nur einen Monat sicher vor einer Schilderhebung der Commune oder einem allgemeinen Weltkrieg? Traurige Lage, so Jahrzehnte zwischen den Bajonnetten, unter den Füßen von einem halben Dutzend Weltmächten zu liegen, die bis an die Zähne gerüstet drauf und dran sind, blutig an einander zu gerathen! Wie kann denn da Ruhe, Glück und Wohlfahrt gedeihen? Welch' lehrreichen und traurigen Commentar liefern die civilisirtesten Staaten Europas zumal zu dieser Wahrheit! Sie haben sich an die Spitze der Nationen geschwungen und verlieren den sichern Boden unter den Füßen; sie halten sich für ebenso reich als gesegnet an Siegen und speculiren auf dieses Trugbild hin; sie brüsten sich mit der größten Militärmacht, und fühlen sich tödtlich getroffen in ihrem Handel und in ihrer Industrie, ja in ihrer Ehre durch die schreienden Scandale in der Bank- und Geldwirthschaft. Was nützt ihnen da aller Glanz der Civilisation? Der speiset die Bankerottirten und die hungernden Arbeiter nicht.

Aber so mußte es kommen. Es sind dieses nur die Früchte des Egoismus. Dieser Egoismus in sich ist nichts als Verderben, Theilung, Isolirung, Auflösung und die Unordnung selbst, er kann nichts zu Tage fördern als Verbrechen, Unglück und Ruinen. Das Herz ist die Quelle des Lebens, die Liebe ist das mächtigste Bedürfniß des Menschen, seine gewaltigste Macht; liebt er recht und ordnungsgemäß, so ist er selbst glücklich und verbreitet überallhin Segen und Freude; verkehrt er aber die Ordnung seiner Liebe, liebt er nur sich, dann ist er eine Quelle des Unglücks für sich und die Mitwelt. „Von dem Herzen," sagt die ewige Weisheit, „gehen aus die schlechten Gedanken, Todtschlag, Unlauterkeit, Diebstahl, Meineid, Gotteslästerung." [1] Dann gibt es keine Kraft, welche so verheerend um sich greift, dann ist der Mensch wie ein Weltkörper, der sich losgerissen von seiner Bahn — wer möchte ihm begegnen? Und wie erst, wenn diese Selbsucht Alles ergreift, wenn sie sich von den Individuen auf die Gesellschaften, von den Unterthanen auf die Regierungen, Staatslenker und Großmächte fortpflanzt? Ist es dann nicht, als wenn man sich in einer Sphäre voll irrender Kometen, in einem

[1] Matth. 15, 19.

Lande voll gährender Völker befände? So ist unsere Zeit. Sie ist durchaus dem Egoismus verfallen; sie hat verlernt, was geordnete Liebe ist. Daher das Übermaß von Unglück und Erniedrigung mitten unter den stolzen Denkmalen unserer Kraft. Wie trifft auf unsere Zeit die Stelle des Propheten: „Voll ist die Erde von Silber und Gold und ihrer Schätze ist kein Ende; übersäet ist sie von Rossen und unzählbar sind ihre Kriegswagen; voll ist die Erde von Götzenbildern . . . und der Mensch hat sich gebeugt, und erniedrigt steht der Mensch da.“ [1] Ja, erniedrigt steht der Mensch da, ein Barbar mitten in der Größe seiner Civilisation, denn er hat kein edles Herz mehr, er versteht nicht mehr, großmüthig und selbstvergessen zu lieben. So hat Gott den Menschen nicht geschaffen, er ist abgefallen von seinem Ideal, er hat das Ebenbild Gottes in sich verunstaltet.

Da ist also einleuchtend, was uns Noth thut; wir müssen wieder edel und geordnet lieben lernen, wir bedürfen einer Kur, einer Reform, einer Schule des Herzens! Diese Schule ward uns eröffnet durch die Offenbarung der Andacht zum göttlichen Herzen. Diese Andacht ist eine wahre Schule des Herzens, sie verfügt über alle Erfordernisse und Mittel, um unsere Herzen ihrem Elend und ihrer Verwilderung zu entreißen. Wie zeitgemäß ist es doch, daß der Heiland jetzt, wo einerseits die Verblassung der Charaktere, die Lähmung der Herzen, die Profanation der Liebe so gräßliche und ekelhafte Formen annimmt, und andererseits der Größencultus in schwindelhafter Manie getrieben wird, daß der Heiland, sagen wir, gerade jetzt der Welt sein Herz offenbart, daß die Kirche gerade jetzt dieses herrliche Charakterbild zur Anerkennung und Nachahmung auf den Altar stellt? Das heißt fürwahr den ganzen Menschen, die ganze Zeit reformiren, das ist eine That von hoher socialer Bedeutung, das ist selbst für den außerkirchlichen Theil der Menschheit von der höchsten culturhistorischen Bedeutung.

Dieses göttliche Herz ist und bleibt, auch nur von natürlicher Seite betrachtet, das höchste und reinste Ideal der Sittlichkeit, die Krone aller Schöpfungen Gottes. Selbst ungläubige Philosophen beugen sich vor dem tadellosen, majestätischen Charakterbild Jesu, und alle würden sie seine Jünger, wenn er, wie sie blasphemisch sagen, nicht die unglückliche Prätension stellte, Gott sein zu wollen. Wir können und sollen von ihm lernen. Die Andacht hat vorab keinen andern Beruf, als

[1] Isai. 2, 9.

uns zu edlen, glücklichen Menschen zu machen, und das durch die Reform unseres Herzens und unserer Liebe. Wie viel Kraft liegt für diesen schönen Beruf nicht in der Andacht, wenn wir es nur über uns brächten, uns mit ihr zu befassen, wenn wir es nur verständen, mit dem herrlichen Ideale, das sie uns vorhält, uns zu beschäftigen, wenn wir uns nur die Mühe gäben, das Evangelium zu lesen, wie wir Romane und Unterhaltungsblätter verschlingen, und mit etwas Nachdenken darauf zu achten, welch' eine herrliche Fülle von Charakter- und Liebesschönheit in den Worten und Thaten des Heilandes sich uns offenbart. Wie wohlthätig müßte auf unsere angeborene Selbstsucht dieser unnachahmlich schöne und majestätische Zug wirken, der den goldenen Grund des ganzen Charakters Jesu bildet und den der Apostel mit dem treffenden Ausdruck zeichnet: Christus non sibi placuit[1], Christus hat sich nicht selbst gefallen, er hat nicht sich und sein Genügen gesucht, er war in seiner Liebe zu uns die Uneigennützigkeit selbst. Welch' edle Menschen müßten wir bald werden, wenn wir uns öfter in der Umgebung dieses Ideals aufhielten, seinen milden, bessernden Einfluß auf uns wirken ließen! Um wieviel besser und glücklicher stände es dann mit der menschlichen Gesellschaft! Wahrhaftig, wir hätten dann keine, oder unverhältnißmäßig weniger unbotmäßige Kinder und Dienstboten, keine selbstsüchtigen Eltern, keine tyrannischen Herrschaften, keine in Gottes- und Menschenhaß verbissene Arbeiterschaft; wir hätten keine herzlosen Gründer, keine liberalen Abgeordneten und Minister, keine politischen Heuchler, keine abgefallenen Priester, keinen von all' diesen Verwüstern des Glaubens und der Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft. Der Cultus dieses gottmenschlichen Herzens würde mehr Civilisation, Sitte, Glück, Wohlstand begründen, als alle culturfördernden Schulen und Gesellschaften, als aller Cultus der Nationalhelden. Diese können die Summe der Entsittlichung, der Verbrechen, des Unglücks doch nicht mindern; das kann der Heiland allein. Er allein hat Gnade und Wahrheit[2].

Ja er thut noch mehr für die arme Welt. Er, der schon einmal den Strafbann einer sündigen Welt gebrochen, will auch uns befreien von den zeitlichen Übeln und Drangsalen, die unsere Zeit sich geschaffen; und zwar alles dieses durch die Andacht zu seinem göttlichen Herzen. Öfter wiederholt die sel. Margaretha in ihren Briefen dieses Versprechen des göttlichen Heilandes. „Wie mächtig ist doch das göttliche Herz,"

[1] Röm. 15, 3. [2] Joh. 1, 17.

sagt sie, „die göttliche Gerechtigkeit zu besänftigen, welche erzürnt ist über die Unzahl unserer Sünden, und alle Drangsale über uns verhängt, an denen wir leiden. Man muß beten, damit es nicht noch schlimmer komme. Die gemeinschaftlichen Gebete vermögen viel beim göttlichen Herzen, es hält die Strafen der Gerechtigkeit auf und pflanzt sich zwischen sie und die Sünder, um Barmherzigkeit zu erlangen.“ [1] „Der Heiland hat mir zu erkennen gegeben, daß er sein Herz jetzt geoffenbart, damit es Mittler sei zwischen Gott und den Menschen; dieser Mittler ist allmächtig, um Frieden zu schließen und die Züchtigungen, welche unsere Sünden verdienen, abzuwenden.“ [2] „Des Herrn Absicht bei dem Verlangen, sein Herz besonders verehrt zu sehen, ist meiner Ansicht nach die, in den Seelen die Wirkungen seiner Erlösung zu erneuern, indem er sein Herz gleichsam zu einem Mittler aufstellt zwischen Gott und den Menschen, deren Sünden sich so häufen, daß es der ganzen Ausdehnung seiner Macht bedarf, um ihnen Barmherzigkeit und die Gnaden des Heiles und der Heiligung zu erlangen.“ [3] „Es brauchte eines so mächtigen Beschützers, um die Erbitterung der göttlichen Gerechtigkeit über so viele Verbrechen zu beschwichtigen, . . . deßhalb mußte ich ohne Unterlaß mit ihm (dem Heilande) um Barmherzigkeit flehen, damit das Maß der Sünden nicht überlaufe und Gott den Sündern verzeihe in Ansehung der Liebe, die er zu diesem liebenswürdigen Herzen trägt, welches nicht aufhört, sich in Liebe zu uns zu verzehren, denn er will sein neues Reich unter uns nur deßhalb gründen, um uns große Beweise seiner Barmherzigkeit zu geben . . . es ist dieses eben die letzte Arznei, die der himmlische Vater uns schickt zum Heilmittel unserer Übel.“ [4] So die Selige.

Ausreichenden Beweis liefert die Geschichte der Andacht. Welch beredten Ausdruck diese Überzeugung bei Klerus und Volk in so vielen gewichtigen Stimmen der Neuzeit gefunden, haben wir bereits gehört. Wir wollen hier nur noch die schönen Worte des Concils von Bourges anführen: „Um sicherer auf unsere Provinz die Barmherzigkeit des Himmels herabzuziehen, haben wir dieselbe dem göttlichen Herzen geweiht und es inständig angefleht, daß es aus seinem unermeßlichen Schatze den Strom aller Gaben, die Liebe, über uns ausgieße, auf daß diese dürre Erde fruchtbar werde und den Segen des Friedens sprieße. Retten wir uns in das göttliche Herz, es ist die sicherste Zuflucht gegen die Fluthen der Ungerechtigkeit, die den Bestand aller Dinge be-

[1] Lettre 110. [2] Lettre 33. [3] Lettre 43. [4] Lettre 95.

drohen, schöpfen wir Wasser des Heiles aus diesem Lebensborne, um unsere Makeln abzuwaschen, unsere Gebrechen zu heilen, um alle Keime des Lebens, der Tugend und des Glückes zu hegen und zu mehren."[1] O, was könnte sich die Welt nicht versprechen, wenn sie dieser Aufforderung folgte! So aber irrt sie fern von Gott unstät, liebeleer und liebebettelnd umher, baut Theorien von Wohlfahrt, Glück und Größe, läuft ihren falschen Heilanden und Propheten nach, die sie um ihr Glück betrügen, und nachdem sie den Kreislauf aller Täuschungen durchlaufen, legt sie selbst Feuer an ihre Schöpfungen und verzweifelt unter dem Einbruch des Unglücks, das sie selbst heraufbeschworen. Und doch ist das Heil so nahe! In deiner Mitte steht er, der Heilige Israels, der gute Hirt, mit einem Herzen voll Macht und Liebe und ruft Allen zu: „So kommet doch zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken." Aber das ist eben der Geist der Welt und der Zeit, einmal unbändiger Stolz und trotzige Auflehnung gegen Gott, und dann wieder Verzagtheit und Verzweiflung. Im Gegentheil ist der Geist unserer Andacht so recht ein inniges und herzliches Vertrauen, Vertrauen in jeder Lage und in jeder Noth des Lebens. „Der Herr, Gott ist mein Helfer, und deßhalb zittere ich nicht; wie hartes Felsgestein setze ich mein Antlitz entgegen und ich weiß, daß ich nicht zu Schanden werde . . . Wer in der Finsterniß wandelt und der, welchem kein Licht leuchtet, der hoffe auf den Namen des Herrn, der stütze sich auf seinen Gott."[2] So lange das Herz unseres Gottes unter uns ist und über uns wacht, können wir wohl heimgesucht werden, aber nicht zu Grunde gehen. „Siehe da das Zeichen des Bundes zwischen mir und euch," sprach Gott zu Noe beim Abziehen der letzten Gewitterwolken der alten Sündfluth, „meinen Bogen setze ich in die Wolken . . . und wenn ich den Himmel mit Wolken umziehe, dann erscheint mein Bogen in den Wolken und erinnern will ich mich des Bundes mit euch . . . und es wird keine Fluth mehr sein, um alles Fleisch zu verderben . . . Mein Bogen soll am Himmel sein, ich werde ihn sehen und gedenken meines Bundes in Ewigkeit."[3] Ein ähnliches Zeichen, aber viel schöner, trostvoller und mächtiger, steht am Horizonte unserer Zeit; es ist das göttliche Herz, das Zeichen der Barmherzigkeit und Langmuth Gottes. Wenn schon der freundliche Regenbogen die arme Welt tröstet und das Herz Gottes mild

---

[1] Collect. Lac. T. IV. p. 1146.
[2] Isai. 50, 7 ff. [3] Gen. 9, 12 ff.

bewegt, um wieviel mehr das göttliche Herz? Deßhalb wollen wir nicht zagen, sondern vertrauensvoll in jeder Noth unser Auge zu diesem Zeichen erheben. „Betrachte den Regenbogen und preise den, welcher ihn gebildet; sehr prachtvoll ist er in seinem Glanze. Er umzieht den Himmel mit seiner Herrlichkeit; des Höchsten Hände haben ihn ausgespannt.“ [1]

Wir wären nun mit unserer Untersuchung zu Ende. Freilich waren es nur schwache und blasse Züge, in denen wir das Lichtbild dieser Andacht entwarfen und sie als ein wahrhaft göttliches Werk zu schildern suchten, ein Werk voll der Wahrheit und Schönheit in seinem Gegenstande, voll der Merkmale göttlicher Macht und Weisheit in seiner Geschichte, überreich an Segnungen in seinen Wirkungen. Was erübrigt uns noch, als die Andacht, die so ganz auf unsere Zeit berechnet ist, zu umfassen, sie zu unserem und unserer Nebenmenschen Heil zu verwerthen? Wie viele Beweggründe, dieses zu thun, haben wir aus dem Gesagten als Menschen, Christen, als Angehörige unserer Nation!

Diese Andacht entspricht dem ersten Bedürfnisse unserer menschlichen Natur. Wir haben ein Herz, wir wollen und müssen etwas lieben. Das ist Naturnothwendigkeit für uns; nur darum handelt es sich, daß wir auf eine geordnete Weise lieben; nur im naturgemäßen Gegenstande unserer Liebe kommt unser Herz zur Ruhe. So lange dieser Ruhepunkt nicht gefunden ist, sind wir unstät, weil fern von unserer Glückseligkeit. Es ist also für uns eine Lebensfrage, diesen Mittelpunkt zu finden. Aber wo dieses? Wir sagen entschieden: endgiltig nicht in der Creatur! Vergebens gehen wir bei den Geschöpfen umher und fragen: Seid ihr es, die mich beglücken werden? Ihre Unzulänglichkeit, ihr Unbestand, ihr Nichts sagen uns genugsam, daß sie es nicht sind, die uns beglücken können. Wie gut wäre es für uns, wenn uns Jemand den Ort unserer Ruhe wiese! Nun, dieser Ort ist gefunden. Es ist das göttliche Herz Jesu. Da haben wir Alles, wornach unser Herz verlangt. Unser Herz will etwas Menschliches und Göttliches zugleich, etwas, das es zugleich sympathisch anzieht und endgiltig befriedigt! Das besitzen wir nun beides im Herzen unseres Heilandes. Es ist ein göttliches, aber es ist auch ein menschliches Herz, das dich mit einer

[1] Eccli. 43, 12. 13.

menschlichen Liebe liebt, das empfindet, ja leidet wie du. Seine Liebe, sie kennt den Schmerz wie du; deinetwegen hat sie den Kelch der menschlichen Leiden bis zur Neige geleert. Wenn du leidest, siehe, dieses Herz versteht deinen Schmerz; wenn dich Niemand liebt, ja wenn du dich aller Liebe unwürdig gemacht, es gibt doch noch ein Herz, das dich liebt — es ist das gute, treue Herz deines Heilandes. Aber ein bloß menschliches Herz genügt uns nicht. Wir wollen endlos und immer lieben; daher kann uns nichts genügen als das, was unendlich, was göttlich ist, Gott allein. Siehe da wiederum dieses göttliche Herz! Das können und müssen wir anbeten; wenn wir es lieben, lieben wie unsern Gott; wir ruhen am höchsten Gut, an unserem letzten Ziele, in dem bodenlosen unendlichen Meere der göttlichen Schönheit und Seligkeit, wo kein Ende und keine Wandelbarkeit ist. Nun sind wir zufrieden, wir sind gesättigt; wir haben für ewig unsern Ruhepunkt gefunden. Wenn das wahr ist, dann dürfen wir aber auch nicht länger an der Creatur hangen. Was ist auch alle geschöpfliche Liebe schließlich mehr als eine Hand voll Staub und Moder? Einer nur ist es, der steht, wo Alles dahinsinkt, der bleibt, wo Alles vergeht, der lebt, wo Alles dahinstirbt: die ewig alte und ewig neue Schönheit, die Wahrheit und das Leben, unser Herr und Herzensheiland Jesus Christus! Da siedeln wir uns an, — im heiligsten Herzen Jesu!

Das Christenthum führt uns erst recht zum Herzen des Heilandes hin. Wir sind Kinder der katholischen Kirche, Glieder des mystischen Leibes unseres Erlösers; das Herz Jesu aber ist, wie wir gesehen, die innerste Pulsader des Lebens der Kirche, es ist der lebendige Quell, aus dem in nie versiegenden Strömen Wahrheit und Gnade fließen, die uns beleben und stärken zum ewigen Leben; durch dieses Herz ist uns die Kirche alles das, was sie ist, und somit stehen wir als Christen und Kinder der katholischen Kirche in der unmittelbarsten, lebendigen Nähe des göttlichen Herzens. Wir leben von ihm und fristen unser Leben durch seine Wohlthaten; als Kinder werden wir beim Empfange der ersten heiligen Communion an sein Herz gelegt, um an diesem Herzen zu ruhen unser Leben lang und die ganze Ewigkeit. Es ist unser Alles! Diese Andacht ist nichts anderes, als das praktische Eingehen auf das thatsächliche Verhältniß, in dem wir zu Christus stehen, sie ist der kürzeste, lebendigste Ausdruck unseres Glaubens und unserer Liebe. Andererseits zieht uns auch nichts so zu unserer Kirche hin, als die Wahrnehmung, daß ihr lebendiger Mittelpunkt, daß ihr erhabenstes

Heiligthum eben das lebendige, liebeathmende Herz des Heilandes ist. Gibt es eine liebenswürdigere Offenbarung ihres innersten Geistes, als die Empfänglichkeit, welche sie in dieser Andacht für das Erhabenste, Zarteste, Liebenswürdigste in Gottes großer Schöpfung an den Tag legt? So lange unsere Kirche so begeistert einsteht für das göttliche Herz, kann uns nichts an ihr irre machen; sie ist die wahre Braut Christi, unsere gute Mutter, wir können nichts Besseres thun, als auf ihren Herzenswunsch eingehen und es ihr nachthun in der Andacht zum göttlichen Herzen.

Das war auch gewiß der Grund, weßhalb der Heiland nach seinem Hinscheiden am Kreuze noch seine Seite und sein Herz wollte durchbohren lassen. Allerdings beabsichtigte er, durch den grausamen Lanzenstich uns den vollen und unwiderleglichen Beweis seines wahrhaftigen Todes zu geben; er wollte, daß, wie die übrigen Glieder seines Leibes einzeln gelitten, auch sein Herz noch geschlagen, verletzt und zerrissen werden solle — es waren da noch einige Tropfen Blutes und auch sie sollten für uns vergossen werden — das waren gewiß alles Gründe dieses Geheimnisses; allein wer kann es verkennen, daß die Eröffnung der Seite noch eine andere, mystische Bedeutung habe? Es war dem Heilande nicht genug, Alles aus Liebe zu uns vollbracht zu haben, er wollte uns jetzt durch seine geöffnete Seite hinweisen auf die geheime Werkstätte seines Lebens, auf die Quelle, aus welcher seine Lehren, seine Thaten, seine Wunder geflossen, auf seine Liebe, die Alles geplant und vollbracht hatte, auf sein göttliches Herz; er wollte uns hinweisen auf die überreiche Schatzkammer der Gnaden, zu welcher er sein Herz gemacht, weil es so ausnehmenden Antheil genommen an dem erlösenden Leiden und Wirken. So legte er bereits den Grund zu der Andacht zu seinem göttlichen Herzen, damit wir in ihr den Schlüssel zu all den Errungenschaften seiner unendlichen Liebe hätten. Da hat diese Andacht denn auch ihren Anfang genommen. Oder sollte wohl die kleine Gruppe, die unter dem Kreuze stand und der Eröffnung der Seite beiwohnte, das Geheimniß verkannt haben, das sich vor ihren Augen vollzog? Wir können uns das nur schwer denken. Warum betont der hl. Johannes mit so hoher Wichtigkeit diese Eröffnung der heiligen Seite?[1] Sollte in dem Segen dieses Geheimnisses nicht auch der unserer Andacht eingeschlossen liegen? Die schmerzhafte Mutter, Magdalena, der hl. Johannes standen

---

[1] Joh. 19, 35.

unter dem Kreuze, sie wurden von seinem letzten Blutthau befeuchtet, sie konnten durch die breite Wunde hindurch das göttliche Herz gleichsam schauen und berühren, sie waren die ersten Verehrer und Anbeter des göttlichen Herzens, die ersten Namen in den Stammrollen der Kinder des Herzens Jesu. Vom Kreuze zog sie aus, die Procession der Verehrer, der Apostel des göttlichen Herzens, und nahm das Geheimniß der Andacht mit der Fülle ihres Segens mit und verkündete es aller Welt. Da, am Kreuze, mit der Eröffnung der Seite, ist also der Strom der Andacht entsprungen; durch Jahrhunderte wand er sich in einem tiefen, unsichtbaren Bette, nur in bevorzugten Heiligen sprudelten die Wasser offen auf, bis endlich in unsern Zeiten der Herr in seiner Güte die Wasser sammelte und in einem Brunnen zum Heile der ganzen Kirche springen ließ. An uns ist es nun, diese Wohlthat des Herrn zu benützen.

Wir haben aber auch als deutsche Katholiken besondere Gründe, der Andacht zum göttlichen Herzen zugethan zu sein. Wir wollen dieselbe natürlich nicht für uns Deutsche ausschließlich in Beschlag nehmen; sie ist Eigenthum aller Christen und aller Menschen. Allein wie für jeden Einzelnen, so kann es auch für ganze Völker Beziehungen geben, die sie der Andacht zum göttlichen Herzen gleichsam näher bringen. Man erlaube uns, wenigstens einige dieser Beziehungen hier anzudeuten.

Vor Allem ist es die Eigenart unsers Charakters, die uns zu dieser Andacht hinleitet. Wir Deutsche rühmen uns vor Allem der Gemüthstiefe und der Mannestreue. In der That ist das der Grundcharakter des deutschen Volkes. Wo gibt es nun eine Andacht, die dieser unserer Eigenart besser entspräche, als die Andacht zum göttlichen Herzen, welche nicht bloß die Andacht zur Liebe Jesu, sondern, insofern nämlich nicht bloß ausschließlich die Liebe und das Herz, sondern alle Strebefähigkeiten der Seele und ihre Acte zum Gegenstand der Andacht gehören, im wahren Sinne die Andacht zum heiligsten Gemüthe des Herrn genannt werden kann? Besäßen wir in dieser Andacht, klar und richtig aufgefaßt, nicht auch vielleicht ein Correctiv gegen die Ausschreitungen des Gemüthslebens, gegen das Träumerische, das Schwärmerische und Nebelhafte des Gefühles, das durch den Protestantismus und Pietismus bei uns so Oberhand gewonnen hat? [1] Kann auch wohl unserer Mannestreue ein edlerer und pflichtmäßigerer Gegenstand geboten werden, als

---

[1] Jungmann, Fünf Sätze, S. 104.

die Liebe und Hingabe an das Herz desjenigen, der gerade unsere Nation so geliebt, der sie einst so sehr vor allen andern christlichen Nationen erhoben, der die herrlichste Krone der Christenheit auf ihre Stirne gelegt, sie zur Hüterin und Schirmherrin seiner Kirche, zur ersten christlichen Nation gemacht — der gute und große Völkerherzog, wie unsere alten, christlichen Dichter ihn nennen?

Einen andern Grund liefert uns die Geschichte der Andacht. Entsprechend der eigenthümlichen Naturanlage, haben wir Deutsche besonders eifrig die Mystik erfaßt und gepflegt. In den Mystikern des Mittelalters nun ist die Andacht zum göttlichen Herzen zum ersten Male öffentlich und volksthümlich aufgetreten. Man kann diese Mystiker mit Recht die Propheten der Andacht zum göttlichen Herzen nennen. Welch' edle und verehrungswürdige Namen unseres Volkes nun finden wir nicht vertreten unter diesen Vorboten der Andacht: einen Suso, einen Tauler, einen Ludolph von Sachsen, eine hl. Mechthild, eine hl. Brigitta, eine hl. Gertrud. Dürfen wir nicht sagen, daß das Morgenroth der Andacht über Deutschland stand? [1]

Aber welch traurigen, entsetzlichen Rückschlag traf alsobald diesen allgemeinen Aufschwung der Erkenntniß und des Heilandes Liebe zu ihm in der unseligen Reformation! Seit Jahrhunderten existirt Christus in einem großen Theile Deutschlands nur noch im Glauben, und leider ist auch dieser bereits großentheils aufgegeben; steht doch der deutsche Protestantismus nicht mehr solidarisch ein für die Fundamentalwahrheit des Christenthums, für den Glauben an Christi Gottheit, Menschwerdung und Erlösung; dieser Glaube ist zum Theil förmlich preisgegeben und abgethan. Welch' betrübender und erschreckender Gedanke: ein großer Theil unseres deutschen Volkes ist völlig von Christus losgerissen, hat das christliche Bewußtsein verloren, ist nicht mehr christlich! Es ist wahr, andere Länder und Völker sind auch von der Kirche abgefallen, aber in der Entchristlichung ist Deutschland insofern um eine bedauernswerthe Wegelänge voraus, als es die traurige Ehre hat, Anstifter und Führer im Kampfe gegen die Kirche Christi zu sein. Und täuschen wir uns nicht! Die Vorkämpfer nennen sich zwar nur Liberale, sie sind aber nur die verlorenen Haufen des Antichrists, der heranzieht, um Christus im deutschen Volke ganz auszutilgen. Der Culturkampf ist ja, nach Virchow, „der Kampf

---

[1] Hattler, Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu, S. 19 ff.

der Wissenschaft gegen das Dogma". Warum steht denn auf den Proscriptionslisten katholischer Gebräuche und Andachten namentlich und zuerst die Andacht zum göttlichen Herzen des Heilandes? Es ist die förmliche Apostasie des deutschen Volkes von Christus, welche man plant und in's Werk setzt. Und welch' erschreckende Fortschritte hat dieses Satanswerk nicht schon gemacht?[1]

Was ist denn nun Gebot und Anforderung an uns in diesen traurigen Zeiten des Abfalls vom Glauben und mitten in den verbrecherischen Angriffen der Gottlosigkeit auf die Ehre Christi? Vor Allem thut ein öffentliches und unverfängliches Bekenntniß des Glaubens an Christus, den Gottmenschen, noth. Die Andacht zum göttlichen Herzen ist der kürzeste, schlagendste, populärste Ausdruck, das festeste Vorwerk des christlichen Glaubens an Christus; werfen wir uns in diese Veste, bekennen wir uns zur Andacht zum göttlichen Herzen!

Zweitens ist ein Opfer der Sühne und der Genugthuung nöthig, Christi und unseres armen Vaterlandes wegen. Oder glauben wir, daß der Abfall eines so bevorzugten Volkes von Christus zur Fahne des Antichrists ohne Gericht und göttliche Ahndung sich vollziehen werde? Das ist noch nie erhört worden. Freilich, der herrschende Liberalismus will nichts wissen, wenn man von Sühne spricht, er hält sich für den Mann nach dem Herzen Gottes und weiset auf die zeitlichen Erfolge als unzweideutiges Gottesgericht für seine Gottwohlgefälligkeit hin! Wir glauben sehr wenig an diese Gottgefälligkeit und meinen, wir thun besser, uns vorzusehen auf Strafe und Sturm. Da ist denn das göttliche Herz, das, obgleich der Beleidigte, doch gütig und langmüthig ist, und zugänglich den Bitten derer, die es mit Vertrauen angehen. Deßhalb treten wir hin zum Throne der Barmherzigkeit, damit wir Hilfe finden zur rechten Zeit. O möge es doch ein Mittler und Versöhner für unser Vaterland sein! Möge es doch dieses letzte und entsetzlichste Unglück der völligen Entchristlichung und des gänzlichen Abfalles vom christlichen Glauben von uns abwenden! Möge es ferne halten von uns die Züchtigungen, die wir schon verdient für unsere Sünden! Möge es alle Herzen, die unter dem Druck seufzen, aufrichten, trösten und mit Glaubensmuth stärken! Möge es uns die Gnade verleihen, zu

---

[1] Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu. Predigt von Cardinal Manning. Autorisirte Übersetzung. Köln, Bachem, 1875. Vorbemerkung des Übersetzers, S. VI ff.

lernen aus dem Schlimmen, das wir dulden, mit Muth und Zuversicht noch Schlimmeres zu tragen zur Ehre seines Namens.

Doch unser letztes Wort soll kein Seufzer der Resignation sein. Zu etwas ganz Anderem berechtigt und verpflichtet uns gleichsam unsere Andacht. Es ist die zuversichtliche Hoffnung auf die Wiederherstellung Deutschlands durch den katholischen Glauben. Freuen wir uns über die Trostlosigkeit, über den Schrecken und die Gefahr unserer Lage! „Im Sturm säet Gott", heißt das Sprüchwort. Gott schlägt uns die Stützen und Krücken zusammen, auf welche wir uns zum Öfteren stützten und auf welchen wir unwürdig daherhinkten; wir sollen uns jetzt auf Gott allein stützen und ihn allein zum Hort und Helfer haben. Gott macht von uns die falschen Freunde abwendig und entlarvt sie als unsere erbittertsten und gefährlichsten Feinde, und das ist als ein großes Glück zu begrüßen. Die Macht der alten Vorurtheile ist gebrochen, und das ist ein großer Schritt zur Auferstehung der Kirche Deutschlands. Sie wird auferstehen, die Kirche Deutschlands, und sie wird katholisch sein. Auf ihrem Herzen wird das Zeichen des göttlichen Herzens strahlen, das ist das Zeichen, das gesetzt ist zum Untergange und zur Auferstehung Vieler. Es ist in diesem Zeichen welterneuende Macht. Sehen wir nur hin auf unser unglückliches Nachbarland im Westen. Wie schrecklich hatte die Revolution da nicht gewüthet! Fast bis auf die letzte Spur war die katholische Kirche mit allen Einrichtungen ausgetilgt. Das arme Volk erhebt sich und hebt sich langsam immer mehr. Und was es gewonnen und gut gemacht, das hat es der Andacht zum göttlichen Herzen zu verdanken. Wer weiß, ob der Herr nicht auch unsere Drangsale zugelassen, um sein göttliches Herz zu verherrlichen, und daß wir gerade ihm die große Erbarmung verdanken sollten, die für jedes deutsche Herz der Anfang und das Ende aller Bitten sein muß, die Auferstehung, die Wiedergeburt, die Einigung Deutschlands durch den katholischen Glauben.

Dieser Hoffnung dürfen wir unser Herz nicht verschließen. Oder kann der Herr, der gütig ist und unwandelbar in seiner Treue, der alten Liebe seines Herzens zu Deutschland vergessen? Steht nicht noch vor seinen Augen die Herrlichkeit der alten Kirche Deutschlands? Hat der Herr aufgehört, der Retter und Erhörer der Unterdrückten und der Büßenden zu sein? Nein, so lange der Herr liebt, die er lieben will, so lange in deutscher Erde die Gebeine so vieler verklärter Verehrer seines göttlichen Herzens ruhen, so lange es in Deutschland Herzen

gibt, die ihr Vertrauen auf das göttliche Herz setzen, und so lange sich die Zahl dieser Verehrer mehrt von Tag zu Tag, so lange dürfen wir auch dieser Hoffnung Raum in unseren Herzen geben mit dem Vertrauen, in unserer Erwartung nicht getäuscht zu werden.

Das sind keine leeren und eitlen Gedankenbilder. Es wäre dieses nicht das erste Mal, daß das göttliche Herz Deutschland rettet. Wir wissen, wie traurig und gefährdet die Lage unseres Vaterlandes beim Beginne der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war. Der Norden war für den Glauben bereits verloren und immer tiefer in das Herz Deutschlands drang der verhängnißvolle Riß der Glaubensspaltung. Österreich, Bayern, Schwaben standen auf dem Punkte, der Neuerung zuzufallen. Wer hielt den entsetzlichen Riß gewaltsam auf? Es war am 7. September 1549, da kniete in der vaticanischen Basilika in Rom eine kleine Gruppe von Ordenspriestern um den Altar der Apostelfürsten. Während des heiligen Opfers, das einer von ihnen vollzog, trat ein junger, kräftiger Mann von majestätischem Wuchse und männlich schönen Gesichtszügen, in den einfachen schwarzen Priestertalar und Mantel gekleidet, an den Altar und gelobte feierlich Keuschheit, Armuth und besondern Gehorsam dem Papste behufs der Missionen. Es war offenbar die Feier einer religiösen Gelübdeablegung; die Ceremonie verlief so schlicht, einfach und unauffällig, daß wohl keiner der frühen Beter in der Basilika am Abende sich an den Act erinnerte, welcher sich vor seinen Augen vollzogen hatte. Und doch war er von der größten Bedeutung und Tragweite, namentlich für unser Vaterland. Das war gleichsam die Stunde seiner Rettung. Der junge Priester, der dort sein Gelöbniß auf den Altar legte, war der achtundzwanzigjährige Petrus Canisius, der künftige Apostel Deutschlands, und dort war es, wo dieser Beruf ihm zu Theil ward. Er selbst schildert uns in seinem geistlichen Tagebuche[1] die Vorgänge in seinem Innern während des Weiheactes. Er schreibt: „Als ich vor dem Altar der Apostel Petrus und Paulus kniete, hast Du, o Gott! mir neue Gnade erzeigt . . . Du hast mir Dein heiligstes Herz, in das ich, wie ich glaube, hineinschauen durfte, geöffnet und mir befohlen, aus diesem Born zu trinken, indem Du mich einludest, die Wasser des Heiles aus Deinen Quellen, o Erlöser! zu schöpfen. Mein sehnlichstes Verlangen war, daß Ströme des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe daraus in mich geleitet wür-

[1] Rieß, Der sel. Petrus Canisius. Freiburg, Herder, 1865. S. 78, 79.

den. . . . Dann, nachdem ich gewagt, Dein heiligstes Herz zu berühren und meinen Durst aus ihm zu löschen, versprachest Du mir zur Bedeckung meiner Seelenblöße ein Kleid aus drei Stücken, nämlich aus Friede, Liebe und Beharrlichkeit. Mit diesem Kleide des Heiles angethan, war ich voller Vertrauen, daß mir nichts mangeln und Alles zu Deiner Ehre ausfallen werde." Der Selige spielt mit diesen letzten Worten auf seinen Beruf an, über den er in den Tagen der Vorbereitung auf seine Gelübdeablegung durch göttliche Offenbarungen und Verheißungen volle Erkenntniß gewonnen hatte. Er sollte der Apostel Deutschlands werden, sich ganz für das Heil des armen Landes verwenden und opfern, den Namen Jesu wieder vor Völker und Könige tragen, dafür erhielt er wiederholt die Bestätigung und den Segen der zwei Apostelfürsten. Die Gnadenkraft zu diesem Berufe aber floß ihm zu aus dem heiligsten Herzen Jesu.

Wir können an der Wirklichkeit dieser Vision um so weniger zweifeln, als der Erfolg sie auf das Glänzendste bestätigt. Im Bewußtsein höherer Sendung und Weihe betrat Canisius Deutschland, durchflog unermüdlich das ganze Land von einem Ende zum andern, war in allen größeren Staaten Deutschlands, von Prag bis Freiburg in der Schweiz, von Cöln bis Wien, thätig als Prediger, Lehrer, Missionär und Schriftsteller, wirkte auf allen Reichstagen und stiftete einen Bund aller katholischen Geister und Machthaber zur Erhaltung und Aufrichtung des katholischen Glaubens. Was seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in Deutschland der Kirche erhalten blieb, wurde zunächst durch Canisius gerettet.

Die Rettung Deutschlands in damaliger Zeit ist also eine Erbarmung des göttlichen Herzens. Dieses göttliche Herz war gleichsam der flammende Dornbusch, aus dem die Sendung an den Retter Deutschlands erging, und in seiner Kirche hat er dem Verderben Einhalt geboten und die Wiederherstellung vollbracht. Sollen wir denn nun also verzweifeln und nicht vielmehr Muth schöpfen aus dem Abgrunde der unendlichen Erbarmungen dieses Herzens, das Deutschland so sehr liebt und gewiß nimmer vergessen kann? O möchten doch aus seinen Flammen auch heute die Worte der Sendung an einen Moses ergehen: „Ich habe den Hilferuf meines Volkes gehört und habe ihre Drangsal gesehen, und ich bin herabgestiegen, mein Volk zu befreien. . . . Geh', wenn sie dich fragen, wer dich sendet, dann sage: der Herr, der Gott eurer Väter sendet mich . . . das ist mein Name von Anbeginn und meine Be-

nennung von Geschlecht zu Geschlecht . . . Und das soll dir das Zeichen sein, daß ich dich sende, hier auf diesem Berge werdet ihr mich anbeten und mir Opfer bringen.“ [1]

In diesen schönen Worten ist die ganze Geschichte des göttlichen Herzens, sein erbarmungsvolles Walten gegen uns, in diesen Worten ist unsere ganze Lage, unser ganzes Hoffen und unsere Zukunft gezeichnet. Mögen sie wahr werden und in Erfüllung gehen! Das walte Gott und das göttliche Herz auf die Fürsprache des reinsten Herzens Mariä und unserer lieben deutschen Heiligen!

M. Meschler S. J.

Fernan Caballero.

A tomillo y romero
Me hueles, niña, —
„Como vengo del Campo
No es maravilla.“

Rosmarin und Thymianhauch
Trägst du, Kind, im Kleide.
„Wundert's dich? Ich komm' ja auch
Grade von der Haide.“
Spanischer Volksreim.

Im Jahre 1849 erschien im Feuilleton des „Clamor Publico“ ein Roman unter dem Titel „la Gaviota“ (die Möve). Für den Freund spanischer Literatur hatte diese Dichtung gleich auf den ersten Blick etwas sehr Erfreuliches; und das bestand darin, daß unter diesem Titel, an Stelle des leider allzugewöhnlichen und dazumal fast unvermeidlichen „traducción“, ein ehrlicher spanischer Name stand. War dieser Name auch völlig unbekannt sogar in den bestunterrichteten literarischen Kreisen, so wußte er sich doch bald durch sein Werk einen guten Klang zu erwerben, und als erst einige Nummern des Clamor Publico so herrlich und echt spanisch erzählt hatten von dem trotzigen Meereskinde Marisalada, dem sanften deutschen Doctor Stein, der sorgsamen Tia Maria u. s. w.,

---

[1] Exod. c. 3.

da war die spanische Neugierde auf's Höchste gestiegen, und die besten Kenner echter Kunst fragten sich, wer der neue herrliche Dichter sei, der gleich als Erstlingsarbeit ein Meisterwerk geschrieben. Wer ist Fernan Caballero?

Aber diese gerechte Neugierde sollte nicht befriedigt werden; dafür entschädigte der Unbekannte sein empfängliches Lesepublikum durch fernere Erzählungen, von denen die eine schöner und orgineller war als die andere, und welche die mittlerweile so berühmt gewordenen Titel: Elia, Clemencia, Lagrimas, Simon Verde u. s. w. trugen. Die Neugierde wuchs mit dem Ruhm des Schriftstellers, aber die Frage nach dem wahren Namen des Dichters blieb ohne Antwort.

Im Jahre 1857 wurde eine Sammlung der verschiedenen Erzählungen Caballero's veranstaltet, und zwar auf Kosten der Königin Isabella. Was jedoch diese neue Ausgabe besonders merkwürdig erscheinen ließ, war ein Decret der Inquisition vom 3. Februar 1856. Also mitten im neunzehnten Jahrhundert hatte sich ein so talentvoller, hochgebildeter Dichter, wie Fernan Caballero, beikommen lassen, sein Werk der Prüfung des gehaßtesten Tribunals mittelalterlichen Obscurantismus zu unterwerfen! Was wird das aufgeklärte Ausland sagen? wird es nicht mit Verachtung ein Werk von sich weisen, das den Stempel geistiger Imbecillität so unläugbar an der Stirne trägt? Armes Spanien! Schon hatte es gehofft, den fortgeschrittenen Literaturen Deutschlands, Frankreichs, Englands und Italiens endlich einmal etwas Ebenbürtiges an die Seite zu stellen, und da begeht der unbekannte Rückschrittler von Verfasser den bedenklichen Schritt, seine schönen Romane der Inquisition vorzulegen! Wer kann dieser unvorsichtige Caballero nur sein?

Indessen trotz Inquisition und trotz manchem Anderen fanden die Romane Caballero's im Auslande eine freudige, begeisterte Aufnahme. Die Franzosen, welche seit langen Jahrzehnten gewohnt waren, Spanien mit Romanen zu versehen, wie sie es früher mit Königen und Kriegen versehen hatten, die Franzosen waren die Ersten, welche sich die Erzählungen Caballero's theils in Auszügen, theils in Übersetzungen zu eigen machten. Die Kritik begrüßte die Dichtungen mit dem höchsten Enthusiasmus, und selbst die liberale Revue des Deux-Mondes spendete ihnen das unbeschränkteste Lob [1]. Damit war ihr Glück in Frankreich gemacht. Deutschland suchte bald seine versäumte Priorität durch mehrfache Über-

---

[1] Revue des Deux-Mondes, 15 Nov. 1858.

tragung der Gesammtwerke und durch zahlreiche Besprechungen wieder gut zu machen, und heute dürfen wir Fernan Caballero's Erzählungen wohl kühn zu den deutschen Volksbüchern rechnen. Zu der guten Aufnahme, welcher sich die spanischen Romane in Deutschland so rasch erfreuen konnten, trug wohl auch der Umstand viel bei, daß unterdessen wenigstens in etwa der Schleier war gelüftet worden, welcher lange Jahre hindurch den wahren Namen des Verfassers bedeckt hatte[1], und daß das Wenige, welches man nun mit einiger Sicherheit über ihn erfuhr, gerade für unser Vaterland vom höchsten Interesse war. Aus dem geheimnißvollen Fernan Caballero sprach Niemand anders als die Tochter eines deutschen Kaufmanns und Gelehrten, die mit ihrem bürgerlichen Namen Sennora Cäcilia de Arrom, geborene Böhl von Faber, hieß.

---

[1] In ihren Werken suchte die Dichterin mit der größten Sorgfalt Alles zu vermeiden, was nur irgend einen Anhaltspunkt zur Entdeckung ihres wahren Namens hätte bieten können. So heißt es in „Servil und Liberal": „Wir Männer machen uns lustig über das schöne Geschlecht; aber, unter uns gestanden, müssen wir vom häßlichen Geschlecht dem schönen zuweilen recht lächerlich erscheinen, besonders wenn wir uns damit abgeben, Gesetzbücher zu verfassen, was unsere schwache Seite ist." Nach der Entdeckung, daß der Auctor jenes Satzes eine Dame ist, tritt die Ironie noch feiner und schärfer hervor. Ein anderes Mal sagte Caballero geradezu, daß eine Frau, die Bücher schreibe, einem Kinder gebärenden Manne ähnlich sehe. — Unterdessen scheint man doch wenigstens die Frau in dem anonymen Verfasser entdeckt zu haben, und sie deßhalb Sennora Caballero genannt zu haben. Hierauf spielt dann die Dichterin in „Lagrimas" (Kap. 23) an. „Du und wir, die wir nicht aufgeklärt sind, es uns zur Ehre anrechnen, zu fasten, und das Vaterunser beten, ohne uns darum zu kümmern, daß man uns Heuchler nennt, sind der Meinung, daß man jene Worte darum nicht erfunden hat, weil man sie nicht gebrauchte; denn wenn man hier zu Lande mit Lope und Calderon sagte: Sennora und Caballero, so sagte man damit Alles, was man sagen kann. Man drückte damit die Feinheit, den Adel, die Eleganz und Vornehmheit möglichst stark aus, weil diese Begriffe so eng mit jenen Ausdrücken verbunden sind, daß es ein Pleonasmus gewesen wäre, hätte man noch die Worte fein und elegant, edel und vornehm hinzufügen wollen. Heutzutage ist das anders. Jeder nennt sich selbst einen Caballero, wenn er sich auch nicht immer als solchen erweist, und als Caballero muß man sich erweisen, nicht bloß sich so nennen. Es ist auch wahr, daß man heutzutage, um sich für einen Caballero zu halten, nur angesehen und einflußreich zu sein und einen Frack zu tragen braucht. Was die Sennora betrifft, so ist das jetzt der Gattungsname des weiblichen Geschlechts." Fernan Caballero erwies sich seinerseits treu als das, was ihr Pseudonym bedeutete, und wenn man ihr neben dem edlen Namen „Ritter" auch noch den Namen „Dame" gab, so drückte man dadurch am besten den eigentlichsten Charakter ihrer Werke aus. So war denn der Schriftstellername keine Frucht spielender Phantasie, sondern ein sprechendes Programm.

Wer hätte in seiner Kindheit nicht den unvergeßlichen Robinson gelesen, und wer erinnerte sich aus diesem Buche nicht des ernsten, verständigen und wißbegierigen Johannes? Unter den Zügen dieses Johannes aber hatte Campe einen seiner liebsten Schüler, den Kaufmannssohn Johann Nikolaus Böhl, gezeichnet und ihm so ein langdauerndes Denkmal gestiftet. Mit vierzehn Jahren zog Johann Nikolaus nach Andower in England und von da im Sommer 1785 nach Cadiz, um sich auf die Übernahme des dortigen Handlungshauses seines Vaters vorzubereiten. Anfangs wollte dem jungen norddeutschen Protestanten das spanische Treiben nicht zusagen, allmählich jedoch fand er mehr Gefallen an Land und Leuten. Er suchte sich nach Kräften nicht bloß im Handelswesen, sondern auch in der Wissenschaft und Kunst auszubilden. Als im Jahre 1791 sein Bruder Gottlieb gleichfalls in Cadiz eintraf, war J. Nikolaus höchst erfreut, nicht bloß weil er nun in dem Bruder einen Freund und Landsmann um sich hatte, sondern auch weil dieser ihm manche Arbeit abnahm und so eine ernstere Hingabe an die liebgewonnenen Studien ermöglichte. Das Geschäft blühte freudig auf, und Böhl entwarf die kühnsten Reisepläne zu seiner allseitigen Ausbildung. Inzwischen aber fand er an der geistreichen Spanierin Frasquita de Larea, der Tochter einer Irländerin, eine geeignete Lebensgefährtin, und verehlichte sich mit ihr im Frühjahr 1796. Die beiden Gatten reisten bald nach der Hochzeit in die Schweiz und verbrachten den Winter in Morges am Genfersee. Hier wurde 1797 die erste Tochter geboren, die, nach ihrer Mutter Cäcilia genannt, die später so berühmte Dichterin werden sollte. Das Kind wurde katholisch getauft und die strengkirchliche Großmutter wachte mit der größten Sorgfalt über seine erste Entwicklung. Der frommen Irländerin war es schon unangenehm gewesen, ihre Tochter Cäcilia Frasquita eine gemischte Ehe mit einem Protestanten eingehen zu sehen, und auch in Morges weinte sie oft bittere Thränen über die leichtfertigen Äußerungen derselben in Glaubenssachen. Dadurch wurde sie dem protestantischen Schwiegersohn in etwa unbequem, aber ihre sonstige Milde und Güte versöhnten wieder Alles. Nach einem längeren Aufenthalt in der Schweiz siedelte Böhl mit seiner Familie nach Braunschweig über, um dort in der Nähe seiner Pflegeltern (Campe) zu leben. Doch nur zu bald stellte es sich heraus, daß Schwiegermutter und Gattin sich weder in Braunschweig noch auch später in Hamburg heimisch fühlten, und Böhl war verständig genug, zu begreifen, daß das in dem fremden, kalten protestantischen

Lande, wo Sprache, Sitten und Gebräuche den spanischen Damen so ferne lagen, nicht wohl anders sein konnte. Er kehrte daher nach dem Süden zurück und wohnte längere Zeit in Chiclana bei Cadiz, wo das Geschäft in Folge der Handelssperre fast gänzlich darniederlag. Er konnte sich daher seinen liebgewonnenen Beschäftigungen wieder mit mehr Muße widmen, trieb Mathematik, Sprachen und Ästhetik, bis er durch ein großes Familienunglück aus diesem behaglichen Leben aufgeschreckt wurde. Im Jahre 1800 brach in Cadiz das gelbe Fieber aus, und Böhls Bruder erlag mit seiner ganzen Familie der unerhört heftig wüthenden Seuche. Dadurch wurde J. Nikolaus genöthigt, sich dem Handlungsgeschäfte wieder mit aller Anstrengung hinzugeben und seine wissenschaftlichen Studien sehr zu beschränken. Nichtsdestoweniger fallen in diese Zeit die gründlichsten Vorarbeiten zu seinen späteren Werken über die altspanische Literatur. In seinen literarischen Forschungen ging ihm, wie er selbst sagt, eine neue Welt auf; er fand den „hohen, edlen, gewandten, zierlichen, artigen, lachenden Geist" der alten Spanier, er ärgerte sich über die armselige, verflachte Gegenwart der spanischen Literatur, welche von Kotzebue und seinem imitatorum pecus beherrscht war. Diese Erbärmlichkeit eines an literarischen Schätzen so reichen Landes empörte ihn so sehr, daß er seinem Zorne in kritischen Briefen Luft machte, welche ein Freund sich beeilte, in einer Madrider Zeitung drucken zu lassen, und welche ein gewaltiges Aufsehen erregten. Ein weiteres Interesse an diesem Studium der alten Literatur entstand für Böhl „aus der so vortrefflichen Sprache, die sich zu jeder Gattung von Composition schickt, und zu einer jeden andere Wörter und Wendungen hat"; ihre Redensarten, ihre lebhaften Bilder für gewöhnliche Gedanken bewunderte er noch mehr als ihre Sprüchwörter, weil sie natürlicher anzubringen sind; „im Komischen sind die Spanier darin unerschöpflich, sowie an allen Arten von Wort- und Witzspielen. Das Niedrigkomische habe ich," fügt er hinzu, „noch nie so echt gefunden; was ich über den ästhetischen Werth der Bouffonnerie und der Burlesken denke, mag ich nicht sagen; genug, darin gibt es eine so originelle Ausbeute, daß man darum allein die Sprache studiren könnte. Schade, daß so Wenige Sinn dafür haben!"

Wer aber Sinn dafür hatte, war die neunjährige Tochter des literarischen Kaufmanns, und man ist versucht, die eben angeführten Worte des Vaters auf die späteren Werke Cäcilia's anzuwenden. Man glaubt eine Erinnerung aus der Kindheit der Schriftstellerin, ein treues Echo

der väterlichen Worte zu hören, wenn man in der Novelle „Ein Sommer in Bornos“ liest:

„Wenn ich mich auf dem Lande unter einem unserer Olivenbäume befinde, welche ihre Wurzeln so tief in den Boden hinab erstrecken, und durch die Oleander, welche in dieser Atmosphäre so glänzende Blüthen tragen, den Fluß dahingleiten sehe, der im Lauf der Jahrhunderte sich immer mehr in den Gefilden ausdehnt, in welchen die muselmännische Usurpation auf dem Felde unterlag, das noch die Benennung la Cava trägt, dann scheint es mir, als ob das Röhricht, das seine Gestade besetzt hält, spanische Romanzen flüstert und das Wasser in unserem hellen, reinen und wohllautenden Idiome alte Chroniken seines Ruhmes und seines Wechsels murmelt. Und wie erfreut es mich nicht, wenn ich vom Munde dieser Landleute jene Thaten, bald in Strophen gesungen, bald in Legenden erzählt, berichten höre, einen Cursus überlieferter Geschichte, welche, ohne daß ihr die wesentliche Wahrheit fehlte, dieselbe mit echten und poetischen Erdichtungen verschönt, und wenn ich sie dann enthusiastisch ausrufen höre: ‚Andere Länder, Herr, mögen gut sein; wenn wir aber Spanien! Spanien! Spanien! aussprechen, füllt sich unser Einem der Mund, erweitert sich die Seele, erfreut sich das Herz!‘“ [1]

Aber auch die Trauer um die immer mehr hinschwindende Liebe der jüngeren Generation Spaniens zu den überlieferten Schätzen der Kunst und Poesie glaubenslebendiger Zeitalter erfüllte die Tochter wie den Vater mit Trauer. An unzähligen Stellen ihrer Werke kommt sie darauf zurück, ja dieser Gedanke bildet eigentlich den Leitfaden durch die bunte Reihe ihrer spanischen Sittenbilder. So sagt sie an der eben angeführten Stelle mit bitterem Ernst:

„Alsdann wende ich das Antlitz mit Schmerz und Schande von jener heroischen Vergangenheit zu dieser mit der englischen Krankheit (Spleen) behafteten Gegenwart und vergleiche jene wirkliche und offene Vaterlandsliebe mit dem jetzigen gemachten und apostatischen Patriotismus, welcher alles Spanische, das vorhanden ist, verachtet, sein Dasein verläugnet, die Kirchen verkauft, die Monumente zerstört und alles verspottet, was jene verehrten!“ [2]

Indessen konnten die interessanten Studien Böhls ihn nicht ganz seines Vaterlandes vergessen machen. Mit der Zeit erwachte in seiner Seele wieder die Sehnsucht nach der Heimath und der Wunsch nach einem Grundbesitz daselbst in einem solchen Grade, daß er sich noch

[1] Ein Sommer in Bornos, S. 113. Wir geben unsere Citate nach der in Paderborn erschienenen Übersetzung, obgleich dieselbe an gar zu vielen Stellen weder auf Schönheit, noch auf vollständige Treue Anspruch erheben kann und daher nur ein schwaches Bild des spanischen Originals zu geben vermag.

[2] A. a. O. S. 114.

von Cadiz aus das adelige Gut Görslow in Mecklenburg erwarb. Ende 1805 kam er mit den Seinigen in Hamburg an. Aber auch dießmal mochte es seiner Frau nicht besser im kalten Norden behagen, als früher. Sie kehrte daher bald mit ihrer jüngsten Tochter wieder nach Spanien zurück, während ein kleiner Knabe und die nun neunjährige Cäcilia in Deutschland blieben. Diese hing mit einer fast leidenschaftlichen Liebe an ihrem Vater, dessen vollkommenes Ebenbild sie zu werden versprach nicht nur in der äußeren Erscheinung, sondern auch in der geistigen Begabung. Nichtsdestoweniger aber lag schon über dem Kinde der glühende Hauch seiner südlichen Heimath, welcher ihrem gemüthvollen und ernsten Charakter ein ganz eigenes Gepräge verlieh. Die religiöse Erziehung der beiden Kinder besorgte eine katholische Belgierin, die übrigen Unterrichtsfächer übernahm der Vater. In diese Zeit fällt die Standeserhöhung Böhls, indem ihn sein Stiefvater, Geheimrath von Faber, an Sohnes Statt adoptirte. Auch begannen während des Görslower Aufenthaltes die Studien Böhls über den Katholicismus, zu denen ihn neben Anderen auch die Conversion Friedrich Leopold Stolbergs drängte und die ihn bekanntlich einige Jahre später in den Schooß der wahren Kirche geführt haben. Nebenbei fand er noch Zeit, eine reichhaltige Bibliothek zu sammeln, meistens aus dem Gebiete der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts.

Unterdessen nahte für Cäcilia die Zeit der ersten heiligen Communion, welche sie von einem französischen Priester empfing, der ihr auch einen vortrefflichen vorbereitenden Unterricht ertheilt hatte. Der Vater meldet das religiöse Familienfest mit Freuden seiner Pflegmutter und spricht die Hoffnung aus, daß damit für sein Lieblingskind „ein guter Grund auf Lebenslang gelegt sei". Bald nach der Feierlichkeit wurde Cäcilia zu ihrer Tante nach Thurow im Lauenburgischen geschickt, um dort ihre Erziehung zu vollenden. Unterdessen überzogen die Feinde vom Westen das deutsche Vaterland mit Krieg und Verwüstung, Böhl suchte im Jahre 1812 seine Familie wieder auf Görslow zu vereinigen, und als sich die Verhältnisse in Deutschland und Spanien immer schlimmer gestalteten, mußte er im folgenden Jahre nothgedrungen an eine Übersiedlung nach Cadiz denken. Vorher aber gab er seiner katholischen Familie den großen Trost, seinem feierlichen Glaubensbekenntniß in der katholischen Kirche beiwohnen zu können (August 1813).

In Spanien angelangt, fand Böhl sein Handlungshaus gefallen und fast sein ganzes Vermögen verloren. Mehr noch als der Verlust

seines Geldes schmerzte ihn die Veräußerung seiner kostbaren spanischen Büchersammlung, die um einen Spottpreis verschleudert worden. Es galt also vor Allem, sich und den Seinigen eine anständige Existenz zu sichern, wobei ihm seine spanischen Freunde treu zur Hand gingen. Er übernahm die Oberaufsicht über ein sehr umfangreiches englisches Weinbau- und Weinversendungs-Geschäft und siedelte deßhalb nach dem an der gegenüberliegenden Küste der Meeresbucht gelegenen Puerto Santa Maria über. Hier verblieb er mit seiner Familie bis an sein Ende. „Es ist," schrieb er seinem Freunde Dr. Julius, „ein angenehmer und höchst romantischer Aufenthalt. Mehrere Höfe sind mit Orangenbäumen und Granatäpfeln besetzt und immer mit Weinreben überzogen und beschattet. Durch die hohen und vergitterten, immer offenen Fenster spielen die Lüfte auf allen Seiten, auch fehlt es nicht an gefiederten Sängern. Von Kindern und Kindeskindern gewöhnlich umgeben und an der Spitze einer blühenden Handlung mit Muße zum Lesen und Träumen, habe ich Niemand zu beneiden."

Schöner noch als der Vater weiß die geniale Tochter den Reiz der heimischen Wohnung zu beschreiben. In der Mehrzahl ihrer Erzählungen kommt sie auf diesen ächt spanischen Hof ihres Elternhauses zurück. So im „Votivbilde":

„Auf der Seite, welche derjenigen, worin die Schenke liegt, entgegengesetzt ist, sah man ein sehr reinliches, ganz weißes Haus. Es war noch nicht lange erst mit einer neuen Kalkbekleidung beschenkt worden. Durch die geöffnete Thür erblickte man den Hofraum, welcher sich zu einem Blumenkorb gestaltet hatte. Der schöne Anblick, den dieses Haus gewährte, konnte mit einem aufrichtigen Menschen verglichen werden, welcher unverholen ein Herz voll Unschuld und Fröhlichkeit öffnet und sehen läßt. Man schaute dort Rosen in ihren verschiedensten Farben, weiße, rothe, gelbe, wie Schwestern in verschiedenem Gewande. Die Lilie, diese deutsche Blume, welche so früh blüht, verneigte sich unempfindlich und traurig in ihrem bescheidenen Kleid. Die zarten Veilchen deckten sich mit ihren runden Blättern wie mit Sonnenschirmen zu. In den Spalten der Wände trieb die Reseda in aller Eile ihre zarten Zweiglein, während ihr mit seinen großen und unschuldigen Augen ihr guter Freund der Salamander zuschaute. Ringsherum im Hofe neigten sich auf ihren Kanzeln von vorspringenden Ziegelsteinen gelehrte Nelken und hielten den übrigen Blumen eine Predigt über die Kürze des Lebens. Ein blasser und zarter Jasmin, welcher dieselbe hörte, fiel ohnmächtig in die Arme einer spanischen Kressenstaude, welche unerschrocken in ihrem goldenen Gewande ein Gitter überklettert hatte. Die Mitte des Hofes nahmen ein Pomeranzen- und ein Granatenbaum ein, die ihre rothen und weißen Blüthen mit einer Harmonie und einem Schweigen unter einander mischten,

daß sie die französische gesetzgebende Versammlung hätten tief beschämen müssen.

Eine große Menge von kleinen Vögeln, Schmetterlingen und Bienen machte von Blume zu Blume höfliche Besuche, ohne Besorgniß, es möchte eines dieser liebenswürdigen Blumenkinder ihnen den Empfang versagen, selbst unter dem Vorwande nicht, daß sie erst im Morgenanzug wären. Ein lieblicher Seemorgenwind, rein wie Bergkrystall, entnahm von diesen und jenen seine Düfte. In diesem Hofe blühte, duftete, flog und sang Alles.“ [1]

In diesem „Blumenkorb“ hatte Cäcilia auch Zeit und Muße, die Geographie ihrer künftigen Erzählungen in ihr Herz und Gemüth aufzunehmen und die verschiedensten Schönheiten jener einzigen Gegend von Andalusien mit ihren persönlichen Empfindungen verwachsen zu lassen. Daher auch überall das Anheimelnde, Warme und Herzvolle in ihren Landschaftsbildern, jener gemüthvolle Hauch und durchgeistigte Ton. Es sind keine todten, starren Photographien, sondern lebensvolle Bilder. Caballero hat die dichterische Regel wohl beachtet, und nahm deßhalb, was sie beschreiben wollte, zuerst in ihr Herz gleichwie in eine Camera obscura auf und schilderte dann mit dem Auge des Gemüthes und den Farben der Liebe.

In „Lagrimas“ fällt es einmal dem Urtypus eines wilden und doch im Grunde gutherzigen, aber entsetzlich prahlerischen Studenten, dem unsterblichen Marcial, ein, mitten im Geschäfte des Rasirens folgende Rede an seine Freunde zu halten:

„Da wir einmal von Geographie reden, wißt ihr, daß ich eine Geographie in Versen schreibe, um diese Wissenschaft Reina zu lehren, welche sie nicht kennt, nicht versteht, nicht schätzt, nicht bewundert?“ [2]

„Wird sie vielleicht halb Prosa, halb Verse, wie Demoustier seiner Emilie die Mythologie lehrte?“ fragte Fabian.

„Nein, ich begehe kein Plagiat an Niemand, ich bin originell und zwar dergestalt, daß ich als Schriftsteller dieß Prädicat ausschließlich verdiene, wie die Sünde Adams. Dir, Daurus, mit den französirten Gewässern [3], bleibt es überlassen, Paul de Kock seinen ‚Engel des Schweigens‘ zu stehlen.“

„Was sagst du da, Marcial?“ rief Fabian mit lautem Lachen aus.

---

[1] Das Votivbild, S. 216. Wir müssen der Kürze halber den Leser selbst auf die herrliche Beschreibung der Rebenlaube in „Simon Verde“ (2. Kap.) verweisen.

[2] Wegen seines Wortreichthums wird Marcial der König des Pleonasmus genannt.

[3] So nennt Marcial den Dritten im Studentenbunde, den jungen Dichter Genaro, der sich besonders gern mit Übersetzungen aus französischen Schriftstellern brüstet, und wegen seines stillen Charakters den Namen Daurus, „sanfter Fluß“, erhalten hat.

„Nichts, nichts, Vater Daurus, als daß ich mir kein X für ein U machen lasse."

„Nun, Marcial, gib uns eine Probe deiner poetischen Geographie," sagte Genaro; „wenn du sie drucken lässest, rechne auf mich als Subscribenten. Fang' mit unserem Vaterland an."

„Nun denn, hört, horcht, merkt und vernehmt! Spanien ist eine Nymphe!"

„Hollah!" rief Genaro.

„Du wirst sie auf den Hörnern des Stiers ‚Sennorita' malen, wie die andere Nymphe Europa auf denen des Stiers ‚Jupiter'," fügte Fabian hinzu.

„Schweig', sanfter Daurus, sing' deine Gewässer in den Schlaf und störe mich nicht. Diese braune und zierliche Nymphe hat zum Kopfe Cadiz, zum Herzen Sevilla und zum Magen Madrid."

„Sehr gut, sehr gut," sagte Genaro, „und wo schlägst du deine Residenz auf?"

„Willst du schweigen oder ich schweige!" erwiederte Marcial ungeduldig. „Catalonien ist ihre (der Nymphe) rechte Hand. Die Sierra Morena ist ein Gürtel, von welchem Granada als ein schöner, mit Edelsteinen bedeckter maurischer Säbel herabhängt. Valencia ist ein Strauß von Blumen und Bändern, mit welchem ihre rechte Seite geschmückt ist. Toledo ist ihre Gürteltasche, auf welcher ihr Wappen in Gold geprägt ist. Die Pyrenäen umgeben ihr Gewand als grüne Guirlande. Heißt das nicht auch den positivsten Wissenschaften ein poetisches Colorit geben? Das ist die Mnemonik, welche die Deutschen an den Tanz gebracht haben (die aber augenscheinlich nur eine Allemande getanzt hat), um dem Gedächtnisse die Begriffe durch Zeichen einzuprägen. Der Name kommt her von Mnemosyne, der Göttin des Gedächtnisses, Mutter der Musen und . . ."

„Komm' zu Athem, Marcial, deine Lungen sind in Gefahr," sagte Genaro; „fahre fort in deinem Cursus der Geographie, und laß die Deutschen bei Seite, die gegenwärtig mit den Musen, den Wissenschaften und der Vernunft auf gespanntem Fuße leben[1], und sag' uns, was Gibraltar von der Nymphe ist."

„Eine geätzte Stelle am Kopfe."

„Und Portugal?" fragte Fabian.

„Portugal, Portugal?" sagte Marcial, „an Portugal habe ich nicht gedacht. Portugal ist ihr Höcker. Genug der Geographie, denn ich muß ausgehen. Donnerwetter, bald zwölf; mit dem Cursus der Geographie ist mir die Zeit hingegangen und ich habe noch mein halbes Gesicht zu rasiren."[2]

Was in jener Scene die Schriftstellerin einen ihrer Helden in halb komischer, halb ironischer Weise thun läßt, das hat sie selbst mit dem größten Glück in ihren verschiedenen Erzählungen zu Stande gebracht;

---

[1] Der Roman spielt um 1848.

[2] Lagrimas, II. Kap. 20.

sie bietet uns wirklich eine poetische Geographie ihrer engeren Heimath. Da ist es denn vor Allem der Hafen von Santa Maria, den wir in der „Möve", in „Servil und Liberal", in „Im Glück und Unglück" u. s. w. durchwandern und bis in alle Einzelnheiten so kennen lernen, daß man sich recht heimisch darin fühlt.

Wer kännte sich im Schlosse „Mnesteo" nicht aus? Wie oft mag Cäcilia selbst in ihrer Jugend die Plattform der hohen Thürme erstiegen haben, auf die sie ihre Leser so freundlich hinaufführt und dabei ihren „kleinen Klatsch hält"? Von jenen sonnengoldenen Höhen schaute sie dann mit Stolz und Liebe auf das Reich ihrer Dichtungen nieder. „So glänzend sind Atmosphäre, Himmel und Meer, so fern der Horizont, so schön die Gegenstände, so großartig die unermeßliche Landschaft, welche man von dieser Höhe aus erblickt."

Aber nirgends hat Caballero ihre Farbengluth bei Beschreibung ihrer Heimath so reichlich ausgegossen, als in „Elia", wenn sie Carlos auf der Rückkehr aus seinem englischen Exil in Spanien landen und reden läßt.

„Wie schlug sein Herz vor inniger Freude, als er am Horizont die Umrisse von Spanien sich abzeichnen und die Küsten seines Vaterlandes sich ihm entgegenwogen sah, wie den Busen einer Amme! Der reine Azur des Himmels und der glänzende Azur des Meeres schienen sich wie eine Muschel von Türkis halb zu öffnen, um in ihrem Schooße das weiße Cadiz wie eine Perle zu zeigen. Links erblickte er San Lucar, das wie eine Urne erschien, auf die sich der Betis stützte mit seiner Krone von Binsen, seinem Barte von Silberschaum und seinem Hauche von Pomeranzenblüthen. Er sah Rota, den Hafen von Santa Maria, Puerto Real, die Insel San Fernando wie Höflinge im Gefolge des Frühlings Cadiz umgeben; Medina, das sich auf der Höhe erbaute, wie ein Nest aus Alabaster[1]. Er sah in der Bucht jenen beweglichen Wald von Mastbäumen, diese Bäume, Sklaven, angebrannt von der Sonne der Tropenländer, abgehärtet von dem Schnee der Pole, die den Namen ihres Vaterlandes mit ihren farbigen Zungen fröhlich künden, ihre Segel einziehen wie die Vögel, die ihre Flügel ruhen lassen, auf ihre Anker vertrauend, wie der Handel auf die Redlichkeit. Er heftete einen dankbaren Blick auf den Leuchtthurm von San Sebastian, den Cadiz von sich entfernt und auf Felsen inmitten des Meeres erbaut hat, damit das Geräusch der Stadt ihn nicht zerstreuen könne und das Rufen der Wellen ihn an seine heilige Mission erinnern möge. Er stand da, ein Cyklop aus Granit, eine Schildwache, unerschütterlich

[1] An einer andern Stelle heißt es: „Medina, das wie eine Hirtin den Berg hinansteigt, um seine grünen Gefilde und reichen Heerden zu bewachen" (Servil und Liberal).

wie das Vertrauen, wachsam wie die Eifersucht . . . eine christliche Vestalin, die Flamme nährend, welche so viel Helle verbreitet! Heilige Flamme, mit der das Erbarmen in die treulose Dunkelheit das Wort ‚Gib Acht!‘ hinausruft! Guter Rath, den aus der Entfernung durch Finsterniß und Unwetter der Bruder dem Bruder sendet; Hochsaal des Erbarmens, welchen die Engel Gott mit dem Finger zeigen, um ihm zu beweisen, daß unter den Menschen das Evangelium und die Liebe nicht ausgestorben sind [1] . . . Carlos überblickte das Ganze, so großartig, so weitumfassend, so ausgedehnt und doch so zusammengedrängt und deutlich durch die Reinheit der Luft. Und über diesem Bilde wölbte sich der andalusische Himmel, der den Reiz eines Lächelns hat, den Zauber eines Liebesblickes, die Poesie des Unendlichen, dessen Magie ein Magnetismus der Seele ist; dieser so reine Himmel, der sich nur mit weißen Wölkchen wie mit Schneeflöckchen trübt, die ohne Richtung herumschweifen gleich dem Blick eines Neugebornen, und in der Nacht sich mit seinen Sternen schmückt, wie ein gefallsüchtiges Weib mit seinen Brillanten; dieser Himmel, immer heiter, immer friedlich wie die Tugend, und sich nur dann mit Wolken deckend, wenn die ausgetrocknete Erde ihm zuruft: ‚Ich habe Durst!‘“ [2]

Mag auch Einzelnes in dieser Beschreibung dem ernsteren Geschmack des Nordländers weniger gefallen, Eines muß auch der strengste Richter zugeben: in diesen wie in anderen Schilderungen des Landes spricht eben so stark das Herz als die Phantasie, und nur ein Dichter, dem, wie Caballero, der Frühling des Lebens in dem lichtfluthenden, duftenden Andalusien erblühte, kann mit solcher Wärme und Liebe die Stätten seiner Heimath schildern. Wie einst „die alten Dichter die Vertrauten der Liebe Sevilla's und des Flusses waren“, so ist es auch Caballero, und „der Zauber ihres Landes hat kein Geheimniß vor ihrer Poesie, noch ihre Poesie vor der Liebe, wie die Seele und das Herz keine Geheimnisse vor einander haben“ [3].

Der stille und glückliche Familienaufenthalt in Puerto Santa Maria bot Cäcilia noch mehr, als bloße poetische Landschaftsbilder. Hatte sie als Kind in Deutschland ihren Geist mit ernsten Wissenschaften gepflegt und eine für Mädchen sonst ungewöhnliche Bildung erhalten, so sollte sie als angehende Jungfrau in dem christlichen Spanien die echte Lebensauffassung und die moralische Richtung empfangen. So lange

[1] Die Begeisterung, mit welcher Caballero an verschiedenen Stellen ihrer Werke über die Leuchtthürme spricht, scheint mehr als bloße poetische Eingebung zu sein. Wenn man nun gar den Brief Lagrimas' über die Phare liest, drängt sich der Gedanke auf, daß der Leuchtthurm in dem Leben der Dichterin irgend eine Rolle gespielt habe.

[2] Elia, Kap. 13. [3] Elia, a. a. O.

die Familie nach ihrer Rückkehr in Cadiz wohnte, sammelte Frau Böhl einen Kreis von Gelehrten und Künstlern um sich. Sie selbst war eine vielbegabte, geistreiche Frau, deren Name in den literarischen Fehden Spaniens im Anfange des Jahrhunderts häufig und ehrenvoll genannt wurde. Besonders waren ihre Abendkreise, die der Spanier Tertulias nennt, der Sammelplatz der königlichen Partei. Sobald sich in Puerto Santa Maria die bescheidenen Vermögensverhältnisse wieder gebessert hatten, begannen die beiden Gatten auch wieder ihr Haus einem ausgewählten Kreise von Freunden zu öffnen. Manche Scene aus den Romanen Cäcilia's mag wohl im Hause ihrer Eltern sich wirklich zugetragen, und manche Person aus den Tertulias der Gräfin von Algar in der „Möve“ u. s. w. in dem Salon der Frau Böhl sich bewegt haben. So lernte Cäcilia aus den Gesprächen der Gäste die verschiedenen Strömungen kennen, die damals in Literatur, Cultur und Politik ihr armes Vaterland durchwogten. Ihre Ansichten läuterten sich immer mehr, indem sie sich durch die Thatsachen erhärteten; ihre Liebe zu Spanien wuchs in demselben Grade, als sie die verschiedensten Faktoren sich zu seinem Verderben zusammenrotten und verschwören sah. Es ist hier der Ort, einige Worte über die spanischen Zustände jener Zeit zu sagen, ohne deren Verständniß die Dichtungen Caballero's sozusagen in der Luft schweben. Dieselben sind nicht bloß Werke der Kunst, sie sind es nicht einmal in erster Linie; sie haben nicht nur einen wahren historischen Hintergrund, sondern sind durch und durch Kaleidoskope der spanischen Geschichte jener Tage. Wer sie daher ohne Kenntniß der damaligen politischen Verhältnisse liest, mag sich immerhin noch ergötzen an den literarischen Schönheiten und dem farbenhellen Colorit der Sitten- und Charakterstudien, wenn er sich nicht, wie der große Haufe, an der Romangeschichte begnügen läßt — den tiefen Gehalt, die ganze Tragweite jener Erzählungen, den großen Ernst und den erhabenen Standpunkt der Dichterin wird er nie erfassen. Der Mangel einer geschichtlichen Orientirung in den höchst verwickelten Zuständen Spaniens im Anfange dieses Jahrhunderts ist denn auch ein Hauptfehler der deutschen Volksausgabe der Werke Caballero's. Auch haben, so viel uns bekannt ist, die verschiedenen Kritiker diese Seite der Erzählungen, die doch so stark hervortritt, nicht genug in Betracht gezogen.

Nachdem im sechzehnten Jahrhundert die spanischen Stände im Kampf mit der Krone unterlegen waren, gelüstete es der nun unumschränkt gewordenen Staatsgewalt, auch die Kirche zum Schemel ihrer

Füße zu erniedrigen. Zu diesem Werke bot ihr die Philosophie des Unglaubens ihre Hilfe. Mit den Bourbonen fand die französische Philosophie Zutritt zum Thron der katholischen Könige. Ein Menschenalter lang durchwühlte die Regierung im Bunde mit der freimaurerischen Aufklärung den Boden des Landes und wollte die Spanier zwingen, nach der neuen ausländischen Methode glücklich zu sein. Aber der Spanier zeigte sich trotzköpfig; zäh und fanatisch hing er an seinem Glauben und den Vorurtheilen seiner Väter und wollte nun einmal von der eingeschmuggelten französischen Waare nichts wissen. Leichter zu bekehren war die „höhere Klasse", deren Existenz, dank den Centralisationsbestrebungen Philipp' II., ganz an den Hof gebunden war und sozusagen in dem Hofschranzenthum aufging. Sie verfiel denn auch bald dem Liberalismus und der Aufklärung, und indem sie den Absolutismus der Krone durch ihre niederträchtige Schmeichelei und Lohndienerei immer mehr befestigte, trennten sich ihre Wege auch immer mehr von denen des echten spanischen Volkes. Als mit der Zeit die Philosophie sich stark genug glaubte, warf sie nach den vergeblichen Anstrengungen gegen die Kirche auch dem Königthum den Handschuh in's Gesicht. In Frankreich versank der Thron der Bourbonen in Blut und Trümmern; in Spanien geschah solches freilich nicht so bald, aber doch war auch hier die Frucht der Reife nahe. Gottes Segen hatte sich zurückgezogen von dem kirchenfeindlichen Herrscherhause. Karl IV. war kaum in Zwietracht mit seinem Sohn gerathen, als der revolutionäre Bändiger der Revolution in Frankreich auch das spanische Erbtheil der französischen Philosophie verlangte. Mit Napoleon zog die kämpfende Revolution über die Pyrenäen, doch war ihr Vordringen nicht ohne Aufenthalt. Sie fand in Spanien die moralische Trennung zwischen Volk und Volk, ein katholisches, gehorchendes Volk, die Serviles, das an Gott und seines Königs Majestät glaubte, und ein aufgeklärtes, regierendes Volk, die Liberales, das durch seine Aufklärung um jeden andern Glauben als den an seine eigene Herrschaft und Genußsucht gekommen war. Das erstere, das katholische Volk, ging, mit dem Klerus und den verfolgten Mönchen an der Spitze, freudigen Muthes für die Freiheit seines Glaubens und Königs in den Tod, eine beredte Lehre für das in Eigensucht und Knechtschaft verfaulte Zeitalter; aber das andere Volk wollte diese Lehre nicht verstehen. Wo der Staat hätte eintreten müssen, den kühnen Widerstand des Volkes zu unterstützen, da fehlte Alles und ging daher Alles erbärmlich. Ein Theil der Aufgeklärten,

die afrancesados, ging sogar so weit, zu den übrigen ausländischen Ideen auch noch eine neue Idee der Nationalität von dem korsischen Vergewaltiger spanischer Freiheit sich zu erborgen.

Der Erfolg ist bekannt. Ferdinand VII., der anerkannte König Spaniens, wanderte nach Valençay und suchte dort den fränkischen Imperator bei guter Laune zu erhalten; das Heer der Revolution suchte „Don Jose den Ersten im Tornister nach Spanien einzuschmuggeln"; Das katholische Volk aber blutete sechs lange Jahre für seine Freiheit, seine Religion und sein Königthum. Unterdessen zogen sich die liberalen Cortes, die mit den alten spanischen Cortes nur den Namen gemeinsam hatten, feige hinter die Mauern von Cadiz zurück, um dort in der Weisheit der revolutionären Philosophie eine Rettung für das gefährdete Spanien auszusinnen. Gerade die Acten jener Junta von S. Leon bei Cadiz zeigen am besten, wie weit es mit der aufgeklärten Klasse, d. h. mit der herrschenden, in Spanien gekommen war.

Die Cortes gründeten vor Allem in Cadiz und von hier aus in möglichst vielen Städten des Reiches Freimaurerlogen mit der illuminatistischen Tendenz, welche, indem sie Christen, Juden und Heiden in eine weltbürgerliche Masse zusammenwirft, ausdrücklich jeden Anspruch oder Vorzug des Christenthums zurückweist. Sie gaben sich ferner Mühe, die Grundideen der französischen Revolutionsphilosophie zu verbreiten, die Encyklopädisten, die Freigeister, die ganze Schule Rousseau's und Voltaire's in Spanien einzuführen. So schrieb Gallardo, Bibliothekar der Cortes, ein „Kritisch-burleskes Wörterbuch", worin er alle Dogmen der Kirche lächerlich machte. Rousseau's „Socialcontract" und „Emil" wurden als die Evangelien des aufgeklärten Jahrhunderts empfohlen, Spottschriften auf die Geistlichkeit („Der entkleidete Mönch", „Der Teufel als Prediger" u. s. w) bildeten den Übergang zur obscönen Presse, die nun auch Spanien, wie früher Frankreich, zu überschwemmen begann. Französische Buchhändler gründeten auf die Richtung der Cortes großartige Geschäfte, ließen die berüchtigtsten Bücher dieser Art in's Spanische übersetzen und übersandten sie, mit den frechsten Illustrationen versehen, in ganzen Schiffsladungen nach Spanien und den Colonien. In diesem Bücherhandel sah man den Triumph der Bildung und den Haupthebel gegen die Fundamente der Kirche. Besonders glaubten die Cortes sich des auf der Inquisition lastenden Hasses bedienen zu können. Alle erdichteten und wahren Grausamkeiten der mehr politischen als kirchlichen Institution wurden einzig der Kirche zur Last

gelegt, und man rechnete daher auf den Dank der ganzen Nation und die Sympathie des aufgeklärten Jahrhunderts, als man am 22. Januar 1813 die Inquisition für immer (!?) abschaffte. Nicht ganz einen Monat später (18. Februar) erfolgte ein fernerer Beschluß der Cortes, nach welchem die von König Joseph bereits aufgehobenen oder vom Feinde zerstörten Klöster nicht mehr aufgebaut, überhaupt in ganz Spanien kein neues Kloster mehr errichtet werden durfte, und die bestehenden, welche weniger als zwölf Mönche oder Nonnen zählten, sofort aufgehoben wurden.

Nicht minder zerstörend griffen die Cortes in die bürgerlichen Einrichtungen des spanischen Volkes ein. Die alte ständische und provinzielle Gliederung fand keine Gnade vor ihrem Nivellirungseifer. Freilich konnten sie nicht so rasch vorgehen, als ihre Vorbilder in der französischen Nationalversammlung von 1789, aber nachdem sie einmal (6. August 1811) alle Feudalverhältnisse aufgelöst, folgte nach und nach die Aufhebung der Zünfte, der Innungsprivilegien, der Provinzialbefugnisse und der Communalbesonderheit; es wurde Gütertheilung, Gewerbefreiheit, Gleichförmigkeit, neue Eintheilung der Bezirke u. s. w. decretirt; kurz das bunte, vielgestaltige Leben des alten spanischen Volkes, wie es sich durch geographische, sprachliche und geschichtliche Verschiedenheit im Laufe der Zeit gebildet, in dem sich die Nation frei und bequem, aber doch stark und einig gefühlt hatte, sollte erbarmungslos vernichtet werden. Während das spanische Volk in jener herrlichen Lebensfülle und naturwüchsigen Stammeigenheit allein die Kraft schöpfte, mit der es Napoleons Heeren widerstand, wollten die Cortes nicht eher ruhen, als bis sie dieses Bollwerk des „Fanatismus und der Tyrannei“ nach den Regeln des französischen Convents gebrochen hätten. Am 18. März 1812 wurde die berüchtigte Constitution, ein Abklatsch der französischen von 1791, angenommen. Diese Constitution war eben so sehr gegen die Interessen des Königs, der in der Staatsgefangenschaft lebte und zu dessen Gunsten die Cortes doch versammelt waren, als ihre verschiedenen Bestimmungen gegen die charakteristischen Eigenheiten des spanischen Volkes berechnet waren. Nach dieser Constitution sollte das spanische Volk frei und unabhängig, jeder Spanier den Abgaben unterworfen und waffenpflichtig sein. Zum Gebiete Spaniens gehörten auch die Colonien. Den Cortes mit dem Könige vereint stand die gesetzgebende Gewalt, die ausübende dem Könige zu. Dieser hatte keine Verantwortlichkeit, wohl aber ein, jedoch nur aufschiebendes, Veto. Er ernannte einen

Staatsrath von 40 Mitgliedern 2c. Die Cortes-Mitglieder (150 an der Zahl) wurden je einer von 70,000 Staatsbürgern gewählt, ihre Sitzungen waren öffentlich. Einzige Staatsreligion war die katholische (!?), Preßfreiheit wurde eingeführt, die Inquisition abgeschafft, die Jesuiten nicht geduldet, die Klöster theils eingeschränkt, theils aufgehoben u. s. w.

Mit dieser berüchtigten Constitution war für lange Jahre der Brand des Aufruhrs in das spanische Land geschleudert. Drei Strömungen durchzogen fortan die getheilte Nation: das Königthum mit seinen absolutistischen Bestrebungen, d. h. die alte Revolution; die Anhänger der Constitution von 1812, d. h. die neue Revolution; endlich das echte spanische Volk mit dem einzigen Verlangen nach einem rechtmäßigen König, der einerseits frei wäre von den constitutionellen Banden der Cadizer Beschlüsse, und andererseits auch willig, die ehemalige, für Spanien so günstige Verfassung der Stände und Nationalfreiheiten wieder einzuführen. Dieser dreifache Kampf füllt für mehr als 20 Jahre die Blätter der spanischen Geschichte. Es ist daher unmöglich, an dieser Stelle auf alle einzelnen Peripetien desselben einzugehen, kurze Andeutungen genügen übrigens für unseren Zweck.

Napoleon hatte nothgezwungen Ferdinand VII. ohne Bedingung aus der Gefangenschaft entlassen. Die mittlerweile von Cadiz nach Madrid übergesiedelten Cortes wollten jedoch den König nicht eher anerkennen, als bis er die Constitution beschworen. Ferdinand glaubte, im Vertrauen auf die Unpopularität dieses ungläubigen Machwerks, diese Bedingung zurückweisen zu dürfen, zumal sie seinen angestammten autokratischen Gelüsten so zuwider war. Er erließ daher am 4. Mai 1814 von Valencia aus die strenge Proclamation, in welcher er die Auflösung der bisherigen usurpatorischen Cortes aussprach und alle ihre Handlungen für ungiltig erklärte, sowie die Achtung aller Rechte des Volkes und Förderung seines Glückes zusicherte. Das Volk, die Serviles, äußerte laute Freude darüber und empfing seinen König mit Jubel und Gepränge. Aber der König führte nur den ersten Theil seiner Proclamation aus, er verfolgte mit großer Strenge nicht bloß die Liberales (Cortesanhänger), sondern auch die Generale und Guerilleros, die ihr Leben für ihn eingesetzt hatten. Selbst die treuesten Helden wurden ihm verdächtig, wenn sie nur freimüthig waren und dem Könige Mäßigung und Milde anriethen. Ferdinand wollte eben absoluter König sein, er wollte auch die alte, geschichtliche Machttheilung nicht; aber die

alte Autokratie, wie sie sich seit Philipp II. ausgebildet, war nicht mehr möglich. Daher die vergeblichen und für das Land so verderblichen Mühen, jener häufige Systemwechsel des Königs, der in fünf Jahren 25 Minister brauchte und sich zuletzt nur mehr von elenden Schleichern umgeben sah, während alle edlen, freien Männer in's Exil oder in den Kerker wanderten. Die verfolgten Liberalen gaben ihrerseits nichts auf, führten ihnen doch die tyrannischen Maßregeln Ferdinands sogar aus dem Lager der Serviles neue Gesinnungsgenossen zu. Ein Aufstand folgte dem andern, alle zu dem Zwecke, der Constitution von 1812 Anerkennung zu verschaffen; das arme Land kam nie zur Ruhe. Als endlich auch die Armee anfing, sich für die Constitution zu erklären, sah Ferdinand sich gezwungen, zum äußersten Liberalismus überzugehen. Drei Jahre später (1823) entstand jedoch ein Aufstand der Serviles zu Gunsten der königlichen Freiheit, welchen auf Drängen des Congresses von Verona auch Frankreich unterstützte. Abermals von der Revolution befreit, betrog Ferdinand ein zweites Mal seine treuen Völker um die längst versprochenen Freiheiten. Wiederum begann er, bis zu seinem Tode, einzig darauf hinzuarbeiten, die bureaukratisch-absolutistische Kron-Omnipotenz des vergangenen Jahrhunderts, das hergebrachte System der Unterdrückung des „alten Rechtes" wieder einzuführen. Ihrerseits ließen die Liberalen in ihren Wühlereien nicht nach, waren aber dabei unter sich nicht einig. Seit dem Jahre 1820 waren sie in zwei Parteien getheilt, Moderados und Exaltados (Progressisten oder Decamisados und Anilleros). Die Moderados strebten, unter Leitung der fremdländischen Freimaurerei, als politisches Ideal eine bloße Copie des französischen Constitutionalismus an. Die Exaltados hingegen hatten mehr Consequenz, sie fühlten heraus, daß der fremdländische Liberalismus, um populär zu sein, doch wenigstens ein spanisches Gepräge haben müsse, wie sie denn auch für ihren eigenen Geheimbund den specifisch spanischen Namen „Comuneros" wählten. Das Volk seinerseits blieb zwischen all' den schwankenden Parteien unentwegt stehen, sein Losungswort in allen Kämpfen war: „Es lebe der absolute König![1] Es lebe die Religion!" Ferdinand lohnte dem Volk seine Treue schlecht. Nach zwanzigjähriger, durch Schwäche und Herrschgelüste beispiellos elender Regierung warf

[1] Mit diesem Worte „absoluter König" ist jedoch keineswegs der Absolutismus Ferdinands gemeint, sondern der vom modernen Constitutionalismus freie König Altspaniens, der aber auch den Provinzen und der Nation ihre Freiheiten gewahrt wissen wollte.

er sich auf seinem Todesbette noch einmal, und dießmal freiwillig, in die Arme des Liberalismus, und führte so die modern-liberale Revolution officiell in Spanien ein, nachdem er sein Leben unnütz damit zugebracht, sie vom altrevolutionären Boden des bureaukratischen Absolutismus zu bekämpfen. Aber dieses Erbtheil schien ihm noch nicht elend genug für sein treues Land. Zugleich hinterließ er ihm den Successionskrieg in seiner schrecklichsten Form. Christine, als Vormundschaftsregentin, trat dieses doppelte Erbe an, und wie im Jahre 1823 erhob sich jetzt wieder das altspanische Volk, die Serviles, gegen die ihm octroyirte modern-liberale Revolution, welche sich in einem Meer raubmörderischer und mordbrennerischer Schandthaten constituiren wollte [1]. Doch liegt die Zeit des Successionskrieges schon ferner von jener Periode, in welcher sich die Hauptwerke der Dichterin bewegen, und selbst wenn auch einzelne, wie der Sommer in Bornos (1850), Lagrimas (1837), die Möve (1838), in den späteren Jahren spielen, so gründen sich doch alle mehr auf die Tendenz der eben beschriebenen Epoche, als auf die Ereignisse ihrer Zeit. Es ist immer und immer wieder der Gegensatz zwischen Altspanien mit seinem katholischen Königshaus und Jungspanien, gährend von revolutionärer ausländischer Hefe.

Wie Caballero die politische Geschichte zu verwenden wußte, werden wir später im Einzelnen sehen; es genüge hier, darauf hingewiesen zu haben, daß die Familie Böhl in Puerto Santa Maria so recht im Mittelpunkte der politischen Bewegung wohnte. Von Cadiz, dem Sitze der Cortes, her konnten die „servilen" Hausfreunde Böhls die neuesten Tagesnachrichten in die Tertulias bringen und ihre „servile" Entrüstung über die liberalen Väter des Vaterlandes ausgießen. Denn Caballero hat Sorge, uns noch ausdrücklich zu sagen, was ihre Erzählungen übrigens schon mehr als hinreichend verrathen hätten, daß Puerto Santa Maria der Hauptsitz der Serviles war. Diese „servile" Gesinnung bethätigten die Eltern der Dichterin nicht bloß in der häuslichen Unterhaltung, sondern auch in der Presse. Zahlreiche Flugschriften des Vaters sowohl als auch der federgewandten Mutter sprachen manch kühnes Wort zu Gunsten der alten Ordnung der Dinge. Obwohl mehrere dieser Schriften politischen und religiösen Inhalts waren, be-

---

[1] Vgl. zu dem Vorhergehenden die Aufsätze in den Histor.-polit. Blättern, XIV. S. 211 ff., XXXIV. S. 753 ff. Ebenso J. Balmes, Vermischte Schriften, Bd. I. a. a. O.

schäftigten die meisten sich doch mit literarischen Fragen, um dem anschwellenden Strom der gottlosen französischen Literatur womöglich dadurch einen Damm zu setzen, daß sie die jüngere Generation an den hohen Werth der halbvergessenen Nationalschätze gemahnten. „Jammervoll," schreibt Böhl im Jahre 1819 an den jüngeren Campe, „ist der Gemüthszustand der jetzigen Spanier. Von dem französischen Witze geblendet und von der französischen Vernünftelei bestochen, zwingen sie sich Alle, unsere Poesie zu verachten, und der unglückliche Hang, gelten zu wollen, aufgeklärt zu scheinen, sich über das Gewöhnliche und Gemeine zu erheben, hat sich in den Städten unter allen Klassen verbreitet, und einen bis an Haß grenzenden Widerwillen gegen alles Nationale erzeugt, der die Empfindung des unbefangenen Zuschauers auf's Peinlichste quält. Von dem jetzigen Geschlecht ist in dieser Hinsicht keine Besserung zu erwarten, da der Spanier nicht weniger hartnäckig auf Irrthümern besteht, als er im Rechte beharrlich ist. Ich arbeite daher im eigentlichen Sinne für die Nachwelt, darum aber nicht weniger eifrig." In der That ließ Böhl sich nicht abschrecken. So veröffentlichte er unter Anderem eine Reihe von Artikeln zu Gunsten Calderons[1], den er eigentlich wieder zuerst seinen Landsleuten vorführte. Er brachte es auch wirklich dahin, daß in Cadiz und im übrigen Spanien wieder Stücke von Calderon, Moreto und anderen älteren Dichtern aufgeführt wurden. Über seine anderweitigen Studien, die altspanische Blumenlese betreffend, können wir füglich schweigen, um uns wieder den ferneren Schicksalen der Dichterin zuzuwenden.

Diese war in dem friedlichen Asyl von Puerto Santa Maria allmählich herangewachsen und zwei Jahre nach der Rückkehr König Ferdinand' VII. hielt ein spanischer Offizier um ihre Hand an und erhielt sie. Die jungen Gatten schifften sich bald nach Portorico ein, wohin wahrscheinlich ein Aufstand den spanischen Offizier rief. Es dauerte jedoch nicht lange, so erschien Cäcilia wieder im Hause ihres Vaters; sie hatte drüben bald nach ihrer Ankunft den Gatten verloren, und war, kaum zwanzigjährig, schon eine Wittwe. Einige Jahre später ging sie eine neue ehrenvolle Verbindung mit dem Marquis von Arco-Hermoso ein. Aber auch diese Ehe sollte nicht lange dauern: der Gatte starb schon 1835. Unterdessen erging an sie der ehrenvolle Auf-

[1] Später gesammelt unter dem Titel; Vindicaciones de Calderon y del teatro antiguo español contra las afrancesados en literatura recogidas y ordenadas. Cadiz 1820.

trag, die Erziehung der künftigen Prinzessin von Montpensier zu übernehmen; so kam sie in nächste Berührung mit der königlichen Familie, deren Zuneigung sie sich auch in hohem Grade erwarb. Nachher verheirathete sich Cäcilia noch ein drittes Mal mit dem Advocaten Arrom, den sie aber auch wieder 1863 verlor. Alle drei Verbindungen waren kinderlos geblieben und der Dichterin ward ein wirkliches Familienglück versagt. Aber sie hatte in ihrem tiefgläubigen Sinn ein mächtiges Heilmittel gegen den Schmerz, und selbst auf Erden fand sie in der Anerkennung, welche in Spanien und anderen Ländern ihrem Talente und ihrem ernsten, gemeinnützigen Streben gezollt wurde, einen kleinen Ersatz für die häuslichen Unglücksfälle. Geehrt und geliebt von den Besten ihrer Nation, verlebte sie die schlimmen Tage ihres Vaterlandes, in dem noch immer die üppige Saat der Zwietracht heranreift, welche die Dichterin in ihrer Jugend säen sah und deren Ausrottung sie ihr schönes Talent gewidmet hat.

Da in Spanien das System der Selbstbekenntnisse großer Autoren oder das geschäftliche Aushorchen und Ausspähen ihres Privatlebens noch nicht so an der Tagesordnung ist, wie in Frankreich oder anderwärts, so sind nur wenig Einzelnheiten aus dem Leben Caballero's in die Öffentlichkeit gedrungen. Es bedarf ihrer übrigens auch kaum, um der Dichterin unsere vollste Hochachtung zu sichern, denn wir besitzen ihre Werke, und in ihnen offenbart sich eine Seele voller Adel, ein Herz voll christlicher Liebe, Hoffnung und begeisterten Glaubens. Ein Zug nur finde hier seine Stelle, weil er einen tiefen Blick in ihr christliches Gemüth gestattet. Caballero hatte die Nachricht von dem plötzlichen Tode eines ihrer erbittertsten Gegner in einer Zeitung gelesen und schildert, in einem Briefe an einen Freund, mit folgenden Worten den Eindruck, den dieser Todesfall auf sie machte: „Erschüttert, das Herz von Schmerz ergriffen, ließ ich das Zeitungsblatt meinen Händen entfallen, die sich zu einem Gebete für seine Seele falteten. Ich warf mir seinen Haß gegen mich vor, als ob ich ihn verdient hätte! Und doch habe ich ihn nie gesehen, auf seine Angriffe nicht geantwortet und auch meine Freunde gebeten, es nicht zu thun."

Nur eine wahre Christin ist eines solchen Wortes fähig.

Nachdem im vorigen Herbst die Nachricht von dem Tode Caballero's die Runde durch Europa gemacht hatte [1], ward sie auch bald

[1] Diese falsche Nachricht beruhte, wenn wir nicht irren, auf einer entschuldbaren

wieder als unwahr widerrufen. Leider aber brachten einige Monate später die Zeitungen eine zweite und dießmal nur allzu wahre Todespost. Als der Dichterin die Sterbesacramente gebracht wurden, schloß sich unter anderen hohen Persönlichkeiten auch die Exkönigin Isabella dem Zuge an und gab so der Sterbenden ein letztes Zeichen ihrer Liebe und Verehrung. Caballero starb zu Sevilla in der ersten Hälfte des April 1877 in dem bedeutenden Alter von 80 Jahren. Mit ihr verlor Spanien seine volksthümlichste Schriftstellerin, die den alten Ruhm spanischer Literatur wieder weit über die Grenzen der Pyrenäen hinausgetragen hatte.

Nach diesem flüchtigen Überblick des Lebens und der Zeit Caballero's können wir nunmehr an das Studium ihrer herrlichen Werke gehen, indem wir deren vielseitiges Verdienst auf einige Hauptgesichtspunkte zurückführen.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze.

I.

Das neunzehnte Jahrhundert will Alles mit Maschine und Dampfkraft betreiben. In materieller Hinsicht ist dadurch gewiß ein großer Fortschritt erzielt worden; freilich könnte ein Misanthrop auch hier fragen, ob denn all dieser Dampf, all diese Kessel und Kolben der Menschheit im Ganzen einen wahren Dienst geleistet, oder ob sie nicht etwa mehr Schaden als Nutzen in ihrem Gefolge gehabt haben; allein der reelle Nutzen läßt sich nicht wohl in Abrede stellen, und wir schreiben

---

Verwechslung des Pseudonyms unserer Dichterin mit dem wahren Namen eines andern bekannten spanischen Schriftstellers, D. Fermin Caballero. Letzterer hatte sich nicht so sehr durch dichterische Erzählungen, sondern hauptsächlich durch seine geographischen Studien berühmt gemacht. Ein ehemaliger Minister, stellte er sich an die Spitze der spanischen Gesellschaft für geographische Studien, starb aber schon im ersten Jahre seiner Präsidentschaft und wurde durch den Colonel Don Francisco Coello ersetzt.

gerne das in seiner Begleitung auftretende Übel dem Mißbrauche eines an sich überaus werthvollen Fortschrittes zu. Indessen der unstäte Menschengeist scheint keine Ruhe zu haben, wenn er nicht auch auf das geistige Gebiet die Dampfmaschinenarbeit überträgt; er will, wie es scheint, mit Dampf arbeiten auch da, wo Eile nur Zerstörung ist. Speciell ist es die Gesetzgebung des neunzehnten Jahrhunderts, welche den Typus dieser Dampf- und Maschinenarbeit an sich trägt; eine solche Maschinenarbeit ist aber nicht weniger thöricht, als wenn man, des langsamen Naturprocesses beim Wachsen und Reifen der Saaten überdrüssig, Korn und Feldfrüchte durch Dampfkraft produciren wollte.

In alter Zeit waren die Gesetze das Ehrwürdigste und deßhalb auch das Unabänderlichste, was ein Gemeinwesen besaß. Bekannt ist die Zähigkeit, mit welcher die alten Griechen und die übrigen Völker, nicht nur die ungesitteten, sondern auch die gesitteten, an den einmal ererbten Normen und Vorschriften festhielten. Beispiele dieser Zähigkeit aufzählen ist überflüssig, lieber wollen wir den Grund vernehmen, welchen der Meister der theologischen Schule, der hl. Thomas von Aquin, gegen die häufige Abänderung der Gesetze vorbringt [1]. Zuerst stellt er die Frage, ob die menschlichen Gesetze irgendwie verändert werden müßten. Diese Frage bejaht er entschieden, sowohl weil die menschliche Vernunft der Vervollkommnung fähig sei und darum mit der Zeit bessere Anordnungen auffinden könne, als auch weil die Menschen und deren Lage der Veränderlichkeit unterworfen seien und deßhalb die Gesetze, um sich der jeweiligen Lage anzupassen, nicht unverändert bleiben dürfen. Darauf aber stellt der heilige Lehrer sich die andere Frage, ob die menschlichen Gesetze immer abzuändern seien, sobald etwas Besseres ausfindig gemacht sei. Die Antwort darauf soll mit seinen eigenen Worten gegeben werden: „Ein menschliches Gesetz wird insofern recht abgeändert, als die Abänderung dem Gemeinwohle frommt. Es ist aber die Abänderung der Gesetze selbst an und für sich betrachtet eine Schädigung des Gemeinwohles, denn sie schwächt die Beobachtung der Gesetze. Diese findet gerade in der Gewohnheit ihre Kräftigung, so zwar, daß eine Verordnung, die einer herrschenden Gewohnheit zuwider ist, selbst wenn sie Erleichterung bringt, als neue Beschwerung angesehen wird. Durch Abänderung der Gesetze wird deßhalb deren nöthigendes Band gelockert, welches gerade durch die Gewohnheit gefestigt wird. Es sollte darum nie ein Gesetz abgeändert

[1] I. II. Qu. 97. art. 1. 2.

werden, wenn nicht andererseits die Förderung des Gemeinwohls so erheblich ist, daß dadurch die eben besprochene Schädigung ausgeglichen wird. Das ist wirklich der Fall: 1. wenn in dem etwaigen neuen Gesetze ein sehr großer und ganz offenkundiger Nutzen liegt; 2. wenn das neue Gesetz eine Nothwendigkeit ist, entweder weil das bisherige Gesetz eine offenbare Ungerechtigkeit enthält, oder weil die Beobachtung desselben gemeinschädlich geworden ist."

Wie sehr sticht gegen diese so gesunde Lehre das Gebahren so mancher Gesetzesfactoren ab, welche in der kargen Zeit, die ihrem Einfluß und ihrer Auctorität zugemessen ist, nichts Eiligeres zu thun haben, als Gesetze zu machen und umzustoßen. Die Schädigung der Auctorität des Gesetzes liegt zu Tage. Einem nur auf Probe oder auf baldiges Wiederverschwinden berechneten Gesetze kann man unmöglich die nämliche Ehrerbietigkeit entgegenbringen, wie einer reiflich durchdachten und durch die Dauer bewährten, auf viele Geschlechter berechneten Anordnung. Würde man ja auch umsonst versuchen, einem unbärtigen Knaben das ehrwürdige Aussehen eines silberbehaarten Greises zu geben. Größere Keckheit kann da keinen genügenden Ersatz bieten. Die Väter der heutzutage so beliebten Eintagsgesetze lassen auch oft an maßlosen Ansprüchen Keinen hinter sich, und zwar um so weniger, je hohler der Titel ist, auf welchen hin schuldige Unterwerfung gefordert werden könnte; allein ihre Maßlosigkeit vermag nicht, schlechte Gesetze in gute umzuwandeln. Mag die „Majestät des Gesetzes" noch so oft betont werden, diese „Majestät" hat auch ihre Grenzen; auch in der schuldigen Unterwerfung unter die Gesetze gibt es ein „bis hierhin und nicht weiter". Prüfen wir einmal diese schuldige Unterwerfung, den Gesetzesgehorsam, auf seinen wahren Gehalt, besonders da man uns Katholiken so gerne das Verbrechen der Ungesetzlichkeit vorwirft.

Wir Katholiken anerkennen in der Unbotmäßigkeit, in der Gesetzesverletzung und Gesetzesverachtung ein wirkliches schweres Vergehen, weit schlimmerer Art, als unsere Gegner daraus zu machen gewillt sind. Wir anerkennen ganz und vollständig den Ausspruch der heiligen Schrift, die im Buche der Weisheit Gott selber die Urheberschaft der Gesetze zuschreibt, welche von der bestellten Obrigkeit gegeben werden: „Durch Mich herrschen die Könige und durch Mich künden Recht die Gesetzgeber." In welcher Weise die menschlichen Verordnungen auf Gott zurückgeführt werden können und müssen, werden wir weiter unten näher berühren. Wir halten deßhalb auch fest an dem andern Ausspruch der

heiligen Schrift, in welchem sie nachdrücklichst den Gehorsam einschärft: „Seid unterwürfig nicht bloß der Strafe wegen, sondern um des Gewissens willen." „Jede Auctorität ist von Gott, und wer sich der Obergewalt widersetzt, widersetzt sich Gott." Damit wird also der Unbotmäßigkeit das Brandmal der Auflehnung gegen Gott aufgedrückt, und sie wird in all jene unseligen Folgen verwickelt, welche den Verächter der göttlichen Auctorität treffen.

Allein trotz dieses nachdrücklichen Einschärfens der Botmäßigkeit und Unterwerfung gegen die zuständige Gewalt, trotz der Ermahnung, nicht aus bloßer Furcht, sondern des Gewissens halber, nicht bloß den guten, sondern auch den harten Herren die Unterwürfigkeit zu bewahren, ist doch die heilige Schrift weit entfernt, jede Nichtachtung des Willens eines Machthabers — und mag er auch noch so rite seinen Willen promulgirt haben — als verwerfliche Unbotmäßigkeit hinzustellen. Wir brauchen nur fast auf's Gerathewohl die Blätter des Alten und Neuen Testamentes aufzuschlagen, so finden wir oft genug gerade solche Nichtachtung je nach Umständen als eine löbliche Handlung, als einen Act des Gott schuldigen Dienstes und Gehorsams verzeichnet.

Der ägyptische König hatte den ohne Zweifel rite promulgirten Befehl erlassen, die hebräischen Knäblein gleich nach der Geburt zu tödten; den Ungehorsam gegen dieses Gesetz des Ägypterkönigs berichtet uns die heilige Schrift als eine von Gott belohnte Handlung des Mitleids und der Gottesfurcht. — Dem Moses hat Pharao unter Androhung der schwersten Strafen verboten, ihm wieder unter die Augen zu kommen; ungeachtet dieses Verbotes trat er dennoch wieder vor ihn hin, und widerstand ihm mit Gottesansehen und Gotteskraft. — Der König Nabuchodonosor hatte rite den Erlaß veröffentlicht, es sollten Alle auf den Schall der Posaune und der musikalischen Instrumente niederfallen zur Anbetung der goldenen Statue, die er errichtet hatte: den Ungehorsam gegen dieses königliche Gebot lohnte Gott an den drei muthigen Jünglingen durch wunderbare Errettung aus den Flammen des Feuerofens. — Das medische Gesetz, nach welchem man dem Daniel das tägliche Beten zum wahren Gott, dem besondern Beschützer des israelitischen Volkes, verbieten wollte, war ohne Zweifel publicirt und in die Gesetzessammlungen registrirt worden: Daniel aber beachtete dieses Verbot nicht, und sein „Ungehorsam" wurde von Gott durch ein anderes Wunder, durch die Errettung aus dem Rachen der ausgehungerten Löwen belohnt. — Die Apostel kehrten sich nicht an das Verbot der

jüdischen Behörde, des hohen Rathes, sondern sie verkündigten, unbeschadet des Verbotes, die Gottheit des vom Tode wiedererstandenen Jesus von Nazareth, und wiesen die Zumuthung der Obrigkeit einfach mit der Bemerkung ab: „Urtheilet selbst, ob es billig sei vor dem Angesichte Gottes, auf euch eher zu hören, als auf Gott." — Der Heiland selbst zeigte sich nicht so unterschiedslos willfährig gegen die jüdische und heidnische Obrigkeit, vor deren Richterstuhl er geschleppt ward; dem Drängen auf Antwort von Seiten des römischen Landpflegers gab er keine andere Folge, als durch die wenig schmeichelhaften Worte: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von Oben her wäre gegeben worden," und er fügt nicht ohne Drohung die scharfen Worte hinzu: „Der mich dir überliefert hat, hat eine größere Sünde auf sich geladen, als du." — Petrus zog gar das Schwert gegen die Häscher und Büttel der jüdischen Obrigkeit, als sie Hand an die heilige Person des Erlösers legten. Zwar verwies der Heiland dem Jünger seinen unpassenden Eifer, aber nicht als ob diese Widersetzlichkeit zur Vertheidigung Christi ein sündhaftes Angreifen der obrigkeitlichen Auctorität gewesen wäre, sondern weil sie nicht im Einklange stand mit der freiwilligen Dahingabe, mit der er sein Leben zum Opfer bringen wollte. Daß ihm, dem höchsten Herrn, das Recht zugestanden hätte, auch dem obrigkeitlichen Befehle zuwider sich vertheidigen zu lassen, sagt der Heiland klar genug; nicht bloß den Arm seiner Jünger, sondern Legionen von Engeln konnte er als Werkzeuge seiner Befreiung gebrauchen.

Demnach ist also sicher nicht Alles, was dem Willen der Obrigkeit entgegen gethan wird, eine wirkliche Auflehnung und ein strafbarer Ungehorsam. Damit von Gehorsam und folglich auch von Verletzung des Gehorsams die Rede sein kann, muß ich nicht bloß 1. dem Willen eines Höhern gegenüberstehen, und zwar 2. dem kundgegebenen Willen desselben, sondern es muß auch 3. ein wirklich bindender Wille sein.

Von den hier angegebenen Momenten ist das erste und zweite von selber klar. Nicht dem Willen eines beliebigen Menschen habe ich zu gehorchen, sondern nur demjenigen, der wirklich über mir steht, und zwar in den Dingen, die er von mir fordert, über mir steht. Und dieser Wille muß hinlänglich kundgegeben sein, so zwar, daß für Gesetze im eigentlichen Sinne des Wortes eine öffentliche Kundmachung oder Promulgation durchaus wesentlich ist, und eine private Kenntnißnahme vor der öffentlichen Promulgation gar nicht genügt, um eine Verpflichtung herbeizuführen.

Wichtiger und daher einläßlicher von uns zu behandeln ist das dritte Moment, nämlich, daß es ein wirklich bindender Wille sein muß, der mir gegenübertritt.

Über den Begriff einer wirklichen Verbindlichkeit dürfen wir uns nicht zu rasch hinwegsetzen. Was ist diese Pflicht oder Verbindlichkeit? Am nachdrücklichsten werden wir uns im eigenen Gewissen einer solchen bewußt, wenn es sich um Dinge handelt, welche an sich gut oder böse sind und sich uns als an sich verboten oder geboten bekunden. Da tritt uns durch die Stimme des Gewissens ein Verbot entgegen, dem wir nicht entgehen können, ein Verbot, welches von einer Macht ausgeht, der sich keiner widersetzen kann; denn mag der Mensch sich auch noch so sehr sträuben, mag er auch von allen menschlichen und sichtbaren Obern unabhängig sein, oder im geheimsten Verstecke fern von irgend welchen Zeugen seiner That oder seiner Gedanken sich befinden: er hört in seinem Innern eine Stimme, die sich nicht übertönen läßt, die ihm ein absolutes: „Es ist dir nicht erlaubt" zuruft, und die ihn selber damit einem Gesetzgeber gegenüberstellt, den er zwar nicht sieht, dessen Nähe und allsehendes Auge er aber wenigstens dunkel ahnt, und der sich als Rächer alles Bösen kundgibt.

Dieses unabweisbare: „Du darfst nicht" oder: „Du sollst", welches jedem des Vernunftgebrauches fähigen Menschen in so manchen Lagen seines Lebens gebieterisch entgegentritt, ist ein unläugbares Zeugniß, welches Gott beständig von sich selber gibt, und welches sich als ein unläugbarer Gottesbeweis jedem Nachdenkenden mit Allgewalt aufdrängt, um die frevelhafte Läugnung eines höchsten Gottes als den unverantwortlichsten Widerspruch mit dem eigenen Ich zu brandmarken. Diese Stimme des Gebotes oder Verbotes bleibt dem Gottesläugner ein unerklärliches Räthsel, bis er sich dem Allerhöchsten anerkennend unterwirft. Der einzige scheinbare Rettungsanker, an den er sich für eine kurze Zeit anklammern könnte, wäre nur der, daß er jenen kategorischen Befehl als einen Ausdruck der allgemeinen menschlichen Natur auffassen wollte, der sich das einzelne Individuum zu beugen habe. Aber auch das heißt, näher zugesehen, eben nichts erklären, oder auf halbem Wege stehen bleiben. Diese vernünftige Natur ist entweder ein zu abstractes Ding, welches keinen Befehl ertheilen kann, oder es ist eben die Stimme der Vernunft in jedes Menschen eigener Brust. Diese verkündet freilich die Pflicht, aber sie begründet die Pflicht nicht, oder thut dieß doch nur in einer sehr unvollkommenen und uneigentlichen

Weise. Sie ist eben kein vom Menschen selbst unterschiedenes Wesen, ist nicht sein Oberer. Sie zeigt dem Menschen die Unordnung, welche auf geistigem und ethischem Gebiete die Pflichtverletzung herbeiführt, aber sie richtet seinen Blick zugleich höher empor und zeigt ihm den Urheber und Erhalter aller Ordnung, den einigen und unendlichen Gott; als dessen Herold und als Überbringerin seines Willens erklärt sie dem Menschen den Inhalt des Begriffes von Pflicht und Pflichtverletzung.

Durch die Stimme der eigenen Vernunft also erfaßt der Mensch die Pflicht als eine Nothwendigkeit, sich dem Willen des Allerhöchsten zu fügen, als eine Nothwendigkeit, welche ihn drängt, trotz der Freiheit, die er hat, diesem Drange zu widerstehen; er erfaßt sie als eine Nothwendigkeit zu Einem von Beiden: entweder der Forderung des eigenen Gewissens oder vielmehr der Forderung des höchsten Herrn und Gebieters sich freiwillig zu fügen, oder aber dem Zwiespalte und der Feindschaft mit seinem Herrn und Gotte zu verfallen und alle die unseligen Folgen auf sich zu laden, welche eine solche freiwillig gewählte Feindschaft für Zeit und Ewigkeit nach sich ziehen muß. Erst so haben wir den Begriff einer strengen Verpflichtung.

Blicken wir nun von dem an sich Gebotenen oder Verbotenen hin auf dasjenige, was erst durch einen menschlichen Gesetzgeber zur Pflicht gemacht wird, so haben wir zwar einen andern nächsten Ursprung der Pflicht, die Natur der Verpflichtung aber und ihr letzter Grund bleiben dieselben, wie vorhin. Ein wirklich verpflichtendes Gesetz ist undenkbar ohne irgend eine Gewissenspflicht; die Gewissenspflicht muß aber schließlich in Gott ruhen. Gibt sich ja die Gewissenspflicht gerade als eine solche kund, mit deren Hintansetzung das Bewußtsein des Schuldbeladenseins eintritt, und die den Schuldigen, falls es sich um eine wichtige Sache handelt, der Verwerfung vor Gottes Angesicht werth macht. Eine solche Folge kann aber nur Gott selber mit der Handlung oder Unterlassung eines seiner Geschöpfe verbinden. Er allein kann die Scheidung der Menschen nach Freund oder Feind ihm gegenüber vollziehen. Die Bedingung, auf welche hin Gottes Freundschaft erhalten bleibt oder verloren geht, kann Keiner vorzeichnen, wenn nicht Gott selbst schließlich sein „Ja“ dazu sagt.

Wo haben wir nun dieses Siegel zu finden, welches Gott unter die Verordnungen eines menschlichen Obern setzen muß, damit diese eine wahre verpflichtende Kraft erlangen? Wir beschränken uns bei

unserer Antwort auf die natürliche Ordnung der Dinge. Als Urheber der natürlichen Ordnung und als Schöpfer des ganzen Menschen mit seiner Naturanlage und Bestimmung hat Gott nebst anderen Forderungen des natürlichen Sittengesetzes auch diejenige Forderung unauslöschlich in eines Jeden Brust eingegraben, welche von der socialen Seite der menschlichen Natur bedingt ist. Die erste Forderung aber, ohne welche kein sociales Band bestehen kann, ist die Unterordnung unter eine bestimmte Auctorität. Das Grundgesetz also, welches Gott mit der socialen Natur des Menschen gegeben hat, heißt: „Gehorche den gesetzmäßigen Anordnungen deines Obern." Derselbe Gott nämlich, der den Menschen social geschaffen hat, hat ihm auch die Verpflichtung auferlegt, die nothwendige Bedingung zur Existenz der Gesellschaft zu erfüllen. Auf dieses Grundgebot des natürlichen Sittengesetzes also muß sich jedes Einzelgebot, welches von Seiten irgend welcher menschlichen Obrigkeit erlassen wird, stützen. Ohne dieses Gottessiegel, welches sozusagen unter den Willensausdruck des menschlichen Obern gedrückt werden muß, bleibt des Letztern noch so feierlich verkündete Anordnung ein leerer Buchstabe, des Lebens und jeder wahren Verpflichtung bar. Oder welche Nothwendigkeit kann denn aus sich selber auch der mächtigste Herrscher seinen Untergebenen auferlegen? Höchstens mit Kerker und Schwert kann er dem Späherblicke seiner Beamten nachhelfen und nur durch äußere Gewalt, welche nicht über die kurze Spanne dieser Zeit hinausreicht, die Widerspänstigen antreiben. Soll aber die Pflicht eines vernünftigen, geistigen Wesens nichts Anderes sein, als die Wirkung solch äußerer Gewalt? Das wäre wirklich sehr niedrig und roh von der Würde des Menschen gedacht. Der Apostel ermahnt, die schuldige Unterwürfigkeit nicht der Menschen wegen zu bekunden, sondern Gottes wegen, dem Vorgesetzten zu gehorchen, wie Christus, dem Herrn.

Wir dürfen nun aber auch die göttliche Bestätigung, wodurch der Willensausdruck des menschlichen Obern die Weihe eines wahren verpflichtenden Gesetzes erhält, andererseits nicht so hinaufschrauben, daß wir jedes menschliche Gesetz in sich zum Ausdrucke des göttlichen Willens machen und dadurch den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Gesetze verwischen. Dieser Unterschied muß zweifelsohne bestehen; denn auf ihm fußen die Bestimmungen, welche allgemein angegeben werden als Normen für die Collision verschiedenartiger Pflichten.

Würde Gott unmittelbar die Verhältnisse der verschiedenen Gesellschaften ordnen, so würde er ohne Zweifel oftmals, dem materiellen Ge-

genstande nach, andere Gesetze erlassen, als diejenigen sind, welche thatsächlich in den verschiedenen Gesellschaften Gesetzeskraft besitzen. Er sieht in seiner göttlichen Weisheit weiter als der kurzsichtige Mensch; er kennt die zweckmäßigen Mittel besser, und durchschaut die maßgebenden Verhältnisse für Gegenwart und Zukunft tiefer; er würde deßhalb das Ziel der gesellschaftlichen Vereinigung mit einfacheren Mitteln vollkommener erreichen, als der besonnenste Staatsmann mit einer unzähligen Reihe von den detaillirtesten Bestimmungen es erreichen kann. Allein das hat dem Allerhöchsten nun einmal nicht gefallen. Er wollte den Menschen in der Entfaltung und dem Gebrauche ihrer natürlichen Kräfte ein weites Feld der Thätigkeit und Arbeit überlassen; sein unmittelbares Eingreifen hat er durchweg auf die höhere übernatürliche Ordnung beschränkt, und auch hier noch übt er es mit Zurückhaltung. Wenn nun aber auch nicht der Gegenstand der menschlichen Befehle der göttliche Wille ist, so ist dieß doch die Unterwürfigkeit unter die rechtmäßigen Befehle der verschiedenen Obern. Mögen diese Befehle manchmal unvollkommen sein, der nöthigen Klugheit ermangeln: jene Unterwürfigkeit im Hinblick auf die allgemeine göttliche Vorschrift erniedrigt den Untergebenen nicht, sondern adelt ihn, denn sie ziert ihn mit dem Glanze, welchen die Harmonie der vernünftigen Creatur mit der allgemeinen Ordnung und mit dem Willen des höchsten Schöpfers verleiht.

Ohne auf den göttlichen Willen zurückzugehen, findet sich in dem Gehorsam gegen menschliche Gesetze entweder kein oder nur ein so spärliches vernünftiges Gut, daß es daraufhin nicht zu verwundern wäre, wenn der Versuch zum Abschütteln des Gehorsams viel weiter griffe, als es thatsächlich geschieht. Beim Befolgen eines göttlichen Gesetzes liegt die unmittelbare Übereinstimmung und Unterordnung des geschöpflichen Willens unter den Willen des Schöpfers bezüglich seines Gegenstandes vor; das ist das eminent vernünftige Gut der Creatur; der Gehorsam gegen göttliche Gesetze trägt daher den Tugendadel in sich selber. Der Gehorsam gegen ein menschliches Gesetz liegt aber in der unterwürfigen Übereinstimmung des creatürlichen Willens mit einem andern creatürlichen Willen. Der Tugendadel dieser Unterwerfung liegt somit nicht in ihr selber als in ihrem eigentlichen Grunde. So lange der Mensch dem Menschen als solchem gegenübersteht, erscheinen Überordnung und Unterordnung nur zu leicht als eine Verrückung der naturwesentlichen Gleichheit. Sobald man aber zurückgreift bis zu dem Willen Gottes, der als Schöpfer und Lenker des Menschen in dessen

socialer Naturanlage diese Über- und Unterordnung gewollt hat, dann haben wir die wahre Grundlage, welche den Gehorsam gegen Menschen und menschliche Gesetze zu einer wahren, für den Untergebenen ehrenvollen Tugend erhebt. In dem Gehorsam gegen Seinesgleichen übt der Mensch zugleich den Gehorsam gegen Gott, aber auch im Gegentheil wird begreiflich, wie sowohl in dem Ungehorsam gegen menschliche Gesetze auch ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen Gott und göttliche Anordnung eingeschlossen ist, als auch wie nur dann von einer Auflehnung gegen menschliche Anordnungen die Rede sein kann, wenn dieselbe und insoweit dieselbe auf eine Auflehnung gegen Gott zurückführbar ist. Widrigenfalls fällt die Anschuldigung auf Ungehorsam und Widersetzlichkeit in eitel Nichts zusammen. Damit sind wir bei einem wichtigen Punkt angekommen, dessen klares Verständniß von praktischer Tragweite ist.

Gerade weil in den Vorschriften menschlicher Obern nicht direct der göttliche Wille den Untergebenen entgegentritt, sondern weil nur der allgemeine göttliche Wille, welcher Ordnung und Unterordnung will, der Stützpunkt ist, welcher den speciellen Vorschriften den innern Halt und die Festigkeit geben muß, damit sie wahrhaft bindende Gesetze werden; deßhalb liegt die Möglichkeit offen, daß bestimmte Willensäußerungen des Oberen zwar dessen Willen absolut ausdrücken, jedoch außerhalb jenes Stützpunktes des göttlichen Willens liegen und somit den Charakter eines wahren giltigen Gesetzes verlieren. Wenn auch das menschliche Gesetz nicht gerade der Ausdruck des göttlichen Willens zu sein braucht, um von Gott und seiner Auctorität gestützt zu werden, so muß es doch insoweit mit dem göttlichen Willen in Einklang stehen, daß es nicht einen klaren Widerspruch mit dem schon offenkundigen Willen Gottes enthält. Wäre das der Fall, dann widerstreitet es der Heiligkeit und Unwandelbarkeit Gottes, daß er solche Vorschriften mit seinem heiligen Ansehen stützt. Der Mensch aber ist trüglich und fehlbar, dem Irrthum und den Schwächen und Verkehrtheiten des Herzens unterworfen; darum kann er gar manchmal etwas anordnen oder anzuordnen versuchen, was dem Willen Gottes widerstreitet. Dann haben wir eben ein Scheingesetz, das jeden wahren verbindlichen Inhaltes ermangelt, einer Seifenblase gleich, nach der nur die Hand eines unvernünftigen Kindes wie nach einer festen Kugel greift, um sie noch rascher, als die Hand sie erreichen kann, zerplatzen und spurlos verschwinden zu sehen.

So sind wir aus dem Begriffe der Verbindlichkeit und der Pflicht,

die das Gesetz schafft, zu dem Resultate gekommen, daß es ungiltige, jeder verpflichtenden Kraft leere Gesetze geben kann. Dasselbe ergibt sich auch aus der Analyse des Begriffes „Gesetz“ an sich betrachtet. Der hl. Thomas von Aquin stellt als Begriffserklärung des Gesetzes auf: „Das Gesetz ist die Anordnung der Vernunft zum Gemeinwohle, von demjenigen, dem die Sorge für die Gesellschaft obliegt, zur öffentlichen Kenntniß gebracht.“ [1] Er hatte die Entwickelung der einzelnen Momente vorangeschickt: das Gesetz müsse 1. eine vernunftgemäße Anordnung sein, 2. zum Gemeinwohl, 3. vom zuständigen Oberen erlassen und 4. zur öffentlichen Kenntniß gebracht. Das Gesetz — so entwickelt er seine Gedanken — ist ein Maßstab, nach welchem die Handlungen bemessen werden, eine gewisse Regel, welche Jemanden zum Handeln bestimmt oder davon abhält. Die Regel aber und der Maßstab alles menschlichen Handelns ist die Vernunft, von der alle menschliche Handlungen ihren Anfang nehmen. Daher gehört zum Gesetze, daß es eine vernunftgemäße Anordnung sei. Denn wenn auch der Wille des Oberen hinzutreten muß, um ein Gesetz zu schaffen, so wäre doch der Wille des Regenten, wenn er nicht in seinem Befehle von der Vernunft geleitet würde, eher Frevel als Gesetz zu nennen. Doch es ist noch nicht genug, das Gesetz auf die Vernunft zurückgeführt zu haben: in der Vernunft selbst, und zwar in der praktischen Vernunft, ist noch der höchste und letzte Gegenstand aufzufinden, auf welchen sie gerichtet und von welchem sie bestimmt wird und werden muß. Dieser ist aber nichts Anderes, als das wahre menschliche Wohl. So wie das wahre Wohl und Endziel dem Individuum als letzter Maßstab und oberste Regel für seine Handlungen gelten muß, so ist auch der gemeinsame Maßstab und die einer Gesellschaft vorgesteckte Regel nur dann eine wahre Regel zum Handeln, d. h. ein Gesetz, wenn sie nach dem wahren Wohle der menschlichen Gesellschaft, dem wirklichen Gemeinwohle, bemessen ist [2].

Wir übergehen die ferneren Ausführungen des heiligen Lehrers und knüpfen wieder an an eine spätere Stelle [3], wo er erklärt, wie jedes Gesetz vom ewigen Gesetze abhängig ist. Das Gesetz — so heißt es dem wesentlichen Sinne nach — besagt als Regel der menschlichen Handlungen ein Hinrichten und Hinbewegen zum Ziele. Bei jeder Hin-

[1] I. II. Qu. 90. art. 4.

[2] Ibid. art. 2.

[3] L. c. Qu. 93. art. 3.

bewegung aber muß die Wirksamkeit dessen, der an untergeordneter Stelle bewegt, von der Wirksamkeit des ersten Motors herrühren. Daher sehen wir auch, daß bei denen, welchen das Amt, zu regieren, anvertraut ist, die Regierungsnorm vom obersten Herrscher ausgeht und, von ihm abgeleitet, zu den übrigen Beamten dringt, daß bei Anfertigung von Kunstwerken der maßgebende Plan und das künstlerische Gepräge vom obersten Meister ausgeht und sich erst durch ihn den Arbeitern mittheilt, welche den Plan auszuführen haben. Nun aber ist das ewige Gesetz nichts Anderes, als der maßgebende Plan und die Norm der Weltregierung, wie sie in Gott, dem obersten Regierer, existirt. Von diesem ewigen Gesetze also müssen alle jene Normen, d. h. die particulären Gesetze, abgeleitet werden, nach welchen die unter Gott stehenden Auctoritäten regieren. Sie sind aber insofern ein Ausfluß oder eine Ableitung vom ewigen Gesetze, als sie der unwandelbaren Ordnung der Vernunft gemäß sind. Insoweit also ist ein menschliches Gesetz wirklich Gesetz. Inwieweit es aber der Vernunftordnung zuwider ist und mithin vom ewigen Gesetze in keiner Weise abgeleitet werden kann, insoweit ist es ein verkehrtes Gesetz zu nennen; es ist kein wirkliches Gesetz, sondern eher eine Gewaltthätigkeit.

In diesen Worten ist zugleich die hehre Aufgabe der Gesetzgebung, wie sie sein soll, gezeichnet. Sie soll das ewige göttliche Gesetz gleichsam ergänzen und erweitern, theilt also gewissermaßen dieselbe Aufgabe mit ihm; sie soll mit Gott, freilich abhängig von ihm, eingreifen in die Lenkung und Besorgung des gemeinsamen Wohles der menschlichen Gesellschaft. Sowie nämlich Gott nach seinem ewigen, weisen Rath und seinem heiligen Willen die Gesammtheit der vernünftigen Geschöpfe zu ihrem wahren Wohle leitet durch das ewige Gesetz, dessen Abglanz er bei der Schöpfung in die vernünftige Natur selbst hineingelegt hat, sowie er, der Allwaltende, mit diesem seinem unabänderlichen Gesetze das Gute befiehlt, das Böse verbietet, sich aber nur auf das In-sich-Böse und auf das absolut nothwendige Gute beschränkt: so soll das positive Gesetz [1] innerhalb der, den verschiedenen Regierungsgewalten anvertrauten Kreisen, je nach concreten Umständen das Gebiet des erforderlichen oder nöthigen

[1] Positives Gesetz nennen wir jedes Gesetz, welches durch die freie Willenserklärung eines Oberen eine Pflicht auflegt zum Unterschied vom natürlichen Gesetz. Wir geben diese Erklärung, weil zuweilen mit dem Ausdruck „positives Gesetz" ein anderer sonderbarer Sinn verbunden wird.

Guten erweitern, das Gebiet des Bösen durch Verbot des minder zuträglichen vergrößern. Was also zu thun oder zu unterlassen an sich schon gut und tugendhaft wäre, das erhebt das Gesetz zu einem nothwendigen Gegenstand der Tugend, das bürgerliche Gesetz auf dem Gebiete der bürgerlichen, das kirchliche Gesetz auf dem höhern Gebiete der kirchlichen und religiösen Tugenden.

Wenn das aber die Aufgabe des Gesetzes und jeden Gesetzes ist, dann ist es einleuchtend, daß eine Verordnung, durch welche Jemand sich erdreisten würde, Unerlaubtes und Böses vorzuschreiben, gar kein Gesetz sein kann. Er würde damit versuchen, Böses in die Reihe des Guten und Tugendhaften zu setzen. So wenig aber Licht und Finsterniß sich vertragen, so wenig können Tugend und Laster einmüthig zusammenstehen; das Böse kann auch im Kleide der Tugend sein Wesen nicht verändern: eine solche Änderung ist die absoluteste Unmöglichkeit; sie zu versuchen eine mehr als menschliche Bosheit.

Es hat einen gar argen Lärm erregt, als Pius IX. gewisse Gesetze für kraftlos und ungiltig erklärte. Die Einen wollten darin eine unerträgliche Anmaßung finden und einen Übergriff in fremdes Machtgebiet, einen Versuch, bestehende Gesetze weltlicher und bürgerlicher Jurisdiction zu annulliren. Andere suchten den Vorwurf ungerechten Übergriffes dadurch um so entschiedener abzuweisen, daß sie eine doppelte Giltigkeit von Gesetzen unterschieden, die Rechtsgiltigkeit und die sittliche Giltigkeit. Darnach würde die Rechtsgiltigkeit vorliegen, sobald nach verfassungsmäßigem Vorgehen in formaler Hinsicht Alles gewahrt sei, was zur Verbindlichkeit eines Gesetzes erforderlich sei; mit ihr könne dann bezüglich der Erfüllung der Gesetzesforderungen eine gewisse Rechtspflicht erwachsen, welche, falls das Gewissen des Untergebenen die Erfüllung verböte, sich wenigstens darin äußern müßte, daß derselbe sich im Gewissen denjenigen Strafen zu unterziehen habe, welche den Übertretern des Gesetzes auferlegt würden. Diese Rechtsgiltigkeit, über welche der Staat allein zu urtheilen habe, werde vom Papste nicht angegriffen und könne nicht angegriffen werden. Die sittliche Giltigkeit hingegen betreffe unmittelbar die Gewissenspflicht, das vom Gesetze Vorgeschriebene zu leisten; diese sei eine rein innerliche Sache, darüber stehe sehr wohl, nach Annahme der Katholiken, dem Papste die Entscheidung zu. Diese Giltigkeit habe derselbe in der That betreffs der in Frage stehenden Gesetze verneint, ja er habe es als Gewissenspflicht erklärt, das durch die Gesetze Geforderte nicht zu leisten.

Ohne auf irgend welche concret vorliegende Fälle die Anwendung zu machen, glauben wir nun doch die Möglichkeit betonen zu müssen, daß auch solchen Gesetzen, welchen an der formalen Seite ihres Zustandekommens nicht ein Tüpschen fehlt, dennoch sowohl die sittliche Giltigkeit als auch die Rechtsgiltigkeit abgehen könne, daß sie also im wahren und vollen Sinne des Wortes ungiltige Gesetze seien, somit Scheingesetze, welche nicht erst durch irgend eine geistliche oder weltliche Auctorität ihrer Verbindlichkeit entkleidet zu werden brauchen, sondern von Anfang an ohne jegliche Verbindlichkeit sind.

Um dieses näher zu erklären, ist es dienlich, sich die verschiedene Art und Weise zu vergegenwärtigen, in welcher das Gesetz und der Untergebene einander gegenüberstehen können.

1. Das Gewöhnliche ist, daß der Gesetzgeber irgend eine Leistung absolut verlangt, oder irgend Etwas absolut verbietet. Diesem entspricht an und für sich beim Untergebenen die Verpflichtung zur Leistung des Befohlenen oder zur Unterlassung des Verbotenen, so zwar, daß er sich im Gewissen versündigt, wenn er der Gesetzesvorschrift zuwider das Verbotene thut oder das Gebotene unterläßt. Zudem ist er durch die Gesetzesübertretung straffällig geworden, und falls wenigstens der zuständige Richter die Strafe über ihn ausgesprochen hat, ist er für's Gewöhnliche verpflichtet, die Strafe zu erstehen.

2. Der Gesetzgeber kann aber auch von der absoluten Forderung des Gesetzgegenstandes Umgang nehmen und, um das Gewissen nicht zu sehr zu belasten, sich bezüglich der Gewissenspflicht mit der Alternative begnügen: Entweder muß das durch das Gesetz Vorgeschriebene geleistet, resp. unterlassen werden, oder im Betretungsfalle hat der Übertreter die vom Richter ausgesprochene, vom Gesetz bestimmte Strafe zu leisten. Die Strafe hat in diesem Falle nicht den vollen und ausschließlichen Strafcharakter, weil eine volle, in's Gewissen reichende Verletzung nicht vorausgesetzt wird; sie tritt mehr als ein der Wahl des Untergebenen in gewissem Sinne anheimgestelltes Äquivalent für die in erster Linie aufgestellte Gesetzesforderung auf. Es wird also der Gewissenspflicht dadurch genügt, daß man entweder das Eine oder das Andere leistet. Dergleichen Gesetze sind die sogenannten bloßen Strafgesetze. Daß es deren gibt, kann von einem Vernünftigen nicht bezweifelt werden, obgleich es nicht immer leicht ist, zu sagen, ob in einem bestimmten Falle ein solches bloßes Strafgesetz vorliegt, oder ob die vernünftige Absicht des Gesetzgebers dahin geht, von vornherein schon im Gewissen zur

Leistung des im Gesetze geforderten Gegenstandes zu verpflichten. Als dergleichen Strafgesetze müssen manche Polizeivorschriften aufgefaßt werden, vor Allem solche, bei denen das Strafmaß enorm höher ist, als der Werth oder die Bedeutung der in erster Linie geforderten Leistung.

Allein — und das verdient unsere volle Beachtung — mag die angeordnete Strafe den strengen Strafcharakter haben, oder mag sie als ein für den Untergebenen wählbares Äquivalent der primären Gesetzesforderung gelten: in allen Fällen unterstellt die Verpflichtung zur Strafe die Berechtigung des Obern zu jener primären Gesetzesforderung. Strafe im strengen Sinn unterstellt eine Verletzung dessen, wozu der Straffällige im Gewissen verpflichtet, mithin der Befehlende berechtigt war; diese Strafe kann erst als Folge der Schuld gedacht werden. Die Strafe im weiteren Sinne als ein Äquivalent für eine andere Leistung hat auch nur dann einen Sinn, wenn für die Forderung dieser anderen Leistung eine Berechtigung vorliegt. Wie sollte ich wohl ein Äquivalent für dasjenige fordern können, worauf ich gar kein Recht habe?

3. Wir kommen hiermit auf die dritte Weise, wie der Untergebene einem Gesetze gegenüberstehen kann, nämlich wenn die Forderung des Obern eine unberechtigte, das Gesetz oder der Befehl ein ungiltiger ist. Auch in diesem Falle kann freilich die Pflicht erwachsen, etwa das Gebotene, falls es nicht unerlaubt ist, zu leisten, oder auch, mag das Befohlene erlaubt oder unerlaubt sein, im Unterlassungsfalle die Strafe hinzunehmen. Aber wenn alsdann die Pflicht eintritt, das angedrohte oder auferlegte Strafübel zu ertragen, so ist das nichts mehr und nichts weniger als die Pflicht, zuweilen ein offenbares Unrecht ohne Abwehr zu erdulden. Eine solche Pflicht ist eine zufällige Pflicht, welche durchaus nicht in irgend welcher Giltigkeit des Gesetzes ihren Grund hat. Es sind alsdann die betreffenden Gesetze weder als an sich bindende Vorschriften, noch auch als Strafgesetze giltig. Der Übertreter ist daher auch nicht strafwürdig, noch straffällig. Mag ein Richter ihn zehnmal verurtheilen, dadurch ist noch nicht die geringste Pflicht erwachsen, die Strafe zu erstehen. Gott hat weder unter die ursprüngliche Gesetzesforderung, noch unter die Strafsentenz sein Siegel zur Bestätigung gedrückt; mithin ist noch nach keiner Seite hin eine wahre Pflicht erwachsen. Es wäre ja im Grunde Blasphemie, an eine wirkliche Pflicht, die doch nur, wie oben erörtert ist, in Gottes Willen ruhen kann, zu denken. Gottes Auge kann Keinen straffällig finden, sein Wille also auch Keinen strafwürdig erklären, der keine Schuld auf sich geladen

hat; ebensowenig kann er, der Heiligste, eine Verpflichtung zu etwas Ungerechtem oder Unerlaubtem auferlegen.

Anders jedoch gestaltet sich die Sache, wenn derjenige, welcher nach Recht und Gewissen eine unberechtigte Gesetzesforderung abgewiesen, eine ihm zugemuthete unrechte oder unerlaubte Leistung verweigert hat, nachträglich nicht bloß zur Strafe verurtheilt ist, sondern zur Erstehung der Strafe vergewaltigt wird. Dann kann er verpflichtet sein, sich vergewaltigen zu lassen, d. h. der physischen Gewalt zu weichen und zur Vermeidung größeren Übels und öffentlicher Ruhestörung sein persönliches Recht darangeben zu müssen. Dergleichen Verzichtleistung auf das eigene Recht verlangt Gott auch in anderen Fällen, obgleich er die Handlungsweise dessen, der durch ungerechten Eingriff dazu Veranlassung gibt, auf's Strengste verurtheilt. Wer würde z. B. bei einem unerheblichen Diebstahle es statthaft finden, den Dieb selbst durch blutige Gegenwehr unschädlich zu machen?

Wenn dann aber auch in dergleichen Fällen die Erduldung der Strafe ohne gewaltsame Abwehr und Widersetzlichkeit Pflicht werden mag, so rührt das nicht im Mindesten von der Giltigkeit der etwa verletzten Gesetze oder von der Giltigkeit des gefällten Strafspruches her. Im Grunde liegt auch nicht die Pflicht vor, Strafe zu dulden, sondern die Pflicht, das auferlegte Übel zu dulden; es ist nicht eine Pflicht durch das Gesetz geschaffen, sondern eine Pflicht, welche anläßlich eines ungiltigen Gesetzes an Jemanden herantritt. Wäre z. B. Jemand so kühn, zu behaupten, in den Zeiten der Christenverfolgung sei wirklich durch das Gesetz der Kaiser die Gewissenspflicht für die Christen geschaffen worden, da sie den Götzen in keiner Weise opfern durften, sich wenigstens dafür zu Kerker und Scheiterhaufen auszuliefern, oder ihre dem Fiskus zugesprochenen Güter wirklich jetzt als Staatsgut anzusehen? Nein; es lag nur anläßlich jener in das Gewand des Gesetzes eingehüllten Grausamkeiten die Pflicht vor, sich eher zur Richtstätte schleppen zu lassen, als den Glauben zu verläugnen; die Ehre Gottes und der ihm schuldige Dienst forderten es, willig und ohne Wehr sich in den nur durch Abfall zu vermeidenden Tod zu fügen und nicht durch nutzlose und pflichtwidrige Vertheidigung im Blute der Feinde eine zweifelhafte und precäre Erhaltung des eigenen Lebens zu suchen. Da erst hob die Pflicht an. Abgesehen von dieser Pflicht, konnten sie sich dreist ohne alle Gewissensbedenken den ihnen angedrohten und über sie schon ausgesprochenen Strafen entziehen, das ihnen ungerechter Weise Geraubte

wieder an sich nehmen und vor der Gewalt und List ihrer Verfolger, waren diese auch im Gesetzesmantel gekleidet, in Sicherheit bringen.

Hiermit ist, meines Bedünkens, hinlänglich gezeigt, daß es Gesetze oder Verordnungen der Obrigkeit geben kann, bei welchen von keiner Pflicht im wahren Sinne des Wortes, weder von einer directen Gewissenspflicht, noch von einer Rechtspflicht die Rede sein darf, welche gar keine Giltigkeit, weder eine sittliche noch eine rechtliche, beanspruchen dürfen. Wären sie rechtlich giltig, so bestände von Seiten der Untergebenen auch eine Rechtspflicht zur Erfüllung ihrer Rechtsforderungen. Eine jede Pflicht, auch eine Rechtspflicht, ist ein Band, der sittlichen Ordnung angehörig, ein Band dem Gewissen und Gott gegenüber. Sobald also aus irgend welchem Grunde bei einem Gesetze die Annahme eines solchen Bandes dem Gewissen und Gott gegenüber auf inneren Widerspruch stößt, entbehrt auch die Annahme irgend welcher Verpflichtung dem Gesetze als solchem gegenüber jedes inneren Haltes.

Auf der Möglichkeit, solch innerlich ungiltige und kraftlose, weil dem göttlichen Willen widersprechende Gesetze zu erlassen, beruht auch die Unsittlichkeit, einem fehlbaren menschlichen Obern absolut unbedingten Gehorsam zu leisten. Um einen solchen zu rechtfertigen, müßte entweder für den Obern die Garantie der Fehllosigkeit vorliegen, oder den Untergebenen müßte man so sehr herabwürdigen, daß man ihm das Urtheil, zwischen Gut und Böse, zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem zu entscheiden, vollständig abspräche. Der pflichtschuldige Gehorsam des Untergebenen und das Recht des Obern haben also in der That ihre Schranken. Diese Schranken, vor denen die Giltigkeit der Gesetze stehen bleiben muß, sollen im Folgenden näher besprochen werden.

(Schluß folgt.)

A. Lehmkuhl S. J.

Gott und die Naturordnung.

---

1. Aristoteles hat irgendwo die herrlichen Worte gesprochen: „Was im Schiff der Steuermann, was der Lenker der Rosse im Wagen, was bei einem Gesange der Vorsänger, was im Staate das Gesetz, was für das Heer der Feldherr, das ist Gott in der Welt.“ Gegen diese licht-

und trostreiche Wahrheit stürmt unsere moderne Welt an; sie will Gott — in einer nur unwesentlich veränderten Form, wie es gegen Ende des vorigen Jahrhunderts vom Pariser Convente geschah — aus dem ihm gebührenden Centrum hinausdecretiren; ihre Gelehrsamkeit sieht es im ausgedehntesten Maßstabe als ihre Aufgabe an, Gottes Spuren, die sie mit dem Namen „Wunder" brandmarken zu können vermeint, in der Welt und im Geist unkenntlich zu machen. Wir haben uns bereits einigermaßen die Anstrengungen einer solchen Revolution in ihrer Ohnmacht vergegenwärtigt, und den Standpunkt wiedergewonnen, von dem aus der zu dem überweltlichen Urheber der Weltordnung führende Weg klar und deutlich vor uns liegt. Fassen wir die besprochenen Punkte noch einmal kurz zusammen.

Zuerst sahen wir, es stehe unumstößlich fest, daß der ganze gewaltige Kosmos von einer zweckgemäßen Ordnung umspannt und durchwebt werde[1], und zweitens erkannten wir diese Zweckmäßigkeit als wahre Zielstrebigkeit[2]. Der christliche Denker, welcher von dieser unerschütterlich feststehenden Wahrheit zu Gott als dem außerweltlichen einheitlichen Grunde aller Zweckerstrebung vordringen will, findet sich von der ungläubigen Wissenschaft mit der Frage festgehalten: warum muß denn die wundervolle Harmonie als eine den Dingen selbst zufällige gelten? geht sie denn nicht vielmehr aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervor? Wir waren in der günstigen Lage, unsere fortgeschrittenen Gegner dahin belehren zu können, daß es gerade die echt scholastisch-mittelalterliche Naturphilosophie ist, welche die vorgeblichen Schwierigkeiten nicht etwa bloß nicht ignorirte, sondern (in der Lehre von der Materie und Form) als ausgemachte Wahrheit und Grundpfeiler ihrer Weltanschauung behauptete, indem sie die teleologische Harmonie in der Natur in bedeutendem Maße zunächst aus der Natur der Dinge selbst herleiteten, dieselbe also mit nichten als eine den Naturdingen schlechthin zufällige aufgefaßt wissen wollte[3]. Wir haben dann ferner des Genaueren dargelegt, in wie fern und mit welchem Rechte diese Behauptung von den Philosophen des katholischen Mittelalters aufrecht erhalten wurde[4].

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, XI. S. 293.
[2] Ebendaselbst 1877, XII. S. 259.
[3] Ebendaselbst 1877, XII. S. 357.
[4] Ebendaselbst 1877, XII. S. 509.

2. Jetzt gehen wir weiter und sagen, die Teleologie, in angegebener, der Wirklichkeit entsprechender Weise begriffen, müsse nothwendig in jedem Menschen, in welchem nicht böser Wille den Gedanken beherrscht, die Überzeugung vom Dasein Gottes im christlichen Sinne dieses Wortes hervorbringen.

Wir reden von Gott im christlichen Sinne. Darunter verstehen wir aber nicht — man gestatte den Ausdruck — die Fratze, zu der unsere Kulturgrößen den christlichen Gottesbegriff ohne Unterlaß verzerren, um ihn dem Hohn des Pöbels preiszugeben. Eine solche Leistung bietet uns z. B. das Schopenhauer'sche Dictum: „Der ernstlich gemeinte Theismus setzt nothwendig voraus, daß man die Welt eintheile in Himmel und Erde; auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert; nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen; sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum mehr übrig bleibt." [1] Der vielbewunderte Mann fügt dann noch die einfältige und durchaus unwahre Bemerkung hinzu, die katholische Kirche habe in richtiger Erkenntniß eben dieser Sachlage das Kopernikanische System verfolgt! D. F. Strauß, der große Dogmatiker des „neuen Glaubens", hat ebenfalls die Stirne, Ähnliches zu schreiben: „Die Einbildungkraft kann sich des Bestrebens nicht entschlagen, sich Gott räumlich vorzustellen; das konnte sie früher ungehindert, als sie noch über einen geeigneten Raum verfügte; jetzt ist es ihr erschwert durch die Einsicht, daß ein solcher Raum nirgends vorhanden ist; wer das Weltsystem nach dem jetzigen Stande der Astronomie in der Vorstellung trägt, kann sich einen thronenden, von Engeln umgebenen Gott nicht mehr vorstellen. Also kein Himmel als Palast mehr, keine Engel, die um seinen Thron versammelt sind, ferner auch Donner und Blitz nicht mehr seine Geschosse; Krieg, Hunger und Pest nicht mehr seine Geißeln, sondern Wirkungen natürlicher Ursachen: seit er so alle Attribute persönlichen Seins und Waltens verloren hat, wie könnten wir uns Gott noch persönlich denken?" [2] Von einem solchen Gott, wie ihn Schopenhauer, Strauß und Consorten als den christlichen ausgeben, reden wir also nicht, sondern von Gott, wie jeder kleine katholische Katechismus ihn uns kennen lehrt.

3. Bei dem Gedanken, daß die zweckmäßige Einrichtung

---

[1] Parerga und Paralipomena, I. S. 55.
[2] Der alte und der neue Glaube, S. 109.

der Welt, gerade so gut wie der Welt Dasein, einen Grund haben müsse, brauchen wir nicht lange zu verweilen. Die ausnahmslose Denkgiltigkeit des Causalitätsprincips wird von den Kantianern, sogar von einem Schopenhauer, der das Gesetz des hinreichenden Grundes bis in seine tiefsten Wurzeln hinein zernagt hat, unbeanstandet gelassen. „Wir können uns z. B. denken,“ sagt Letzterer, „daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber, daß dieses ohne eine Ursache geschähe.“ Für alle vernünftigen Menschen liegt nun jeder Denknothwendigkeit eine entsprechende Seinsnothwendigkeit zu Grunde. Wo ist jener Grund?

Unsere Überzeugung geht dahin, es sei absolut unmöglich, daß die philosophische Naturforschung bei regelrechtem Denken jemals eine andere Beantwortung dieser Frage aufspüre, als welche von der in der katholischen Kirche gepflegten Philosophie gegeben worden ist. Wir glauben solches am besten zu erhärten, wenn wir uns zuerst den Modus selbst vergegenwärtigen, nach welchem die Philosophie der katholischen Vorzeit bei der Lösung dieses Problems vorangegangen ist; und wenn wir dann die Naturforschung in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung an unserem Geiste vorüberziehen lassen. Wir werden uns hierbei auf die Betrachtung der Weltordnung im Allgemeinen beschränken, indem wir uns vorbehalten, später einmal auf die Beachtung der organischen Natur im Besonderen zurückzukommen.

4. Den Ausgangspunkt für unsere Betrachtung bildet die Naturordnung in ihrem großartigen Zusammenhange. Nichts ist für die Wissenschaft eine so ausgemachte Thatsache, wie dieser Zusammenhang. Wir verweisen auf die ganze, von Tag zu Tag mehr anwachsende Literatur über Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie u. s. w. als auf den Beleg für unsere These. Um uns die Wahrheit zu vergegenwärtigen, wird es genügen, aus der nicht zu bewältigenden Masse des Materials die ersten besten Daten herauszuheben.

Die Beschaffenheit der Sonne steht im vollkommensten Einklange mit der Eigenthümlichkeit der Erde; nicht nur regelt sie deren Bewegungen, sondern sie ermöglicht auf derselben auch das organische Leben dadurch, daß sie durch ihre Strahlung in angemessenem Grade Licht und Wärme erregt. Sogar die Nahrung, die wir genießen, ist in den Pflanzen durch Licht und Wärme der Sonne gebildet worden; „Kinder der Sonne sind wir“, wie Tyndall sich ausdrückt.

Diese erstaunliche Zusammenordnung geht bis in die unscheinbarsten

Kleinigkeiten. Wären z. B. als Bestandtheile der atmosphärischen Luft nicht O_1N_4, sondern O_2N_1 gewählt, so würde uns statt der gesunden Luft ein Meer von Scheidewasser umgeben. Hätte das Wasser nicht bei 4^0 R., sondern bei 0^0 seine größte specifische Schwere, so würden sich alle Gewässer in unschmelzbare Eismassen verwandeln und bald würde die Erdoberfläche ein einziger Gletscher sein. Wäre der Brechungsexponent zwischen Luft und Wasser größer als zwei, so müßten wir alle die prächtigen Farbenspiele in der Natur entbehren. Hätte das Licht nicht die exorbitante Geschwindigkeit von 42,000 Meilen in der Secunde, oder wäre der Äther nicht genau so beschaffen, daß er die verschiedenen Farbenschwingungen mit derselben Geschwindigkeit fortpflanzt (was bekanntlich bei andern Medien nicht der Fall ist), so würde das Wahrnehmen der Gegenstände zur Unmöglichkeit werden. Wäre die uns umgebende Luft auch nur um ein Weniges leichter oder schwerer, so wäre die unausbleibliche Folge, daß wir nicht mehr gehen könnten. So ist in der Natur Alles auf einander angelegt. Die Pflanze ist nicht bloß zweckmäßig für sich, sie ist auch zweckmäßig für die Thiere; sie verbraucht lebendige Kraft der Sonnenstrahlen und erzeugt Kohlenhydrate, Eiweißkörper, Fette; das Thier bedarf dieser, und erzeugt lebendige Kraft der Wärme und Arbeit. Alle Naturgesetze sind gerade so, wie es zu der Erhaltung der zu einem Naturcomplex gehörigen Arten und Gattungen erforderlich ist. Bei vielen Pflanzen sorgen Wind und Insekten und andere den Pflanzen „zufällige" Ursachen in normaler Weise für die Befruchtung. Dabei ist der Haushalt der Natur so eingerichtet, daß für alle Schäden gewöhnlich die Heilmittel von der Natur selbst herbeigeführt werden. Man weise uns nicht hin auf den unnöthigen Überfluß und die scheinbaren Unzweckmäßigkeiten in der Natur. Käme das nicht gerade so heraus, als wollte man die planmäßige Anlage eines Palastes läugnen, weil etwa in einem Fenster eine Scheibe fehlt oder die Treppen nicht nach unserem Geschmacke eingerichtet und Thürmchen mit Schnörkeln versehen sind, welche keine praktische Verwendung finden? Die Natur ist nicht bloß der nützlich eingerichtete Haushalt eines knapp gehaltenen Taglöhners, sie ist ein überaus reicher Palast, sie ist überdieß ein Kunstwerk, und zwar zum Ärger mancher mathematischer Köpfe ein recht poesiereiches.

Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß die vollkommenere Erkenntniß der Naturerscheinungen, deren wir Kinder des neunzehnten Jahrhunderts uns erfreuen, derartigen Betrachtungen eine viel genauere

Fassung gegeben hat und zu geben fortfährt, als diese früher besaßen. Aber der Grundgedanke wurde auch früher in seiner ganzen Tragweite gewürdigt. Statt vieler Citate [1] erinnern wir nur an eines. Der wundervolle Zusammenhang in der Natur ist kein organischer im eigentlichen Sinne des Wortes; man kann ihn aber in seiner durchgreifenden Bedeutung nicht voller wiedergeben, als indem man ihn mit einem Organismus in Parallele stellt. Dieser Vergleich war der scholastischen Philosophie geläufig. „Das ganze Universum," sagt der hl. Thomas, „besteht aus den Einzeldingen, wie ein Ganzes aus seinen Theilen. Wollen wir bestimmen, wofür das Ganze und die Theile da sind, so werden wir zuerst finden, daß jeder einzelne Theil zunächst auf den ihm eigenthümlichen Act angelegt ist, so das Auge auf das Sehen; dann zweitens, daß die unedleren Theile für die edleren arbeiten; drittens, daß alle Theile zur Vollendung des Ganzen hingeordnet sind. Ebenso ist in den Theilen des Universum ein jedes Ding zunächst der ihm eigenthümlichen Thätigkeit angepaßt, zweitens sind die niedrigeren Dinge auf die vollkommeneren hingeordnet, und die einzelnen Dinge dienen zur Vollendung des ganzen Universum." [2]

5. Ausgehend von der Betrachtung der Weltordnung drang die christliche Wissenschaft nicht in einem Sprunge, sondern schrittweise zur Erkenntniß Gottes des Unendlichen vor. Folgen wir ihr.

Ihr erstes Problem lautete, ob es denn schlechterdings nöthig sei, zu sagen, die Naturwesen würden in ihrem zweckmäßigen Wirken von einer Intelligenz bestimmt. Zur Lösung dieser Frage berief sie sich zunächst auf die Erfahrung aller Menschen. Dieser gemäß seien unter allen Ursachen, die wir kännten, nur die überlegende Vernunft und der nach Absichten wirkende Wille solche, die zweckthätig sein und ordnen könnten [3]. „Es gibt Wirkungen und Vorgänge von so vollendeter Ordnung (wie z. B. Homers oder Virgils Gedichte oder eine Uhr oder irgend ein kunstvolles Concert), daß sie mit zwingender Evidenz auf eine vernunftbegabte Ursache schließen lassen. Nun ist aber die im Weltall herrschende Ordnung noch viel schöner, als die des herrlichsten Gedichtes oder einer Uhr oder einer Musik. Wenn schon das wahrheits-

---

[1] Vgl. z. B. Philosoph. Conimbric. in lib. 2. Phys. cap. 9. qu. 1. art. 1. Th. Raynaud, Theol. naturalis, dist. V. art. VI. u. s. w.

[2] Summa theol. I. qu. 65. art. 2.

[3] Man vergleiche P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 923.

getreue Bild eines Löwen oder Rosenstrauches unzweifelhaft auf die Intelligenz eines Künstlers zurückzuführen ist, um wieviel mehr der lebendige Löwe oder Rosenstrauch! Der menschliche Verstand selbst ist aber nun ein noch viel wundervolleres Werk, als das lebendige Thier. Wenn also Virgils Gedichte einen intelligenten Urheber voraussetzen, um wie viel mehr Virgil selber, dessen Genie jene Gedichte hervorzubringen vermochte! [1]

Vorliegende Beweisführung muß allen jenen, welche nicht auf jede Naturwissenschaft Verzicht leisten wollen, unbedingt genügen. Oder gibt es für die Feststellung von Naturgesetzen und Ursachen vielleicht noch sonst ein Verfahren? So oft allseitig beobachtete Erscheinungen sich durch irgend eine bekannte Naturkraft vollständig erklären lassen, trägt Niemand Bedenken, diese Kraft für die Ursache jener Phänomene anzusehen. Der Rekurs auf gänzlich unbekannte Kräfte, welche etwa auch diese nämlichen Wirkungen hervorbringen könnten, würde vor dem Forum der Wissenschaft Heiterkeit oder mitleidiges Kopfschütteln erregen.

Und doch blieben die katholischen Denker der Vorzeit bei solchen Erwägungen keineswegs stehen. Sie zeigten auch direct, wie Verstand und Einsicht dazu gehörten, die Zwecke der Natur zu bestimmen. Aus der Unmasse der Mittel, welche im Bereiche der Möglichkeit lägen, müßten diejenigen bestimmt worden sein, welche zum Ziele hinführten. „Die wirkende Ursache,“ sagt der hl. Thomas, „muß durch die Erstrebung des Zweckes zur Thätigkeit bewegt werden; ohne dieß würde ihre Thätigkeit keine bestimmte Richtung haben, und darum der Grund fehlen, warum sie dieses und nicht vielmehr jenes hervorbrächte.“ [2] Es liege demgemäß im Begriff des Zwecksetzens, daß die Wirkung der wirkenden Ursache als gedacht früher gewesen sei, als die wirkende Ursache selbst, und daß letztere in Folge der erstrebten Wirkung als Mittel angewandt worden. „Alles, was selbst keine Kenntniß von Zweck und Ziel hat,“ sagt derselbe heilige Lehrer, „strebt dem Ziele zu, insofern es von einem, der diese Kenntniß hat, dazu bestimmt wird, wie etwa der Pfeil vom Schützen; wenn also die Natur um eines Zweckes halber wirksam ist, so muß sie dazu von einem intelligenten Wesen hingeordnet sein.“ [3]

---

[1] P. Sylvester Maurus, Questiones physico-metaphysicae, qu. 10.
[2] Summa theol. I. II. qu. 1. a. 2.
[3] In lib. 2. physic. lect. 12.

6. Ein weiterer Schritt des scholastischen Denkens bestand darin, daß man jenes intelligente Princip der Weltordnung nothwendig als Eines erwies. Mit demselben Rechte, so sagte man, wie man aus der Weltordnung auf eine mit Weisheit begabte Ursache der Welt zurückschließt, muß man aus der Einheit des Zweckes, welcher gleichsam die Seele jener Ordnung ist, folgern, daß ihr Urheber nur Einer sei. Denn die weise Einrichtung der Welt besteht ja eben vornehmlich darin, daß alle Dinge zu Einem wohlgeordneten Ganzen verbunden sind.

Jene Eine Intelligenz sind folglich nicht die Weltdinge selber. Denn der Dinge sind viele; jede Vielheit von Mitteln, welche zu einem einheitlichen Zweck zusammenwirken, dessen sie sich selbst nicht bewußt sind, nöthigt aber unverweigerlich zur Annahme einer ungetheilten, außerhalb jener Vielheit liegenden Einheit. Wie die vielen Stoffe und Bestandtheile eines Kunstwerkes sich nicht aus eigener Macht zu einem complicirten Kunstwerke zusammenfügen können, ebenso wenig vermögen sich die unzähligen Einzelwesen in dieser Welt zu dem höchst complicirten Kosmos zu ordnen; hierzu wird eine Alle umfassende Macht und Intelligenz vorausgesetzt. Daß dieser Verstand, welcher die Ursache der Weltordnung ist, ein von der Welt gänzlich verschiedenes Wesen, also nicht etwa eine „Weltseele" sei, schlossen die Scholastiker namentlich daraus, daß der erste Verstand die Allgenügsamkeit sei, folglich jeder Vervollkommnung unfähig, der Welt in keiner Weise bedürfe[1].

---

[1] Man vergleiche S. Thom. Summa theol. I. qu. 3. a. 8. Kant sagt (zu einer Zeit, in der er sich noch nicht in die öde Wüste seiner Vernunftkritik verirrt hatte): „Dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenügsamkeit ist ein richtigerer Ausdruck, als der des Unendlichen" (I. S. 275). Er rechnet es sich hoch an, der Erste gewesen zu sein, der die Gottheit als Allgenügsamkeit aufgefaßt (vgl. I. S. 238, 531, IV. S. 386, VIII. S. 232, Rosenkranz'sche Ausgabe). Vernehmen wir dagegen den ersten besten der Scholastiker. P. Sylvester Maurus spricht sich folgendermaßen aus: „Primus intellectus est perfecta sufficientia componendi et ordinandi quodcunque corpus, etiam illud quod supponitur informare; absurdum est enim, quod cum corpus muscae et cujuscumque animalculi componi debeat ab intellectu, corpus primi intellectus non debeat componi ab intellectu; sed quod est perfecta sufficientia componendi aliquid, non indiget illo ad hoc ut melius se habeat, adeoque non potest illo perfici atque intrinsece compleri; ergo primus intellectus non potest intrinsece perfici ac compleri ullo corpore; ergo solum potest componere corpora sibi extrinseca, eo pacto quo artifices creati non componunt sibi corpus, sed solum componunt extrinseca corpora artificiata. Secundo, quod perfecte continet aliquid secundum esse magis purum ac simplex, non potest illud sibi intrinsece addere secundum esse magis compositum ac magis imperfectum; sed primus intellectus, utpote

Die intelligente Weltursache ist also nicht „Weltseele“, wohl aber die in einem außerweltlichen Wesen vorhandene Weltidee. P. Sylvester Maurus führt diesen Gedanken in folgender Weise aus: „Es ist nicht bloß unzweifelhaft, daß die Werke Virgils oder irgend eine Uhr das Werk eines Verstandes seien, sondern es steht ebenso fest, daß sie von einem Verstande herrühren, der nach einem sehr vollkommenen idealen Vorbilde des Werkes verfuhr. Um wie viel mehr steht es fest, daß der Verstand, dem der menschliche Körper seine Construction verdankt, sich dabei von einem idealen Vorbilde leiten ließ! Der Mensch hat freilich Verstand; wenn er aber einem andern Menschen das Dasein schenkt, verfährt er nicht nach einem solchen Vorbilde; er weiß ja nicht einmal, in welcher Weise Leib und Seele zu Stande kommen. Gilt das schon von dem Organismus der kleinsten Fliege, um wie viel mehr von dieser ganzen Vorkehrung der sichtbaren Welt!“[1]

So erblickten denn die katholischen Denker die Natur der Welt sozusagen in dreifacher Instanz: erstens im göttlichen Verstande als Idee; zweitens in den Weltdingen selber als Wesensformen, und drittens in jedem die Welt erkennenden Verstande als Erkenntnißformen. Bezüglich der zweiten Instanz wurde die in der Welt selbst befindliche Einheit keineswegs übersehen. Sie galt als die Einheit des Abbildes, in welchem sich das wesenseine, in Gott befindliche Vorbild gleichsam wiederspiegelt; somit als eine Einheit, welche mit wahrer Wesensvielheit der Dinge, die das Abbild umfaßt, wohl verträglich ist. Sähe man hierin eine Schwierigkeit, so müßte man auch etwa die Eine Heeresordnung in der Schlacht als unverträglich mit der Vielheit der Soldaten, welche die Schlachtordnung bilden, ausgeben. Oder ist nicht auch hier die Heeresordnung das Eine Abbild Eines Vorbildes, welches in dem wesenseinen Geiste des Feldherrn vorfindlich ist?

7. Nach dem Gesagten könnte vielleicht der Gedanke geweckt werden,

---

perfecta sufficientia componendi omnia corpora ex idea perfectissima, continet omnia corpora secundum esse simplicissimum talis ideae; ergo non potest sibi intrinsece addere ullum corpus. Ideo S. Dionys. lib. 2. de Div. Nomin. cap. 2. dicit quod neque tactus est Dei, neque alia quaedam ad partes commiscendas communio, et in libro de Causis propositione 6. dicitur quod prima causa regit omnes res absque eo quod commisceatur eis. Quaest. physico-metaphys. quaest. 10 ad quartum.

[1] L. c. q. 10.

als hätte die christliche Philosophie eben dadurch, daß sie die „lebendige Weltidee“ nicht in die Welt selbst, sondern in einen von der Welt getrennten Welturheber verlegte, in der Welt eine bloße Maschine, einen ablaufenden Mechanismus, etwa eine Riesen-Taschenuhr erblickt. Aber nichts weniger als das. Man hatte vielmehr von der Natur der Dinge einen so vollen, vielsagenden Begriff, wie er in der neueren Naturwissenschaft nicht mehr angetroffen wird. „Das Wirken der Naturdinge,“ sagt der berühmte Interpret der Philosophie der Vorzeit, „entspricht ihrem Wesen. Nun ist aber die Weise, in welcher sie ihre Erzeugnisse hervorbringen, eben jene, in welcher die Kunst ihre Werke mit Absicht und Überzeugung schafft. Auch sie richten, was sie zuerst und was sie nachher bilden, auf das Eine zu erreichende Ziel, die Vollendung des Ganzen, nach diesem jedes Einzelne ordnend und gestaltend. Wie der Baumeister zuerst den Grund legt und dann die Mauern aufführt, um über ihnen das Dach zu wölben, also treibt die Natur die Wurzeln des Baumes in die Erde, erhebt den Stamm und breitet über ihm die Zweige und die Blätter aus. So müssen wir also schließen, daß in dem Wesen der Naturdinge ein Grund liegt, der sie bestimmt, wenn auch ohne Bewußtsein, so wie der überlegende Künstler zu wirken.“ [1] Wie für die zweckgemäße Entwicklung der organischen Wesen, so suchte man für die Gesetzmäßigkeit aller Wesen den nächsten Grund in den Dingen selber. Die Nothwendigkeit ist in den Naturwesen keine nur von außen angethane oder gewaltsame, sondern entspringt aus ihrer Natur und den in dieser wurzelnden Neigungen und Trieben. Seit Albertus Magnus war es wohl üblich, die Natur in ihrer Abhängigkeit von Gott mit einem Pfeile zu vergleichen, welcher vom Schützen die Richtung zum Ziel hin erhält; man verfehlte aber nicht, auf das der Natur Eigenthümliche aufmerksam zu machen, darauf nämlich, daß den Dingen die Richtung nicht aufgedrückt ist, sondern als selbstthätige Natur auf dem Grunde ihres Seins liegt [2].

---

[1] Philosophie der Vorzeit, n. 756.

[2] Der hl. Thomas sagt hierüber: „Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis in finem: sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt: quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem: ita necessitas

Wir möchten nochmals darauf aufmerksam machen, daß man die Ansicht des modernen christlich zugestutzten Atomismus, welcher die gesetzmäßige Bewegung den letzten Bestandtheilen der Materie von außen her angethan werden läßt, nicht verwechseln darf mit der Naturphilosophie des christlichen Mittelalters. Letzterer war eine so oberflächliche Erklärungsweise gänzlich fremd. Wie sehr auch die verschiedenen alten Schulen in beiläufigen Fragen auseinandergingen, Niemand zweifelte daran, daß Alles nach unwandelbaren Gesetzen von der Natur abflösse, weil die Kräfte und Gesetze den Dingen eingepflanzt seien [1].

8. Nun wirft sich die Frage auf: was war denn jener eine, von der Welt gesonderte Urgrund der Weltordnung in den Augen der christlichen Philosophen? Sahen sie in ihm bloß den Weltordner, oder überdieß auch den Weltschöpfer?

Über diesen Punkt hatte Aristoteles, auf welchen man im Mittelalter soviel Gewicht legte, sich nicht mit der wünschenswerthen Klarheit ausgesprochen, aber doch klar genug. Denn im ersten Buche der Metaphysik sagt er, jenes Sein, welches am meisten Sein und am meisten Wahrheit sei, sei auch die Ursache des Seins für alles Andere. Wo er im zwölften Buche desselben Werkes darthun will, daß Gott die reine Wirklichkeit sei, bemerkt er, das Allererste sei nicht ein Wesen der Möglichkeit nach (also nicht die Materie), sondern ein vollendetes Wesen. Wo er ebendaselbst von der Weltordnung spricht, lehrt er, der Herr der Welt sei Einer, welcher die Ursache der ganzen Ordnung und das Ziel aller Dinge sei. Darin irrte er jedenfalls, daß er glaubte, Gott habe die Welt mit Nothwendigkeit hervorgebracht, und darum sei die Welt absolut nothwendig und von Ewigkeit her.

Halte man aber von Aristoteles, was man will, die Lehre der christlichen Wissenschaft ist in diesem Punkte klar; sie lautet dem Sinne nach also: Die Dinge sind der Weltordnung nicht bloß äußerlich eingefügt, sondern letztere umfaßt das innerste Sein eines jeden Dinges ohne irgend ein Residuum. Oder findet sich das Zusammenstimmen aller Dinge etwa bloß in der äußeren Form und dem Bewegungsmodus? Treffen wir nicht auch in den Beziehungen der Ausdehnung, welche allen körperlichen Eigenschaften der Dinge zu Grunde liegt, eine Ordnung,

---

naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem." Summa theol. I. q. 103. a. 1 ad 3.

[1] Vgl. P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 759.

von welcher die Mathematik trotz allen Aufwandes an Geisteskraft nur den allergeringsten Theil erforscht hat? Und nicht nur das. Wird nicht das Wirken aller Dinge aus ihrem innersten Wesen heraus bestimmt, so daß wir urtheilen müssen, die Wesenheiten selbst seien in der erstaunlichsten Harmonie zu einander hingeordnet? Ist dem so, dann ergibt sich unmittelbar der Satz: Der Urheber der Ordnung ist zugleich der Urheber der Natur. Deßhalb sagt der hl. Thomas: „Da die Naturdinge selbst vom Zweckbegriff keine Kenntniß besitzen, und sich deßhalb kein Ziel vorstecken können, so muß ihnen das Ziel von dem Andern vorgesteckt werden, welcher der Urheber der Natur ist; dieser aber ist es, der allen Dingen ihr Sein verleiht, und selbst durch sich das Sein besitzt; diesen nennen wir Gott." [1] Der „Weltordner" mußte die einzelnen Kräfte nicht bloß in ihrer Anwendung, sondern auch in ihrer Quantität, und in ihrer innern Qualität, in ihrem tiefsten Sein bestimmen; das kann nur derjenige, welcher der Schöpfer der Dinge war.

Es findet sich noch ein anderer Gedanke, welcher auf einem andern Wege zu demselben Resultate hinführt. Derselbe lautet: Alle Kräfte und Vollkommenheiten, welche in der Ordnung der Natur existiren, finden ihren letzten Erklärungsgrund nur in dem Urheber aller Dinge, der den Grund seines eigenen Seins in sich selber trägt. Ein Wesen aber, welches diese Vollkommenheiten aus sich besitzt, besitzt dieselben nicht in höheren oder niederen Graden, sondern in ihrer Vollkommenheit; es ist die Kraft, die Vernunft, die Vollkommenheit selber [2]. Ein solches Wesen vermag alsdann das, was es vermag, aus sich und absolut unabhängig von jedem Andern, und fordert demgemäß seinem Begriffe nach der Grund alles andern Seins, also der Schöpfer aller Dinge zu sein.

9. Mit diesen Bemerkungen ist schon ein weiterer Gedanke gegeben, welcher Gottes unendliche Vollkommenheit betrifft. Die intelligente Ursache der Welt vermochte es, einen ersten Zustand in der Materie hervorzubringen, aus welchem sich vermöge sehr einfacher Kräfte und Gesetze das Wunder dieses Kosmos entwickelte, und zwar mit Naturnothwendigkeit entwickelte. Darauf stützte man nicht bloß die Behauptung, jene Intelligenz müsse unbegreiflich groß sein, sondern man erwies

---

[1] Summa c. gentil. lib. 1. c. 43. n. 6.
[2] Vgl. S. Thom. S. c. gent. l. 1. c. 28. n. 5; c. 42. n. 16.

auch deren Unendlichkeit. Und hierbei begnügte man sich nicht mit dem Analogie-Gedanken, indem man etwa sagte: „Die Weltintelligenz, die diesen Weltmechanismus mit genialer Ungezwungenheit gleichsam aus dem Ärmel schüttelt, verhält sich zur beschränkten Menschenvernunft, die es unter Aufwendung alles ihres Scharfsinnes bis zur Construction von Uhren und Dampfmaschinen gebracht hat, wie $\infty : 1$"; sondern man zeigte auch direct mit wissenschaftlicher Schärfe, daß jene Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes unendlich sein müsse. Denn jene Intelligenz, so dachte man, welcher das Sein nicht in Folge einer Beziehung, die sie zu einem andern Wesen hat, sondern ihrer selbst wegen zukommt, muß allgenügsam, muß absolut sein. Ein Wesen, welchem nur eine einzige Vollkommenheit in absoluter Weise zukommt, ist eben Gott[1]. Es ist zuzugeben, daß in dieser Weise die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes nicht aus der Beachtung der Weltordnung allein erhärtet wurde. Das war aber auch nicht nöthig. Denn was will man mehr dazu verlangen, daß ein Beweis als vollgiltiger Beweis für das Dasein Gottes gelte, als daß derselbe wenigstens eine Eigenschaft darthue, die Gott allein ausschließlich eigen sein kann? Und das thut der Beweis, welcher für die Weltordnung eine Erklärung sucht und deßhalb als teleologischer Beweis von dem kosmologischen (welcher das bloße Dasein der Welt zu erklären trachtet) unterschieden wird.

Hiernach bedarf es nun keiner weiteren Erklärung darüber, wie die Philosophie des Mittelalters sich die Zweckthätigkeit in der Natur vorstellte. Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, ist es in erster Linie, der in der Natur für Zwecke thätig ist. Die Naturdinge werden zunächst in ihrem Wirken durch ihre eigene Kraft und innere Qualität bestimmt; Alles, was sie haben, erhalten sie aber von ihrem Schöpfer. Ferner hängen sie in ihrem Wirken gegenseitig in der Weise von einander ab, wie es der Schöpfer und Herr der Natur bestimmt hat. Sodann bleiben alle geschaffenen Dinge, sowohl in ihrem Sein als in ihrem Wirken, in beständiger Abhängigkeit von Gott, der ersten Quelle alles Seins und Wirkens. Diese Titel genügen, um eine jede Naturwirkung der göttlichen Weisheit zuzuschreiben. Denn die Wirkungen werden in eigentlicherem und vorzüglicherem Sinne

---

[1] Man vergleiche P. Kleutgen a. a. O. n. 924. P. Sylv. Maurus l. c. qu. 10 et qu. 12.

dem, von welchem die Zweckstrebigkeit ausgeht, zugeschrieben, als seinen Werkzeugen [1].

Hiermit haben wir die Grundlinien jener Anschauung gezeichnet, welcher die katholischen Schulen bis auf den heutigen Tag treu geblieben sind. Sehr schön sagt über den Kosmos, zunächst über das Planetensystem Dr. Fr. Lorinser:

„Der ganze großartige Bau desselben, wie er sich in unermeßlichen Zeiträumen nach der in hohem Grade wahrscheinlichen Hypothese über seine Entstehung bis zu seinem gegenwärtigen Bestande entwickelt hat, zeigt uns zunächst ein überaus großes und erhabenes Schöpfungswunder, das jedoch in seiner Art mit unzähligen andern, in Vergleich mit ihm zwar unendlich kleinen, aber nichtsdestoweniger ebenso wunderbaren Vorgängen in der Natur die größte Ähnlichkeit und Verwandtschaft hat und auf die Einheit der Idee hinweist, die in der ganzen Schöpfung herrscht und zum Ausdruck kommt. Die allmähliche Entwicklung dieser großen Weltkörper mit ihren wunderbar regelmäßigen und mannigfaltigen Bewegungen in einem Raume, dessen Größe sich unsere Phantasie nur mit Anstrengung vorzustellen vermag, aus einer einfachen aus unzähligen kleinen Atomen bestehenden und mit wunderbarer Bewegung begabten Dunstmasse, ist sie wohl erstaunlicher, ist sie schwerer oder leichter zu erklären, als die Entwicklung irgend einer beliebigen Pflanze mit ihren Zellen, Gefäßen, primären und secundären Achsen, Blättern, Blüthen und Früchten aus dem einfachen Embryo des Samenkorns, oder die Bildung eines jeden thierischen Organismus mit all seinen Gliedern und Bestandtheilen aus jener einfachen Masse, welche man Ei nennt? Wenn wir auch unfähig sind, das Princip zu begreifen und das erste Gesetz zu ergründen, auf dem all diese Vorgänge beruhen und nach dem sie sich entwickeln, so sehen wir doch klar und deutlich ein, daß überall in der Natur den allereinfachsten Anfängen und Keimen eine Kraft und eine Entwicklungsfähigkeit innewohne, welche unendlich weit über ihre eigene ursprüngliche Natur hinausreicht und die wir unmöglich diesem Stoff und dieser Materie an und für sich zuschreiben können, wenn wir auch wüßten, woher die Existenz dieses Urstoffes und dieser Urmaterie stamme. Ebenso wie das erste Entstehen dieser einfachsten Anfänge für denjenigen, der die göttliche Schöpfung läugnet, stets ein unverstandenes Räthsel bleiben muß, so wird er auch niemals

---

[1] So der hl. Thomas Summa c. gent. lib. 3. cap. 24.

dahin gelangen, jene Kraft, welche die einfachsten Anfänge, jene sogenannten Urstoffe besitzen, aus diesen selbst zu erklären, aus ihrer physischen Beschaffenheit die mit Nothwendigkeit erfolgenden Entwicklungen herzuleiten.“ [1]

(Fortsetzung folgt.)

T. Pesch S. J.

Kirche und Staat in Nordamerika.

III. Die Gesetzgebung der Einzelstaaten.

Obwohl das Grenzgebiet zwischen Kirche und Staat nach der Unabhängigkeitserklärung der Competenz der einzelnen souveränen Staaten überlassen wurde, übte der christliche Charakter der Bundesverfassung doch naturgemäß einen bestimmenden Einfluß auf diese aus und schuf eine Reihe von Einrichtungen und Bestimmungen, die, wenn auch nicht formell und ausdrücklich dem Bundesrecht angehörig, dasselbe thatsächlich für den Umfang der gesammten Union näher begrenzen und erklären. Wir hielten uns deßhalb für völlig berechtigt, alle derartigen Erscheinungen zur Charakteristik des Gesammtstaates zu ziehen. Denn durch ihren geschichtlichen Ursprung und ihre Allgemeinheit sind dieselben weit weniger ein Product der so verschiedenen Einzelrepubliken, als vielmehr ein Ausdruck desselben allgemein verbindlichen Nationalwillens, der sich die Bundesverfassung gegeben, und durch den sich die einzelnen conföderirten Staaten, trotz des ursprünglich so starken föderativen Selbstbewußtseins, für gebunden erachteten.

---

[1] Das Buch der Natur; Entwurf einer kosmologischen Theodicee, I. S. 189 bis 190. Der geehrte Verfasser hat im ersten Bande über Astronomie und im zweiten über Geologie alle Resultate bis auf die neuesten Forschungen sorgfältig zusammengestellt und im Sinne der christlichen Philosophie verwerthet. Es werden besonders folgende Wahrheiten betont: „1. Die Natur ist von Gott geschaffen, d. h. sie verdankt ihr Dasein dem allmächtigen Willen desjenigen, der in seiner unendlichen Weisheit und seiner unbeschränkten Macht allein die Kunst besaß, sie in ihrem großen Ganzen wie in ihren kleinsten Einzelheiten in's Dasein zu setzen; 2. die Natur ist in allen ihren Erscheinungen, Producten und Gesetzen ein Reflex der unendlichen Vollkommenheiten desjenigen, der sie als die erste große Offenbarung seiner Macht, Weisheit, Schönheit, Güte und Herrlichkeit in's Dasein gerufen“ (S. 31).

Dieser Wille lautete, wie wir gesehen, dahin, um der bürgerlichen Wohlfahrt willen des confessionellen Haders zu vergessen und ein brüderliches, christliches Volk zu sein. Als Vorbild hatte man einen durchaus religiösen, christlichen Bundesstaat, „die Cantone der Schweiz", im Auge. „Ihre Eidgenossenschaft," so sagt Dr. Franklin in einer Proclamation an die Bewohner von Quebec (April 1774), „besteht aus römisch-katholischen und protestantischen Staaten, welche in der größten Eintracht mit einander friedlich leben und dadurch im Stande sind, seit der Erringung ihrer Freiheit jedem Tyrannen, der sie bedrohte, siegreich die Stirne zu bieten." [1] Da Canada indeß sich von diesem Vorbilde nicht angezogen fühlte, auch der neue Bundesstaat aus lauter ganz oder der Mehrheit nach protestantischen Gliedern erwuchs, so mußte das angestrebte Ideal toleranter Confessionalität nothwendig eine Beeinträchtigung zu Gunsten des Protestantismus erfahren. Andererseits streifte die Berührung und Freundschaft mit der europäischen Revolution in vielen hervorragenden Männern das protestantische und damit das christliche Bewußtsein zugleich so vollkommen ab, daß sie die Sache der Freiheit derjenigen der Religion völlig unterordneten und Manche absichtlich, Manche in schuldlosem Irrthum befangen, das liberale Princip der Religionslosigkeit in das Rechtsleben des jungen Staates einschmuggelten. So gerieth die an sich christlich tolerante Richtung des Bundesrechts von Anfang an zwischen die sich gegenseitig bekämpfenden Strömungen des zu staatskirchlicher Unduldsamkeit hinneigenden Protestantismus und des alle religiösen Schranken bedrohenden Unglaubens. Obgleich die Unionspolitik von dem Einfluß dieser beiden Strömungen nicht gänzlich verschont blieb, war doch hauptsächlich die Legislation der Einzelstaaten der Kampfplatz, auf welchem sie zusammenstießen, und wir müssen deßhalb diese, wenigstens in einigen bezeichnenden Hauptmomenten, unseren Lesern vorlegen.

1. Die eigentlichen Kerntruppen der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung bestanden nur zum geringen Theile aus unabhängigen Gutsbesitzern und Pflanzern, welche, von modernen Ideen „erleuchtet", im Fahrwasser der europäischen Revolution schwammen; zu weit größeren Theilen waren es Grundbesitzer, Handelsleute und Farmer, welche dem Puritanismus oder einer der andern congregationalistischen Secten angehörten, durch ihr Kirchenwesen selbst mit demokratischen Ideen und

---

[1] H. Clarke, Lives of the Catholic Bishops. I. 46.

Gelüsten durchsäuert waren und von ihren Vätern mit einer starren, scharfkantigen Religiosität zugleich jene unbeugsame Willenskraft ererbt hatten, die die alten Puritaner von Massachusetts in so hohem Grade auszeichnete. Der Fanatismus, der diesen anklebte, hatte sich im Laufe des letzten Jahrhunderts bedeutend gemildert und ließ den christlichen Charakter ihrer Religiosität weniger verzerrt hervortreten, als das zu Cottons Zeit der Fall war. Erleichterte es diese Milderung den Puritanern Neu-Englands und ihren zahlreichen Anhängern in den übrigen Staaten, sich mit den andern demokratischen Glaubensbekenntnissen auf politischem Gebiete zu vereinen, so war ihr Glaubensbewußtsein doch immerhin noch stark genug, um in der anglikanischen Staatskirche einen ebenso zu bekämpfenden Gegner zu erblicken, wie in dem englischen Staat. Die natürliche Folge war, daß die letztere auf allen Punkten, wo sie größere Macht erlangt oder ein Gelüste nach Machterweiterung verrieth, mit der ganzen Wucht der sich freifühlenden Dissidenten und ihres jugendfrischen Patriotismus bekämpft ward.

Das war vor Allem in Virginien der Fall, wo der anglikanische Kirchenapparat am engsten mit der Staatsmaschine verwachsen war und der Klerus einerseits durch polizeiliche Durchführung seiner Gerechtsame, andererseits durch eine den puritanischen Sitten stracks zuwiderlaufende Verweltlichung den Grimm aller Dissidenten erweckte. Je intoleranter sich der Anglikanismus zeigte, desto härter erschien die Last, zu dessen Gunsten besteuert zu werden. Unter dem Eindruck der Steuerrolle faßte man hundert Dinge als schändlich, gottlos, vaterlandsfeindlich und unerträglich auf, an denen man sich, bei gerechterer Behandlung seitens der Hochkirche, nicht gestoßen haben würde. Die von den Secten angeregte Bewegung zündete im Volk; an ihre Spitze trat weder ein Puritaner noch ein Baptist, sondern der freigeistische Thomas Jefferson. Die Führerschaft dieses merkwürdigen Mannes, der, ohne auf seine Ideen zu verzichten, sich doch mit kautschukartiger Elasticität den Verhältnissen anzupassen wußte, gab der Sache des Dissidententhums eine wesentlich andere Richtung, als sie wohl aus sich genommen hätte. Was diese Dissidenten vereinigte, war ja bloß ein negatives Element: „Wir wollen frei sein — und darum fort mit Kirchensteuer und Staatskirche!“ Im Übrigen war es ihnen gar nicht gleichgiltig, auf welchem Wege man sich in religiösen Dingen befinde. Christlich mußte man vor Allem bleiben, und dabei hielt sich jede der Secten natürlich für das wahre Christenthum und mußte folgerichtig wünschen, daß die andern außer

der gemeinsamen Verehrung des Gottesworts, der Predigt, des Sonntags, der evangelischen Moral, der christlichen Freiheit und der demokratischen Kirchenverfassung auch in der Lehre mit ihr übereinstimmen möchten. Ein Volk muß schon stark von Skepticismus zerfressen sein, um den Sinn für die Einheit und Ausschließlichkeit der Wahrheit zu verlieren — und das waren jene Secten noch nicht. Indessen wohnte ihnen denn doch jene Anlage zum Skepticismus und zur Revolution inne, welche allem Protestantismus eigen ist, und diese hatte durch die bürgerliche Revolution keine geringe Stärkung erfahren.

Jefferson wußte diese Anlage trefflich zu verwerthen, indem er seinen revolutionären Anschauungen eine Wendung gab, welche dieselben wenigstens äußerlich christianisirte und gerade jene Berührungspunkte hervorhob, in welchen die Wünsche der Dissidenten und die seinigen sich trafen. Der Schleier der Loge war damals noch sehr wenig gelüftet, und die frommen Puritaner und Baptisten Virginiens erkannten nicht, daß der schlaue Philosoph ihnen einen unerwünschten Streich spiele. Sie waren ganz glücklich, einen so federfertigen und gottseligen Mann an der Spitze zu haben, votirten Alles, was er wollte: Abschaffung der Staatskirche, Aufhebung der Kirchensteuer, Anerkennung aller Culte, volle Gewissensfreiheit und Trennung der Kirche vom Staate, ließen ihn das Decret selbst redigiren und setzten es mit sammt seiner freigeistischen Motivirung an die Spitze ihrer Verfassung:

„In Erwägung, daß der Höchste die Seelen frei erschaffen hat;

in Erwägung, daß Alles, was man thut, um sie durch zeitliche Strafe, Unterdrückung und Entziehung bürgerlicher Rechte zu beeinflussen, nur darauf zielt, Heuchelei und Niedertracht zu erzeugen, und dieß in offenem Widerspruch mit den Gesetzen des heiligen Stifters unserer Religion (welcher als Herr unserer Leiber und unserer Seelen leiblichen und geistigen Zwang hätte anwenden können, um uns zu ihm zurückzuführen, es aber nicht gethan hat);

in Erwägung, daß es Sünde und Tyrannei ist, einen Menschen zur Verbreitung eines Glaubens zu besteuern, welcher nicht der seinige ist;

in Erwägung, daß Einen zur Besoldung dieses oder jenes Dieners seiner eigenen Gemeinschaft zwingen soviel heißt, als ihm seine kostbare Freiheit nehmen, seinen Beitrag dem speciellen Seelsorger einzuräumen, dessen Frömmigkeit er sich nach eigenem Belieben zum Vorbild nimmt . . .;

in Erwägung, daß unsere bürgerlichen Rechte mit unseren religiösen Überzeugungen in keiner näheren Beziehung stehen, als unsere Ansichten über Physik und Geometrie;

in Erwägung, daß einen Bürger des öffentlichen Zutrauens berauben, ihm nur Ämter einzuräumen, wenn er sich zu dieser oder jener Lehre bekennt,

soviel heißt, als ihn der Vortheile berauben, auf welche er ein gleiches natürliches Recht hat, wie seine Mitbürger;

in Erwägung, daß dieses System (der Staatskirche) auf Vernichtung der Religion selbst abzielt, welche es zu begünstigen vorgibt, indem man ihr durch das Monopol der Ehre und der Besoldung Anhänger zu gewinnen sucht;

in Erwägung, daß es ein Verbrechen ist, solchen Versuchungen Gehör zu schenken, und nicht weniger, solche hervorzurufen;

in Erwägung endlich, daß die Wahrheit groß und stark ist, daß sie nur triumphiren kann, wenn man sie gewähren läßt, daß der Irrthum keinen furchtbareren Feind hat, als die Wahrheit, und daß diese keinen Kampf zu fürchten hat, wenn nicht menschliche Dazwischenkunft sie ihrer natürlichen Waffen beraubt, der freien Discussion nämlich, vor welcher der Irrthum nicht lange bestehen kann;

in Erwägung all' dieser Gründe beschließt die Generalversammlung (von Virginien), daß Niemand gezwungen werden soll, irgend einen Cult zu besuchen oder zu unterstützen; Niemand soll sich in irgend einem Falle wegen seiner religiösen Anschauungen in seiner Gemeinde oder in seinem Besitz belästigt sehen. Im Gegentheil sollen Alle frei ihre Überzeugungen in Glaubenssachen bekennen und sie mit jeder Art von Beweisen vertheidigen, ohne daß dieß je seine bürgerliche Stellung irgendwie beeinträchtigen, vernichten oder Angriffen aussetzen könnte." [1]

So beschloß am 16. December 1785 die gesetzgebende Versammlung von Richmond. Ein Drittel der anglikanischen Geistlichkeit verließ das Land. Die Übrigen wurden dadurch auf den Stand der andern Secten gebracht, daß der Staat die Güter ihrer Kirche einzog. Die anglikanische Staatskirche war hiermit zertrümmert und begraben [2]. Wir haben ebensowenig als die amerikanischen Katholiken jener Zeit ihren Sturz zu betrauern, denn Jefferson war loyal genug, die Katholiken nicht von seiner allgemeinen Gewissensfreiheit auszuschließen. Wir sind ihm dankbar dafür; aber billig müssen wir uns darüber wundern, wie Katholiken unserer Tage sich, gleich den Dissidenten zu Richmond, von den christlichen Phrasen des gewandten Freimaurers berücken ließen und den halb christlichen halb maurerischen Jargon seines Cultusedictes ohne alle Einschränkung und ohne allen Vorbehalt, in seiner ganzen Autoritätslosigkeit und Freiheitsconfusion bewundern konnten.

Nimmer hätten die christlichen Repräsentanten von Richmond sich

---

[1] G. de Chabrol, Die religiöse Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten, bei Dr. M. Huttler, Katholische Studien, II. Bd. 3. Heft 1870, S. 116. Jefferson, Notes on Virginia, Works III. 454.

[2] Jos. P. Thompson, Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten, S. 27. Revue des Deux-Mondes, CVII. 726.

diese liberale Motivirung gefallen lassen, wenn ihr Grimm gegen den Anglikanismus ihnen nicht augenblicklich das lebendige Bewußtsein ihrer eigenen Dogmatik verschleiert hätte. Diese trat, wenn auch etwas spät, doch deutlich genug zu Tage, als das Repräsentantenhaus einige Jahre später nicht etwa Reue über seine liberalen Phrasen empfand, sondern Reue darüber, alle Jura circa sacra an die Religionsgenossenschaften abgetreten zu haben. Der „Fortschritt" wollte nun reuig seinen gewohnten Krebsgang machen. Man schlug zwar nicht gerade die Errichtung eines Cultusministeriums vor (das hätte die liebe Freiheit wohl nicht ertragen), aber man wollte wenigstens den Brodkorb wieder in die Hände bekommen und schlug deßhalb ein „Centralbudget" vor, aus welchem der Klerus aller Secten nach gerechter Proportion besoldet werden sollte. Auch hierbei vermaß man sich nicht, dem einzelnen Geistlichen sein Taggeld abzuzirkeln, sondern wollte die Specialvertheilung den höchsten Autoritäten der betreffenden „Kirchen" überlassen. Aber auch das war den Presbyterianern noch zu arg. Sie reichten gegen diesen Vorschlag eine energische Petition ein.

„Überzeugt, wie wir sind, daß das Reich Christi, oder mit anderen Worten die Interessen der Kirche nicht unter die Competenz der Civilgesetzgebung fallen, würden wir wenig ehrenvoll handeln, wenn wir irgend welchen Betrag an Staatsgeldern annehmen würden; ebenso protestiren wir gegen jede Art von Steuer, welche man allgemein im Interesse der Religion erheben will. Nach dem Grundsatze, daß der Arbeiter dem verbunden ist, der ihn bezahlt, würden wir, wenn wir der Regierung das Recht zuerkännten, die Diener des Evangeliums zu unterhalten, ihr gleichzeitig auch das Recht zugestehen, den religiösen Genossenschaften solche Vorschriften oder solche Vorbehalte vorzuschreiben, welche sie für rathsam hielte; dem können wir nicht beipflichten. Wir bitten daher die gesetzgebende Versammlung inständig, weder uns, noch die unserer Obsorge unterstellte Congregation irgendwie oder wann mit irgendwelcher Staatsunterstützung zu begnadigen." [1]

Dieser Ruf verhallte nicht ungehört. Verstärkt durch den Widerhall, den er bei den übrigen Dissidenten gefunden, machte er die Gesetzgeber des Landes an ihren eigenen josephinistischen Gelüsten irre. Das beabsichtigte cultusministerielle „Centralbudget" ertrank im Papierkorb; die Freiheit ward gerettet, nicht die seichte, heidnische Religionsfreiheit, welche Jefferson im Schilde führte, sondern die kirchliche Freiheit, deren richtige Idee, wenn auch mit einigen Schlacken behaftet, der Puritanismus

[1] G. de Chabrol, a. a. O. S. 92.

aus dem wahren Christenthum, d. h. aus der katholischen Kirche, zu sich herüber gerettet hatte. Denn wenn es auch objectiv unrichtig ist, daß die Kirche durch Annahme jedweder Staatsunterstützung unter jedweder Form sich unter das „goldene" Joch des Staates begibt, so fordert es doch unzweifelhaft die **normale** Lage der freien, unabhängigen, christlichen Kirche, der Braut Christi, daß sie nicht auf das Almosen oder die huldreichst bewilligten Zehrpfennige des Staats oder gar auf die herablassungsvollst ihr überlassenen Zinsen säcularisirter Kirchengüter angewiesen sei, sondern daß sie die zu ihrer Existenz nöthigen Mittel selbst besitze, selbst verwalte, Niemanden auf Erden Rechnung darüber abzulegen habe. Das Reich Christi ist freilich nicht von dieser Welt, aber es ist in dieser Welt, und wie es seinem Zweck nach nicht unter die Domäne des Staates fällt, so hat es aus sich und unabhängig vom Staate ein Anrecht auf die zeitlichen Mittel, deren es zur Erfüllung seiner Sendung unter den Völkern bedarf. Durch diese richtige Anschauung, welche dem Begehren der virginischen Puritaner zu Grunde lag, erhielt die verfassungsmäßige Trennung von Staat und Kirche einen wesentlich andern Sinn, als ihr Jefferson unterschoben hatte; sie ward auf das zurückgeführt, was die Volksmajorität ursprünglich gewollt: Emancipation der Kirche von den Fesseln des Staats, **kirchliche Freiheit**. So aber faßte seiner Majorität nach das gesammte Volk der Vereinigten Staaten die Sache auf. Man wollte die Kirche von den unwürdigen Fesseln befreien, in welche der Staat sie geschlagen, aber man wollte durchaus nicht die geheiligten Bande lösen, durch welche die Religion den Staat mit Gott verknüpft und welche sich nur zum unersetzlichen Schaden der Menschheit lockern oder auflösen lassen.

Wie übrigens das Böse im göttlichen Haushalt wider seinen Willen schließlich zu etwas Gutem beitragen muß, so hatte auch die jakobinische Religionsfreiheit Jeffersons noch eine weitere, nicht eben ungünstige Folge. Maryland folgte noch 1776 dem Beispiel Virginiens und gab seinen unterdrückten Katholiken die Freiheit. Da diese in den Augen vieler Protestanten nicht als eine der vielen christlichen Secten, sondern als ein antichristlicher Greuel galten, so wäre ohne Jeffersons begeisterte Empfehlung vollständiger Religionsfreiheit ihr Joch kaum gebrochen worden. Als das protestantische Selbstgefühl nachher wieder stärker erwachte, war jenes Joch eben schon gesprengt, und die Katholiken hatten durch ihre ausgezeichneten Wortführer, namentlich die Carrolls, solches Ansehen erlangt, daß man darauf verzichten mußte, ihnen neue Fesseln zu schmieden.

2. In den übrigen Staaten nahmen die Dinge eine etwas verschiedene Wendung. Die Hochkirche hatte sich eben in keinem andern so tief in's bürgerliche Wesen eingenistet. Die Dissenters genossen entweder volle oder ziemlich große Freiheit. In den Neu-England-Staaten war der Puritanismus noch immer das dominirende Element. Das Losungswort „unumschränkter Gewissensfreiheit" konnte deßhalb nicht so mächtig blitzartig zünden, wie in Virginien und Maryland. Doch fand es auch hier Eingang und bewirkte eine langsame Metamorphose. Die Hauptphasen derselben drehten sich um drei Punkte: 1. um die Staatsbesoldung des Klerus, 2. um die Gleichstellung der Katholiken, 3. um volle Trennung des Staates von der Religion.

Der erste Punkt fand am schnellsten eine richtige und gerechte Erledigung. Die Puritaner, wie die übrigen congregationalistischen Secten besaßen zu viel Freiheitsliebe und vor Allem eine viel zu hohe Vorstellung von der Kirche als dem Reiche Christi auf Erden, um die Interessen desselben von dem Gutdünken der so rasch wechselnden und weltlichen Staatslenker abhängig zu machen. Ihr Gottesdienst war zudem, wenn man den des Diogenes abrechnet, der wohlfeilste, den es je gegeben hat. Ihr Klerus brauchte weder Mitren noch Hirtenstäbe, weder prunkvolle Wohnungen, noch Geld für jene feierlichen Aufzüge und Festessen, mit welchen der anglikanische Klerus die Mängel seiner Ordination zu ersetzen suchte. An die größte Einfachheit gewöhnt, konnten sie die Subvention des Staates ebenso leicht entbehren, als die Hochkirche durch deren Verlust lahm gelegt ward. So kann es nicht befremden, daß dieser Theil des Staatskirchenrechts am schnellsten abgemacht wurde, und daß es in den ersten Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts keine Kirche mehr gab, welche von Staatsgeldern unterhalten wurde.

Der zweite Punkt machte den Gesetzgebern größere Bedenken. Sie kamen nicht darüber hinaus. Der Protestantismus war noch zu kräftig protestantisch, um sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, die Katholiken, diese „Söhne des Antichrists und des Verderbens", als Fleisch von ihrem Fleische, als Erlöste desselben Heilands, als Kinder desselben Gottes zu behandeln. Auch die Verdienste wackerer Katholiken um die junge Republik, das tolerante Beispiel der großen Patrioten Washington und Franklin halfen ihnen nicht über die gähnende Kluft, welche der protestantische Glaubenshaß des 16. Jahrhunderts geschaffen hatte. Katholische Liebe und Duldung hatte zwar längst die Brücke gefunden;

aber der Haß der Secten sah sie nicht oder wollte sie nicht sehen, hoffte vielmehr noch immer, „das alte siebenköpfige Babylon“ mitsammt allem katholischen Königthum eines schönen Tages in den Schlund des ewigen Drachen hinabstürzen zu sehen. Von diesem unduldsamen Geiste beseelt, konnten die gesetzgebenden Versammlungen in den beiden Carolinas, in Georgien und New-York 1777 sich nicht entschließen, dem Beispiele Virginiens und Marylands zu folgen und ihren katholischen Mitbürgern, die doch so gut wie sie an Gott und Christus, an ein ewiges Leben und ein übernatürliches Reich Gottes auf Erden, an Gnade und Erlösung, an die Nothwendigkeit des Gebets und an die Pflichten des Dekalogs glaubten, bürgerliche Gleichstellung und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Obwohl schon so sehr zersplittert und augenscheinlich auf dem Wege zu noch größerer Zersplitterung, von dem irreligiösen Zeitgeist in ihren Grundfesten bedroht, wollten sie noch lieber mit diesem sich freundlich stellen als mit dem „apokalyptischen Ungeheuer“, das ihnen die bürgerliche Freiheit hatte erringen helfen. Schließlich allerdings sah man denn doch ein, daß der Unglaube ein gefährlicher Bundesgenosse sei, und man mußte im Interesse der Selbsterhaltung daran denken, die vollständige Emancipation des Staates von der Religion zu hintertreiben.

In diesem Bedürfniß wurzelt großentheils die religiöse Gesetzgebung der Vereinigten Staaten von 1776 bis um die Mitte unseres Jahrhunderts — ja seine Wellenschläge sind heute noch fühlbar. Hieraus entsprangen die strengen Sonntagsgesetze, die Dank- und Bittfeste, die officiellen Gebete und religiösen Proclamationen, die Immunität des Klerus von Staatsdienst und Kriegsdienst, die Exemption des Kirchenguts von der allgemeinen Besteuerung, die Incompetenz der weltlichen Gerichte in kirchlichen Angelegenheiten, der den kirchlichen Corporationen gewährte Staatsschutz, die Strafen gegen Sonntagsentheiligung und Blasphemie, die feindliche Stellungnahme des Staates gegenüber den Mormonen und Chinesen und dem öffentlich proclamirten Atheismus, kurz alle jene Züge, welche das amerikanische Staasleben im Großen und Ganzen als ein christliches charakterisiren. Obgleich diese Züge in ihrem Wesen so durchaus christlich sind, daß sie der Gesetzgebung eines jeden katholischen Landes Ehre machen würden, so sind sie doch ihrem Ursprung nach lauter legislative Kundgebungen eines vorwiegend protestantischen Volkes. Dieser wesentlich protestantische Ursprung tritt am schärfsten in der Gesetzgebung der nördlichen Staaten hervor, wo der Staat die

lebhaftesten Anstrengungen machte, christlich zu bleiben, und deßhalb förmlich protestantisch blieb. So stellte sich die Verfassung von Massachusetts, die aus dem Jahre 1780 stammt und noch Anfangs der dreißiger Jahre in voller Geltung war, in den schrofffsten protestantischen Gegensatz zu der Jefferson'schen Religionsfreiheit in Virginien:

„In Erwägung," so heißt es hier, „daß das Volkswohl, die allgemeine Ordnung und die Sicherheit der Regierung wesentlich von der Frömmigkeit, der Religion und den guten Sitten bedingt ist; in Erwägung, daß sich diese Güter nur durch die Einrichtung eines Allen offen stehenden Gottesdienstes und durch öffentlichen Unterricht in Frömmigkeit, Religion und Sittlichkeit im Schooße der Nation verbreiten können: legt das Volk dieses Gemeinwesens, um sein eigenes Wohl, wie auch die Ordnung und Beständigkeit seines Regimentes sicher zu stellen, sich feierlich das Recht bei, seine legislative Vertretung mit dem Rechte zu betrauen, die Gemeinden (towns) und Pfarreien zu ermächtigen und einzuladen, zu Gunsten des öffentlichen Gottesdienstes und der mit dem Unterricht in Frömmigkeit, Religion und Sittlichkeit betrauten protestantischen Kirchendiener und Lehrer sich Steuern aufzuerlegen; eine Vollmacht, welche die gesetzgebende Vertretung in allen Fällen ausüben wird, wo die Pfarreien nicht freiwillig zu diesen Kosten beitragen werden." [1]

In New-Hampshire lautete der ähnliche Kirchen- und Schulparagraph:

„In Anbetracht, daß die Sittlichkeit und Frömmigkeit, welche auf den Grundsätzen des Evangeliums ruhen, der Regierung die besten Garantien gewähren, und in Erwägung, daß diese Grundsätze durch den öffentlichen Gottesdienst und durch den religiösen Unterricht verbreitet werden, sind die Gemeinden bevollmächtigt, geeignete Maßregeln für den Unterhalt protestantischer Prediger zu treffen, damit diese Unterricht in Frömmigkeit, Religion und guten Sitten ertheilen." [2]

Die ersten Verfassungen von Delaware (Art. 22) und Pennsylvanien (Kap. 1. Art. 10) forderten von allen öffentlichen Beamten ein Glaubensbekenntniß, worin sie ihren Glauben an einen Gott in drei Personen, an ein ewiges Leben mit ewigen Belohnungen und Strafen, sowie an die göttliche Eingebung der Bücher des Alten und Neuen Testamentes bezeugen mußten. In der Verfassung von Südcarolina (Art. 38) wurde das religiöse Corporationsrecht dahin beschränkt, es dürfe kein angeblich religiöser Verein als Corporation staatlich anerkannt werden, der

[1] Jannet, Les États-Unis contemporains, p. 313.
[2] Jannet, l. c. p. 312.

nicht folgende fünf Artikel unterzeichnete: 1. Es gibt einen ewigen Gott und einen künftigen Zustand der Belohnung und Strafe. 2. Man muß Gott öffentliche Verehrung erweisen. 3. Die christliche Religion ist die wahre Religion. 4. Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sind von Gott eingegeben und die Regel des Glaubens und der Sitten. 5. Es ist den Gesetzen gemäß und Pflicht jedes Menschen, der Wahrheit Zeugniß zu geben, wenn er hiezu von denjenigen, welche regieren, aufgefordert wird. Die neue (von Carpetbaggern entworfene) Staatsverfassung von Tennessee enthält die Bestimmung: „Niemand, welcher das Dasein eines Gottes oder ein Leben nach dem Tode läugnet, darf in der Civilverwaltung des Staates irgend ein Amt bekleiden." In Pennsylvanien besteht ein Gesetz, wornach derjenige, der despectirlich von den drei göttlichen Personen oder von der Bibel spricht, mit 500 Dollars Geldbuße und drei Monaten Gefängniß bestraft werden kann. In New-Hampshire darf Niemand, der nicht die „protestantische Religion" bekennt, ein öffentliches Amt bekleiden. In den meisten Staaten werden diejenigen, die nicht an Gott und ein ewiges Leben (mit Strafe und Lohn resp. an Hölle und Himmel) glauben, vor Gericht nicht als Zeugen zugelassen. Auf Grund der Nennung des Namens Gottes in der Constitution von Ohio hat noch unlängst der Superior Court in Cincinnati entschieden: „Da Gott durch die Constitution anerkannt ist, und da es keinen andern Gott gibt, als den christlichen Gott, so ist der Staat Ohio ein christlicher Staat und demgemäß die Bibel in den öffentlichen Schulen zu lesen." [1] Ähnliche Bestimmungen finden sich in den Verfassungen aller Einzelstaaten, sowohl des Nordens als des Südens, mit einziger Ausnahme Virginiens, wo das einmal vollzogene fait accompli der liberalen Religionsfreiheit in Geltung blieb. In keiner der andern Einzelrepubliken sonst emancipirte sich der Staat von Religion und Kirche, in keiner ward die Trennung der beiden Gewalten im Sinne liberaler Religionslosigkeit durchgeführt — der Staat blieb christlich — protestantisch.

Wir möchten diesen Zustand indeß nicht, wie Manche es thun, mit demjenigen einer protestantischen Staatskirche bezeichnen. Eine direct vom Staate geleitete, beaufsichtigte, bezahlte und privilegirte Staatskirche gab es nicht mehr. Von den protestantischen Secten war keine legal bevorzugt: alle konnten sich gleichermaßen um Frömmigkeit,

---

[1] Globus XVII. Jahrg. 1870, S. 191.

Religion und Sittlichkeit verdient machen. Hatten die Puritaner hier, die Baptisten dort und bald auch hinwieder Methodisten u. A. das Übergewicht, so lag das in ihrer numerischen Macht und in ihrer Lebensthätigkeit, nicht in directer Unterstützung des Staates begründet. Überdieß ist in diesen älteren Verfassungen (man vergleiche z. B. die eben angeführte von Massachusetts) der Staat durchaus nicht als Oberherr oder Inspector der Kirche, auch nicht als eine parallel laufende controlirende Macht gedacht, sondern ähnlich wie der Kaiser im Mittelalter als der hilfreiche, weltliche Arm der Kirche. In das Innere der Kirche hat sich das Repräsentantenhaus schon gar nicht zu mischen: da regiert die kirchliche Gemeinde. So weit diese in zeitlichen Dingen der Unterstützung bedarf, soll ihr die bürgerliche Gemeinde (town) durch Kostenbewilligung ꝛc. unter die Arme greifen, aber nicht als Herr, sondern als Diener. Thut die bürgerliche Gemeinde diese ihre Schuldigkeit nicht, dann steht im Hintergrunde das souveräne Volk des Gesammtstaats als zeitlicher Helfer, um die säumige bürgerliche Gemeinde nöthigenfalls zur Pflichterfüllung zu zwingen. Der Staat aber unterstützte die Kirche auf diese Weise, nicht als wenn er wegen sogenannter gemischter Angelegenheiten eine Jurisdiction über sie besessen hätte, sondern weil er sie als eine höhere, sittliche, sociale Macht ansah, auf welcher seine eigenen Fundamente ruhten. Der Protestantismus war mithin wohl Staatsreligion, aber eben dadurch, daß er in viele Secten zerfiel und vom Staate unabhängig war, nicht Staatskirche.

Die Secte, welche unter den bunten Formen des Protestantismus mehr als die andern durch Einfluß und Bedeutung hervorragte und der protestantischen Ascendenz über den Staat den kräftigsten Rückhalt verlieh, war der Puritanismus, der sich vom heimathlichen Neu-England aus über die ganze Union verbreitet hatte. Sein kirchenbildendes Princip — der Congregationalismus — d. h. der Aufbau der Kirche von Unten auf durch freie Gemeindebildung und ebenso freie Association der Gemeinden zu gleichartigen Religionsverbindungen ohne hierarchische Unterordnung und Autorität — war von den meisten andern eingewanderten oder neu entstandenen Secten adoptirt worden. Seine prosaische Nüchternheit und Strenge hatte fast bei allen Nachahmung gefunden. Seine Bibelfestigkeit, sein Predigteifer, sein Glaubenseifer und seine zelotische Abneigung gegen den Katholicismus hatte sich den übrigen mehr oder minder mitgetheilt, war aber von ihnen keineswegs übertroffen worden.

Den allgemeinsten und prägnantesten Ausdruck indeß hat das

Übergewicht der Puritaner über die andern Secten und der puritanischen Kirche über den amerikanischen Staat in dem amerikanischen Sonntag gefunden. Die Verfassung von Massachusetts vom Jahre 1780, welche sich, obwohl 1821 etwas revidirt und modificirt, doch ihren Grundlagen nach bis heute erhalten hat, enthält in Bezug auf die Feier dieses Tages folgende Bestimmungen:

1. Niemand darf Sonntags seinen Laden oder seine Werkstätte offen haben. Niemand soll am selbigen Tage sich mit irgend einer Arbeit oder irgend welchem Geschäfte befassen; Niemand soll einem Concerte, einem Balle oder Schauspiele irgend welcher Art beiwohnen, noch sich der Jagd, oder einem Spiele oder einer sonstigen Lustbarkeit hingeben, ohne dafür bestraft zu werden. Die Geldstrafe für jede derartige Übertretung soll nicht weniger als 10 Schilling, nicht mehr als 20 Schilling betragen.

2. Kein Reisender, kein Führer, kein Fuhrmann darf, den Fall der Nothwendigkeit ausgenommen, am Sonntag reisen, unter Gefahr derselben Strafe.

3. Die Schenk- und Gastwirthe gestatten Sonntags keinem in ihrer Gemeinde Ansässigen den Zutritt, um dort die Zeit in Vergnügungen oder Geschäften zuzubringen. Im Übertretungsfalle zahlt der Wirth und sein Gast die Geldstrafe, der Wirth kann aber auch seine Concession verwirken.

4. Wer, ohne krank zu sein oder sonst einen genügenden Grund zu haben, drei Monate lang den öffentlichen Gottesdienst versäumt, wird zu einer Geldbuße von 10 Schilling verurtheilt.

5. Wer sich in der Nähe der Kirche ungebührlich aufführt, zahlt eine Geldbuße von 5 bis 10 Schilling.

6. Mit der Ausführung vorstehender Gesetze werden die Tythingmen der Gemeinden beauftragt. Sie haben das Recht, an den Sonntagen alle Wirthslocale und öffentlichen Plätze zu besichtigen. Der Wirth, welcher ihnen den Eintritt in sein Haus versagt, wird hiefür zu einer Strafe von 40 Schilling verurtheilt. Die Tythingmen sollen die Reisenden anhalten und nach dem Grunde fragen, der sie nöthige, am Sonntage zu reisen. Wer die Antwort verweigert, zahlt eine Geldstrafe, welche sich bis zu 5 Pfd. Sterl. belaufen kann. Wenn der vom Reisenden angegebene Grund dem Tythingman nicht genügend erscheint, so soll er den betreffenden Reisenden vor den Schiedsrichter des Bezirkes führen." [1]

Es ist unschwer, in diesen Vorschriften den Einfluß der alten Colonialgesetze von Plymouth wieder zu erkennen. Die Sitten hatten sich gemildert, Klotz und Peitsche waren in Abgang gekommen, Niemand dachte mehr daran, auf Sonntagsentheiligung gar die Todesstrafe zu setzen. Die einstigen Selectmen waren durch die Tythingmen ersetzt;

---

[1] General Laws of Massachusetts, bei Tocqueville, I. p. 410.

man brauchte nicht mehr in den Angstkasten zu sitzen, um Rathsherr zu werden; die Gesetzesprojecte wurden nicht mehr von Dienern des Wortes und Ältesten ausgearbeitet, sondern von gewandten Juristen und unternehmenden Volkstribunen. Aber der alte Geist war nur gemildert, nicht erloschen. Dieser Geist, welcher das amerikanische Kirchenthum und durch dieses den amerikanischen Staat beherrschte, war nicht jene volle, reine, ungemischt göttliche Lehre, welche Christus auf die Welt gebracht, sondern das nach Außen etwas abgeblaßte, abgeschliffene, nach Innen aber noch immer herbe, rigoristische, revolutionäre Christenthum der Puritaner. So sehr wir die Energie bewundern, mit welcher diese Secte an den von ihr geretteten Trümmern der wahren Christuslehre und des Naturgesetzes festhielt, ihre sittlichen Forderungen an Staat und Staatsleben verfocht und diesem bis auf unsere Tage herab wenigstens äußerlich den christlichen Charakter bewahrte: so dürfen wir doch nie vergessen, daß dieses Christenthum eben ein trümmerhaftes war und vermöge dieser Trümmernatur keine vollkommen klaren, richtigen und gedeihlichen Zustände herbeiführen konnte. Es fehlte ihm die Einheit der Lehre, das Princip der Autorität, der christliche Geist der Liebe. Vermöge seines Abfalls von diesem Geiste der Liebe trieb er einzelne Forderungen des Christenthums, wie z. B. die der Sonntagsheiligung, in's rigoristische Extrem; dann unvermögend, diese unvernünftige Strenge durch innere sittliche Einwirkung aufrecht zu erhalten, rief er den Staat zu Hilfe, um mit dem Polizeistock erlaubte wie unerlaubte Sonntagsvergnügen zu unterdrücken. Er wäre eigentlich gerne, wie einstens in Massachusetts, wieder ausschließliche Staatsreligion geworden, aber das ging nicht mehr, der Secten waren zu viele. Man suchte also von der alten Stellung wenigstens soviel zu retten, als zu retten war, und führte so jenen Zwitterzustand herbei, der unter äußerlich christlichen Staatsformen der religiösen Zersetzung den freiesten Spielraum gab.

3. In diesem inneren Zusammenhange mit dem Protestantismus liegt der kranke und schwache Punkt in der Gesetzgebung der nordamerikanischen Freistaaten, der geheime Schaden, der alle ihre religiösen Kundgebungen theilweise entwerthet. Was halfen schließlich alle diese constitutionellen Anpreisungen von Religion, Frömmigkeit und Sittlichkeit, alle religiösen Proclamationen und Sitzungsgebete, alle Bet-, Buß- und Danktage, alle Proteste gegen Chinesen und Mormonen? Was die erpreßten Glaubensbekenntnisse und der erzwungene puritanische Sonntag? Das Alles nahm sich auf dem Papier gar schön und lobsam aus, das

Alles wurde in der Praxis mehr oder minder auch durchgeführt und übte im großen Ganzen einen günstigen Einfluß; das Alles trug dazu bei, vielfach den Christenglauben im Volke zu erhalten und den Staat der Segnungen des Christenthums theilhaft zu machen. Aber Alles zusammen war nicht im Stande, den Protestantismus in seinem inneren Zersetzungsproceß aufzuhalten, oder ihm jene innere Lebenskraft einzuhauchen, deren er von seinem Ursprung an entbehrte. Im großen Lande der Freiheit gab es keine Monarchen, Minister, Universitätsprofessoren und privilegirte Kirchenräthe mit Doctortiteln und Ordensbändern, welche seine müden Schwingen mit neuen Flugapparaten gestützt oder seine theologischen Niederlagen durch Preßverbote bemäntelt hätten. Redefreiheit, Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit, Vereinsfreiheit entrissen ihm alle seine alten morschen Krücken. Wie ein von Allem entblößter Ringer stand er dem fessellosen Individualismus gegenüber. Er bestand den Kampf nicht.

Die schon vorhandenen Secten gingen in neue Secten auseinander, abermals neue Glaubensschattirungen wurden durch die Auswanderung von Europa importirt. Je üppiger die Privat-Unfehlbarkeit durch Religionsgründungen in's Kraut schoß, desto mehr wurden die Geister reif, auch gar nichts mehr zu glauben und sich für Zeit und Ewigkeit mit einer gewissen „Respectabilität" des Lebens zu begnügen. Je bunter die babylonische Religionsverwirrung wurde, desto mehr nahm die Religion in Vieler Augen den Charakter einer willkürlichen, fast gleichgiltigen Tagesmeinung an. Die unersättliche Hetzjagd nach dem goldenen Dollar, der auf allen Gebieten in's Fabelhafte getriebene Schwindel, wilde Genußsucht und politische Leidenschaft, eine immer mehr obsiegende Vertiefung in's Zeitliche, untergruben die strengen, einfachen Sitten, welche noch am Anfange dieses Jahrhunderts geherrscht hatten, und unterwühlten den alten religiösen Volksgeist. In die wankenden Trümmer ehemaliger Religiosität fuhr stürmend die Windsbraut der modernen Ideen, rüttelte an allen Überresten der Vergangenheit, warf da und dort die Pfeiler des alten Sectengeistes um und hörte nicht auf, am Sturz der übrigen zu arbeiten. Zur bloßen Geldspeculation geworden, führte die von Dampf beflügelte Presse eine trübe Schlammfluth der ungläubigsten und unsittlichsten Lectüre über das Land herein und erstickte in Tausenden Glauben und Sitte. Nicht nur das private, auch das öffentliche Leben ward vielfach von der Ansteckung des Unglaubens berührt. Die religiösen Kundgebungen verschwanden aus manchen der neuen revidirten

Verfassungen; im Schooße halb ungläubiger Versammlungen sanken sie zu bloßen Paraden officieller Respectabilität herab; wie der Volksgeist selbst emancipirte sich auch das Staatsleben immer mehr von Gott, Religion und Kirche.

Das ist im Wesentlichen die Geschichte des amerikanischen Protestantismus vom Anfange des Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Protestantische Vereinstage und Evangelische Allianzen suchten dieselbe mit schönen Statistiken und Phrasen zu übertünchen. Aber laut genug trat bei all' diesen Versuchen die Klage über „reißend zunehmenden Abfall" und „wachsende Gottlosigkeit" hervor [1]. Man mußte sich endlich, wenn auch verschämt und ungern, gestehen, daß der „Unglaube" ein enfant terrible geworden sei, fast ein ebenso gefährlicher Feind, als es die katholische Kirche zu sein schien. Es brauchte indeß lange, ehe man auch nur einigermaßen zu dieser Einsicht gelangte.

(Fortsetzung folgt.)

A. Baumgartner S. J.

---

[1] Auf dem Evangelischen Allianztag im October 1873 sprach Professor Stanley Leathes von einer „Fluth" des Unglaubens, die sich „in allen Richtungen um uns" erhebe, Dr. John Cairns bezeichnete als theilweise Ursache dieses grassirenden Unglaubens die „unbefriedigende" Stellung der Kirche zum Staate; der Bostoner Professor Warren tröstete sich und Andere durch den Hinweis darauf, daß das Pulverfaß des Unglaubens durch die amerikanische Freiheit aus dem Hause des Herrn hinausgeschafft und hierdurch unschädlich geworden sei. Auch ein Trost! New-York Tribune Evangelical Alliance Extra, p. 9, 10.

Recensionen.

Der heilige Cyprian von Karthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt von **Johannes Peters,** beider Rechte Doctor und Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Luxemburg. 8⁰. VIII u. 599 S. Regensburg, G. J. Manz, 1877. Preis: *M.* 8.

Seit den ältesten Zeiten hat der hl. Cyprian im Andenken der Kirche einen hohen Rang behauptet; daß dieses gerade in unseren Tagen von verschiedenen Seiten her wieder aufgefrischt wird, darin läßt sich eine providentielle Wohlthat nicht verkennen. Ist nicht jener hohe sittliche Ernst, womit der heilige Blutzeuge einer in Frivolität und Sinnentaumel verfallenden Welt gegenüber für die unerbittliche Nothwendigkeit einer völligen Umwandlung und Wiedergeburt aus der göttlichen Wahrheit und Heilsordnung in die Schranken tritt, eben die Arznei, deren unsere von Skepticismus und Indifferentismus unterhöhlte, in dem Dienste der Sinnenwelt aufgegangene neuheidnische Cultur vor Allem bedürftig ist? Wie wohlthuend wirkt das Verweilen in der reinen, dem Himmel entströmenden Atmosphäre, in welche die Schriften des heiligen Lehrers einführen! Wie schnell findet sich in ihnen der Katholik des 19. Jahrhunderts zu Hause! Überall begegnet er verwandten Ideen, wohlbekannten Einrichtungen. Gleich granitnen Säulen ragen hier die Grundgeheimnisse der christlichen Religion, wie sie die katholische Kirche heute in Katechesen, Predigten, Exercitien vorträgt, dem Eintretenden entgegen. Aus einer Zeit, die durch wenig mehr als ein Jahrhundert von der Wiege des Christenthums getrennt ist, aus einer Kirche, die sicherlich noch vor dem Martyrium der Apostelfürsten von Rom aus ihr Dasein empfangen hat und in der innigsten Lebensgemeinschaft mit der Mutterkirche verblieben ist, vernehmen wir Zeugnisse über den Glauben an die erschütternden ewigen Wahrheiten, der den Martyrer in seinen Qualen stärkte, über die Nothwendigkeit, Christus auf dem Wege des Kreuzes nachzufolgen, über das reuevolle Sündenbekenntniß als unerläßliches Mittel, Verzeihung zu erlangen, über das Opfer des Neuen Bundes, über die Würde und Gewalt des Priesterthums und die Erhabenheit des Geistlichen über das Weltliche, über die Pflicht, ungerechten Zumuthungen der weltlichen Gewalt gegenüber dem Glauben die Treue bis zum Tode zu bewahren, und wie es kein Heil gibt außer der Gemeinschaft mit

der Einen untheilbaren, auf Petrus gegründeten, in Rom ihren Mittelpunkt bewahrenden Kirche — Zeugnisse, die mit überwältigender Macht den apostolischen Charakter der katholischen Kirche und die unzerstörbare, göttlich verbürgte Dauer derselben uns vor die Seele stellen.

Doch ihre besondere Bedeutung erhält die altehrwürdige Gestalt dieses ältesten unter den lateinischen Kirchenvätern durch die Vertheidigung jener Grundsätze über die Verfassung der Kirche, deren Definirung im Rathe der Vorsehung unserm Jahrhundert vorbehalten blieb. Nicht bloß durch seine Lehren, auch durch seine Lebensschicksale gibt der hl. Cyprian Aufschluß, was die Kirche seiner Zeit über den Primat geglaubt hat und was in ihr Rechtens war. Als Zeugen dieser katholischen Wahrheit hat ihn der Verfasser der oben angezeigten Monographie bereits früher mit Sachkenntniß und Glück gegen bekannte Irrlehrer unserer Tage vertheidigt, und man durfte von ihm etwas Tüchtiges erwarten, wenn er sich, wie es nun geschehen ist, zur Veröffentlichung einer ausführlichen Biographie entschloß. Sie ist, wie die Vorrede andeutet, die reife Frucht langjähriger Studien. Wir gestehen auch mit Freuden, daß unsere Erwartung wirklich erfüllt worden ist und daß das Interesse sich steigerte, je tiefer wir in das Buch eindrangen. Herr Dr. Peters hat mit unverkennbarer Liebe sich seines Gegenstandes bemächtigt, mit unermüdlicher Aufmerksamkeit folgt er dem Heiligen auf seinen Lebenswegen, notirt seine Äußerungen, vergleicht die Umstände, berücksichtigt die Auffassungen bewährter Schriftsteller, um ein möglichst getreues, bis in's Einzelnste eingehendes Bild des Heiligen zu entwerfen. Seine historischen und juristischen Kenntnisse haben ihn in den Stand gesetzt, viele Thatsachen und Aussprüche mehr, als es bislang geschehen war, aufzuklären, und so können wir nicht umhin, sein Werk zu den erfreulichsten literarischen Erscheinungen der Gegenwart zu rechnen und der Kirche viel Gutes von ihm zu versprechen.

Wenn wir in einigen Punkten von seinen historischen Urtheilen abweichen und unsere früher in diesen Blättern [1] niedergelegten Ansichten festhalten, sowie auch, wenn wir bei jenen Erörterungen, welche die Controversen unserer Zeit berühren, eine directe Bezugnahme auf diese, auch eine schärfere theologische Bestimmtheit im Ausdrucke gewünscht hätten, so wird der Leser doch aus der Darlegung dieser Differenzen und Wünsche erkennen, daß wir in der Hauptsache mit der Auffassung von Dr. Peters vollkommen übereinstimmen.

Der Bischof von Karthago nahm an der Nordküste von Afrika, von den Altären der Philänen bis zum atlantischen Ocean, nach der richtigen Bemerkung Thomassins [2] eine ähnliche Stellung zu den einzelnen bischöflichen Kirchen ein wie der Bischof von Alexandrien zu den kirchlichen Sprengeln in Ägypten; er blieb der Metropolit der unter ihm stehenden Provinzialverbände. Wann diese sich ausbildeten und der Metropolit Exarch wurde, ist schwer

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1874, VI. S. 433 ff., 529 ff.; VII. S. 262 ff., 401 ff.

[2] Vetus et nova Ecclesiae disciplina, P. I. L. I. c. 20. n. 3. Ed. Mogunt. 1787. T. I. p. 148.

zu bestimmen. Die Äußerung im Briefe Cyprians an den Papst Cornelius: Latius fusa est provincia nostra; habet etiam Numidiam et Mauretanias duas sibi cohaerentes [1], scheint mit ähnlichen wiederkehrenden Wendungen die Ansicht des Verfassers (S. 13) auszuschließen, daß zur Zeit Cyprians bereits jene Wandlung vollzogen war, oder daß es unter ihm Kirchenprovinzen gab: Africa proconsularis, in welcher der Exarch oder Obermetropolitan seinen Sitz hatte, Numidien und Mauretanien. Denn nimmt man jene Worte, wie sie liegen, so besagen sie eben nur: die kirchliche Provinz Afrika hat weitere Grenzen als die politische, sie begreift auch die politisch getrennten Provinzen Numidien und die beiden Mauretanien unter sich. Die der Zeit Cyprians vorangehende Verurtheilung des Häretikers Privatus an einem Hauptort von Numidien, in der Colonie Lambesa, welche Dr. Peters mit Marcellus [2] als Beweis anführt, würde doch nur dann dafür sprechen, wenn die fragliche Synode, von einem numidischen Bischofe berufen, nicht von Karthago aus veranlaßt worden wäre, worüber wir keine Daten besitzen. Es scheint hiernach, da in den Acten der Cyprian'schen Zeit keine Spur von Provinzialvorstehern der genannten Gebiete zu entdecken ist, gerathen, die Ausbildung von deren Selbständigkeit der Zeit zwischen dem hl. Cyprian und der Synode von Arles (314) vorzubehalten.

Nur nebenbei bemerken wir, daß die Annahme, Trajan habe nicht etwa bloß eine Instruction zu einem bereits über geheime Zusammenkünfte bestehenden Gesetze, sondern selber ein solches Gesetz über Hetärien erlassen (S. 116), uns unerweislich zu sein scheint; sowie daß Decius, wenn er sich durch die Überzeugung von der Unvereinbarkeit des Christenthums mit dem römischen Staate bestimmen ließ, das Schwert gegen die Christen zu ergreifen, damit im Wesentlichen dem Beispiele der Antonine, namentlich Marc Aurels, gefolgt ist, also von keinem „neuen" Motive sich hat leiten lassen (S. 119). Von mehr Belang ist die Behauptung, Novatian habe bereits zur Zeit der decischen Verfolgung seinen Rigorismus zu erkennen gegeben, und die bekannte Beschuldigung des hl. Cornelius, daß er sich während jener Nothlage den Pflichten seines priesterlichen Amtes gegen Bedürftige entzogen habe, sei von den Gefallenen zu verstehen, denen er (aus Rigorismus) seinen Beistand verweigert habe (S. 241). Aber man könnte den heiligen Papst, der jene Anklage in einem amtlichen Schreiben an den Bischof Fabius von Antiochien vorträgt, von einer Verleumdung nicht freisprechen, wenn die Auffassung von Dr. Peters die richtige wäre. Man erwäge nur die Worte, Novatian habe „zur Zeit der Verfolgung aus Furcht und übergroßer Liebe zum Leben" sein „Priesterthum verläugnet" [3], habe sich förmlich abgeschlossen, und als er vom Diakon zu Gläubigen gerufen wurde, „die sich in Gefahr befanden und der Hilfe bedürftig waren", mit Unwillen sich entfernt unter dem Anfügen, „er

[1] Ep. ad Corn. 44, 3. Migne, PP. LL. T. III. c. 710.

[2] Africa christiana, I. p. 30.

[3] Qui persecutionis tempore prae metu ac nimio vitae amore presbyterum se esse negavit.

wolle mit dem Priesterthum nichts mehr zu schaffen haben"[1], er habe sich einer „höheren Weisheit" ergeben[2]; es ist unmöglich, daß der hl. Cornelius so schreiben konnte, wenn Novatian sein Priesterthum für zu kostbar hielt, um es durch Contact mit Gefallenen zu compromittiren, wie die Ansicht von Dr. Peters voraussetzt.

Weniger noch können wir uns einverstanden erklären, wenn der Verfasser in der Darstellung des Ketzertaufstreites, sowohl bezüglich der chronologischen Ordnung, als des Charakters der Streitfrage, den gewöhnlichen Weg verläßt.

Gegen Maranus, der mit triftigen Gründen die Ansicht vertheidigt, daß Papst Stephanus vor seinem Zusammenstoß mit den Afrikanern, Ausgangs 253 (oder vielmehr im Laufe des Jahres 254), den Orientalen (in Cappadocien und Cilicien) wegen ihrer Praxis, die Convertiten aus der Häresie wiederum zu taufen, mit dem Bruche der kirchlichen Gemeinschaft gedroht habe[3]; oder eigentlich gegen Firmilian, den Primas von Cappadocien selber, der offenbar die Priorität dieses Bruches behauptet[4], nimmt Dr. Peters, gestützt auf den Bericht des Eusebius[5] oder die Excerpte desselben aus dem Schreiben des hl. Dionysius von Alexandrien, an, beim Wiederaufleben des Streites während des Pontificates des hl. Stephan stehe der hl. Cyprian auch der Zeit nach voran (S. 500 f.). Wir wollen nun kein Gewicht darauf legen, daß, als der im Westen kurz zuvor ausgebrochene Streit seinen Höhepunkt erreichte (Ende Sommers 256), in Afrika der Bruch mit den Orientalen bereits bekannt war, ja daß Firmilian im Herbste desselben Jahres, als er seinen Brief verfaßte, dieses Bekanntsein als etwas sich von selbst Verstehendes voraussetzte, was bei der großen Entfernung selbst die Gleichzeitigkeit des Bruches mit dem Streite im Westen ausschließt; aber die Worte Firmilians sind nun einmal so, wie sie liegen, nur von der Priorität des Bruches mit den Orientalen zu verstehen. Dazu kommt, daß auch die bei Eusebius angezogenen Stellen aus dem Schreiben des hl. Dionysius an den hl. Stephan, recht verstanden, ganz dasselbe besagen. Dr. Peters hat, um gegen seine lange Beweisführung nur den Hauptpunkt, auf den Alles anzukommen scheint, hervorzuheben, übersehen, daß der hl. Dionysius dem Papste *geantwortet* hat, und zwar geantwortet bald nach der Beilegung der im

---

[1] Neque enim presbyterum se amplius velle esse respondit.

[2] Migne, PP. LL. T. III. c. 752.

[3] Vita S. Cypriani, n. 29, bei Migne, PP. LL. T. IV. c. 152 sqq.

[4] An der Stelle seines Briefes an Cyprian, wo er in kaustischer Ironie die Sanftmuth des Papstes erhebt, der mit aller Welt Händel angefangen habe: „Quid enim humilius aut lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, *modo cum Orientalibus, quod nec vos latere confidimus*, modo vobiscum, qui in Meridie estis, a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret?" Migne, T. III. c. 1174 sq.

[5] Hist. Eccl. VII, 5.

Orient erhobenen novatianischen Wirren, die wir in den Anfang des Pontificates des hl. Stephan setzen müssen. Letzteres erhellt aus dem ersten Fragmente seines Schreibens bei Eusebius, Ersteres aus einem späteren Citate. Wie Dr. Peters richtig annimmt, hat der hl. Dionysius nur einmal an den Papst Stephan geschrieben. Eusebius sagt aber in dem zweiten Citate klar und deutlich, daß dieses geschah, nachdem Papst Stephan den Dionysius über seine Absicht, den Orientalen die Gemeinschaft wegen der Ketzertaufe zu künden, bekannt gemacht hatte. Eusebius holt diese Angabe nach in einem Auszuge aus dem zweiten, von Dionysius an Papst Sixtus I., den Nachfolger des hl. Stephan, geschriebenen Briefe [1]. Damit fällt Alles, was Dr. Peters in das erste Schreiben des hl. Dionysius hineingelesen hat, als habe sich derselbe für die Kirche in Afrika beim Papste verwandt und vom Bruche mit den Orientalen damals noch Nichts gewußt. Gerade das Gegentheil ist der Fall, und die Redactionsbemerkung des Eusebius [2]: „Als der Vorderste seiner Zeitgenossen hat auch Cyprian nicht anders als durch Taufe . . . die Zulassung der Häretiker für erlaubt angesehen,“ kann nach dem, was vorausgeht, verglichen mit den im ausgehobenen Citate enthaltenen Angaben, wirklich nicht von der Zeitfolge verstanden werden, sie wäre sonst ein Beweis der höchsten Flüchtigkeit des Eusebius. Es bleibt also dabei, daß dem Bruche mit den Orientalen die Priorität zukommt.

Über den Charakter des Ketzertaufstreites geht Dr. Peters von der unseres Erachtens irrigen Voraussetzung aus, es sei in ihm eine dogmatische Frage, und zwar mit lehramtlicher Auctorität von Seiten des Papstes, behandelt worden (S. 495 ff.). Der gewichtvollen Entschuldigung des hl. Cyprian durch den hl. Augustin, Stephan habe bloß die Gewohnheit urgirt, im Übrigen aber ebensowenig die Argumente seines Gegners eingehend widerlegt, als die Lehre der Kirche tiefer begründet, weßhalb Cyprian, der allezeit die Bereitwilligkeit bewahrte, besseren Gründen nachzugeben, sich nicht für überwunden gehalten und gemeint habe, seine Praxis mit gutem Gewissen beibehalten zu können [3], hält Dr. Peters entgegen: „Wäre diese Entschuldigung richtig, so fiele auf den Papst kein geringer Tadel.“ „Als Nachfolger des hl. Petrus hat er

[1] Die Worte des Textes lauten bei Eusebius: Τύτῳ (sc. τῷ Ξίςῳ) δευτέραν ὁ Διονύσιος περὶ βαπτίσματος χαράξας ἐπιςολὴν, ὁμῦ τὴν Στεφάνυ . . . γνώμην τε καὶ κρίσιν δηλοῖ, περὶ τῦ Στεφάνυ λέγων ταῦτα· Ἐπεςάλκει μὲν ὗν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένυ καὶ περὶ Φιρμιλιανῦ etc. ὡς ὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν . . . καὶ περὶ τύτων αὐτῦ πάντων δεόμενος ἐπέςειλα (Hist. Eccl. VII, 5). Wir übersetzen: „In dem zweiten Schreiben, das an Sixtus gerichtet ist, . . . gedenkt er auch des Stephanus . . . mit den Worten: derselbe hatte vordem auch einen Brief gesandt über Helenos und Firmilianos ꝛc., des Bedeutens, daß er selbst mit Jenen die Gemeinschaft abbrechen werde aus einer und derselben der eben angegebenen Ursachen . . . und über Alles das habe ich mit Bitten mich brieflich an ihn gewandt.“

[2] Hist. Eccl. VII, 3: Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς . . . οὐδ' ἄλλως ἢ διὰ λυτρῦ . . . προίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο.

[3] De baptismo contra Donatum, II. 8—9, III. 4 sqq.

nebst dem Amt auch die Pflicht übernommen, nicht bloß die Glaubenshinterlage unverfälscht zu bewahren, sondern auch seine Brüder im Glauben zu stärken, d. i. die Vorurtheile wider den Glauben zu zerstreuen" (S. 538). Dieses soll denn auch wirklich geschehen sein, wie aus den Excerpten des Stephan'schen Schreibens im Briefe Firmilians erhelle. Bevor wir das letztere prüfen, müssen wir die auf einer falschen Voraussetzung beruhende eventuelle Rüge gegen Papst Stephan zurückweisen. Er konnte einen dogmatischen Irrthum an dem Standpunkte, den Firmilian und Cyprian mit vielen Bischöfen in der Frage einnahmen, erkennen, und gleichwohl sehr gute Gründe haben, denselben nicht direct zu bekämpfen, sondern mehr nur indirect, indem er seine Auctorität direct gegen die disciplinäre Seite der Verirrung so ausgezeichneter und um die Kirche so verdienter Prälaten richtete. Damit vertrug es sich sehr wohl, daß er nebenbei in Abwägung der Gründe auch die dogmatische Seite berührte. Eine solche Schonung könnte unsere Hochachtung gegen den hl. Stephan, dessen Größe auch der Verfasser mit gebührendem Lobe anerkennt, nur erhöhen; sie wird aber geradezu geboten durch den Charakter und das ganze Verhalten des hl. Cyprian im Streite. Nach dieser Seite können wir dem harten Urtheile des Verfassers nicht beitreten und begnügen uns mit der, wie uns scheint, auch sachlich richtigeren Beurtheilung des hl. Augustin, die jeden Schein häretischer Widersetzlichkeit vom hl. Cyprian fernhält.

Doch hören wir die immerhin scharfsinnigen Einwendungen von Dr. Peters.

Mit Recht findet er von Firmilian bezeugt, Stephan habe in seinem Schreiben an die Afrikaner sich auf ein apostolisches Verbot und die Tradition der römischen Kirche berufen, sowie zum Erweise der Zuverlässigkeit dieser Tradition daran erinnert, daß er die Kathedra des hl. Petrus inne habe, und all' dieses unter der Verwahrung, daß er mit seinem Einstehen für die Giltigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe keineswegs der kirchlichen Gemeinschaft mit den Häretikern das Wort zu reden gedenke (S. 540 ff.). Deßgleichen findet er bezeugt, Stephan habe für sich die Thatsache geltend gemacht, daß die Häretiker jener Zeit keine andere als die in der katholischen Kirche übliche Taufe spendeten; ferner für Stephan habe die in der Kirche von Alters her, mit wenigen Ausnahmen jüngeren Datums, allgemein übliche Gewohnheit gesprochen, so daß er seine Gegner mit der Frage drängen konnte, was aus den vielen nach dieser Praxis in die Kirche aufgenommenen Convertiten geworden sei? Wir sehen nur nicht, wie man von diesen Gründen des Papstes sagen kann, daß er in ihnen „die Lehre der Kirche tiefer zu begründen suchte" (S. 545). Denn es sind eben nur Gründe für sein berühmtes Decret Nihil innovetur, das sich nur auf einen Punkt der Disciplin bezog. Ebensowenig ist zu ersehen, wie man den Einwand Firmilians, auch in Rom beobachte man nicht alle von Alters her in Jerusalem üblichen Gewohnheiten, mit den Worten charakterisiren kann: „hier wird für eine Verschiedenheit in der Lehre wie für eine Abweichung in der Disciplin gleiche Duldung in Anspruch genommen"; allein daß Firmilian nicht für eine Lehre, sondern für eine abweichende Disciplin Duldung beanspruchte, zeigt gerade seine Ein-

wendung, die nur dann beweisend war, wenn er die orientalische Praxis durch das römische Verhalten in disciplinären Punkten rechtfertigen wollte. Dazu kommt, daß er die ihm entgegenstehende römische Taufpraxis als eine bloß menschliche, d. i. nicht apostolische, particulare Übung der römischen Kirche, übrigens ganz wie Cyprian behandelte [1]. Selbst das Eingehen Stephans auf die dogmatische Grundlage der von ihm vertheidigten Praxis, oder der von Dr. Peters mit Recht betonte correcte Hinweis auf die katholische Wahrheit, daß die Giltigkeit der Taufe nicht abhängig sei von der persönlichen Heiligkeit des Spenders oder der Disposition des Empfängers, obwohl letztere die Frucht oder Gnadenwirkung bedingt, noch endlich von der Mitgliedschaft an der katholischen Kirche, immer vorausgesetzt, daß keine Änderung in Materie und Form vom Spender vorgenommen werde (S. 544 ff.), beweist nichts für die Behauptung, der Papst „habe die Kirchenlehre auseinandergesetzt und begründet" (S. 549); denn etwas ganz Anderes als dieses ist die Bezugnahme auf die Kirchenlehre aus Anlaß der Begründung einer disciplinären Praxis.

Diese Bestreitung des dogmatischen Charakters des Streites wird geradezu gebieterisch gefordert durch die öfters, auch auf der dritten Synode vom 1. September 256, noch wiederholte Betheuerung Cyprians, daß er in dem Gegenstande des Streites seinen Gegnern volle Freiheit einräume und wegen etwaiger Abweichung keineswegs die kirchliche Gemeinschaft kündigen werde. Er glaubte freilich, für seine Praxis sprächen dogmatische Gründe, die von den Gegnern zugestanden werden sollten. Allein nicht auf diese Gründe, sondern nur auf die Praxis bezieht sich seine immer wiederkehrende Behauptung, es handle sich hier um eine Sache, die ganz dem Belieben des einzelnen Bischofs anheimgegeben sei und die das Band der Einheit nicht alterire. Bei der Strenge, womit der hl. Cyprian, wie Dr. Peters bei gegebenen Anlässen (z. B. S. 477 f.) gebührend hervorhebt, die Wahrung der Einheit im Glauben Seitens der Bischöfe zur Pflicht macht, sind wir des weiteren Eingehens auf diesen Punkt enthoben. So erklärt sich auch, wie Cyprian über das gebieterische Auftreten Stephans und dessen Androhung in tiefster Seele, als über einen Gewaltmißbrauch, verletzt, bei der Eröffnung der dritten Synode die bekannten, offenbar auf den Papst zielenden Worte gebrauchen konnte, die nach dem, was unmittelbar vorausgegangen war, von den anwesenden Bischöfen gar nicht anders verstanden werden konnten, sowie daß er versuchen konnte, durch Verbindung mit den Orientalen die Frage zu jenem Stadium zu drängen, auf welchem sie sich noch nicht befand, als der Papst in seiner Weise die althergebrachte Praxis der römischen Kirche den Afrikanern auferlegte.

Wie wir dem Verfasser nicht beitreten können in der Charakteristik des Streites im Allgemeinen, so auch nicht in der Erklärung der berühmten Regel des hl. Stephanus: Nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus

[1] Ep. Firm. n. 6. Migne, T. III. c. 1159. Cf. Ep. Cypr. ad Pomp. n. 3. Migne, l. c. 1130.

illis imponatur in poenitentiam.' Es ist allerdings richtig, was der Verfasser mit Dr. Schwan gegen die Ansicht von Dr. Mattes, als habe Stephanus nur die Firmung innoviren wollen, geltend macht; es schließe dieses nämlich einen Widerspruch gegen die Kirchenlehre in sich und die Stelle müsse von einer „manus impositio behufs der Reconciliation" verstanden werden (S. 534). Allein der Verfasser verläßt die richtige Bahn, wenn er unter dieser Reconciliation die sacramentale versteht, nicht die kanonische, und wenn er weiter annimmt, das Decret Stephans habe auf die beim Exorcismus übliche Handauflegung Bezug genommen und sagen wollen, vor der Taufe solle nur diese Handauflegung erneuert werden, jedoch die zur Buße, nicht die bei der Taufe übliche (a. a. O.). Allein warum von dem natürlichen, auch in Afrika durch die Praxis bekannten Sinne jener Worte abgehen? Die Handauflegung war die liturgische Form der kanonischen Reconciliation, welche allerdings die sacramentale Absolution voraussetzte, aber wohl mit Rücksicht auf die Arcandisciplin nicht ausdrücklich erwähnte. Der Convertit ging also durch den Stand der Büßer hindurch und erhielt mit dem Frieden der Kirche die sacramentale Gnade; dem Frieden, den er bei der Aufnahme in eine häretische Gemeinschaft empfing oder in ihr zu besitzen wähnte[1], wurde der wahre, kirchliche Friede substituirt; nach dieser Seite also fand eine Erneuerung statt. Unsere Auffassung erklärt es denn auch, warum, Dank der Vermittlerrolle, die der hl. Dionysius von Alexandrien unter dem Nachfolger des hl. Stephan für die Afrikaner übernahm, ein förmlicher Bruch vermieden und ein uns nicht näher bekannter Ausweg zur gütlichen Beilegung des Streites gefunden wurde. Hätte derselbe einen dogmatischen Charakter gehabt, so hätte bei dem großen Anhange Cyprians der Friede ohne förmlichen Widerruf des Primas von Afrika, wovon das Alterthum gewiß ein Andenken bewahrt hätte, nicht hergestellt werden können.

Bei der Darstellung dieses Streites drängt sich von selber der Wunsch auf, Dr. Peters möchte, wo er die dogmatische Seite berührt, einige theologische Erklärungen beigefügt haben, um die von Firmilian angezogenen Stellen, die Lehre des Papstes über die Taufe betreffend, gegen Mißverständnisse zu sichern. Ein solches legt sich wirklich nahe, wenn die Stelle bei Firmilian[2]: „Und soferne Stephanus, wie Jene, die ihm beipflichten, behauptet, die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt könne auch bei der Taufe der Häretiker statthaben, bei denen doch nach dem Zugeständnisse Jener der heilige Geist nicht ist, so mögen sie bedenken und einsehen, daß dann auch die

---

[1] Auf ihn spielt Stephan an, wenn er seinem Decrete beifügt: Cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

[2] Et quoniam Stephanus et qui illi consentiunt contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum Baptismo posse procedere, apud quos etiam ipsi confitentur Spiritum sanctum non esse, considerent et intelligant spiritalem nativitatem esse non posse. Ep. Firmil. ad Cypr. Migne, T. III. c. 1161 sq.

geistliche Geburt nicht bei denselben sein kann", von Dr. Peters mit folgenden Bemerkungen begleitet wird: „Zu bemerken ist, daß bei dem Widerlegungsversuch nur von secunda nativitas, nicht von dimissio peccatorum die Rede ist; das letztere ist wahrscheinlich . . . eine Hinzufügung von Firmilian . . . Was Stephanus bei einem objectiv richtigen Vollzug der Taufe Christi unter allen Umständen eintreten ließ, das ist die secunda nativitas; die wirkliche Nachlassung der Sünden erfolgt erst, wenn man seinen Widerstand gegen die Kirche aufgibt und in dieselbe eintritt. Daß Stephanus mit der secunda nativitas nicht immer die dimissio peccatorum verbindet, das springt durch seine gleichzeitige Betheuerung, die Ketzer hätten den heiligen Geist nicht, von selbst in die Augen; bleibt also einer bei und nach dem Empfange der häretischen Taufe mit Wissen und Willen in der Häresie, der hat natürlich den heiligen Geist nicht, mithin auch keine Nachlassung der Sünden empfangen" (S. 545 f.). Aber Dr. Peters wird uns doch zugeben, daß Stephanus die dimissio peccatorum von der secunda nativitas nicht getrennt haben kann, weil diese übernatürlichen Vorgänge reell untrennbar sind. Firmilian hat also getreu referirt, er wie Stephan behandeln die Ausdrücke als gleichbedeutend. Sodann konnte Stephanus sehr wohl zugeben, daß die Häretiker den heiligen Geist nicht besitzen, und gleichwohl behaupten, daß ihre Taufe die Nachlassung der Sünden mit der Wiedergeburt (in Kindern und materiell Irrenden) wirklich spende. Er wies ja die Voraussetzung zurück, als ob die im Sacramente bewirkte Rechtfertigung vom Gnadenstande des Spenders abhängig sei; er lehrte, sie komme, unter der Voraussetzung, daß es die von Christus eingesetzte Taufe sei, unabhängig vom Spender durch die Macht des Namens Christi, d. h., wie wir sagen, ex opere operato. Hierher schon gehören alle folgenden Sätze, die Dr. Peters unter einer andern Rubrik behandelt, die, von Firmilian angezogen, die katholische Lehre des Papstes in's Licht stellen: „es sei nicht zu untersuchen, wer Jener sei, der getauft hat, indem der Täufling die Gnade zu erlangen vermöge, wenn nur die Trinität, der Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, angerufen sei" . . . „weil diese bloße Anrufung genüge zur Nachlassung der Sünden und zur Heiligung mittelst der Taufe"; „wer wie immer (d. h. durch wen immer) außerhalb der Kirche getauft werde, könne durch seine Gesinnung und seinen Glauben die Taufgnade erlangen"; „bei denen, die von Häretikern getauft werden, finde sich die Gegenwart und Heiligkeit Christi"; „die Häresie gebiert zwar, aber sie setzt aus, die Ausgesetzten werden dann von der Kirche aufgenommen und diese ernährt als die Ihrigen Jene, die sie nicht geboren hat" [1]. Der Papst bestreitet also nicht, daß die Täuflinge der Häretiker, vorausgesetzt, sie haben, wenn sie Erwachsene sind, die nöthige Disposition, die Gnade wirklich empfangen; er fügt in seiner trefflichen Vergleichung nur bei: die Häresie kann dieses Leben nicht schützen, hiezu ist der nachfolgende Eintritt in die Kirche nöthig.

In ähnlicher Weise hätten wir gewünscht, es wäre der Lehre des hl. Cy-

[1] Ep. Firmil. n. 9 sqq. Migne, c. 1162 sqq.

prian von der Buße (S. 213 ff.) eine klare Scheidung der kanonischen und sacramentalen Aussöhnung beigegeben; und insbesondere wünschten wir eine solche theologische Beleuchtung bei den zerstreuten Angaben bezüglich der göttlichen Einsetzung des Episkopates und dessen Stellung zum Primate.

Zu den beiden letzteren Punkten nur noch wenige Bemerkungen, um die Geduld des Lesers nicht zu ermüden. Im Ganzen will uns scheinen, der Verfasser sei hier etwas zu ängstlich der Berührung mit den neuprotestantischen Mißdeutungen [1] ausgewichen, wohl aus dem an sich lobenswerthen Grunde, der Darstellung die historische Objectivität zu wahren, oder weil er am Plane der schon vor den neuesten Wirrsalen fertig gelegten Schrift (Vorwort S. V) nichts ändern wollte. Allein dogmatische Streitigkeiten schärfen das Auge, um die ihnen verwandten geschichtlichen Vorläufer deutlicher zu erkennen, und andererseits erhalten manche Ausdrücke der Neueren eine gewisse Bestimmtheit, die ihnen bei den Vorgängern mangelte, so daß die vermeintliche historische Objectivität der Darstellung zu gefährlichen Mißdeutungen führen kann. Warum sollten wir also bei den ausgehobenen beiden Lehrpunkten nicht auf die von der Häresie unserer Tage aufgeworfenen Zweifel, ob der hl. Cyprian dem Bischofe von Rom eine Jurisdiction über den Primas von Afrika eingeräumt habe, direct eingehen? Oder läßt sich, wenn Mißverständniß vermieden werden soll, eine Erörterung umgehen über den Unterschied der Gewalt der Weihe und der Jurisdiction, der sich auch bei Cyprian zwar nicht formell, aber doch nach den Elementen [2] vorfindet, oder über das göttliche Recht der Hierarchie im weiteren und engeren Sinne, sowie endlich über die menschliche Vermittlung bei der Hierarchie, ob sie, wie die heutigen Irrlehrer wollen, bei der Gemeinde zu suchen oder der Gesammtkirche, also implicite dem heiligen Stuhle zuzuweisen sei? Der Verfasser, um unsern Wunsch durch Beispiele zu erläutern, entwickelt an einigen Stellen als cyprianisch den an sich unverfänglichen katholischen Lehrsatz, daß Christus die Bischöfe einsetze [3]. Daß Cyprian dieses von dem göttlichen Rechte im weiteren Sinne versteht, beweist der Zusammenhang, sowie die an anderen Stellen ausgehobene Lehre, daß Bischöfe und Volk, die bei der Erhebung zusammen wirkten, vor Gott dafür verantwortlich werden, daß kein Unwürdiger Bischof sei. Es ist also Cyprians Lehre, daß der einzelne Bischof in einer durch das Kirchengesetz bestimmten Weise durch menschliche Vermittlung unter Einwirkung der gött-

---

[1] Vgl. in dieser Zeitschrift 1874, VII. S. 263 ff.

[2] Im Briefe an Florentius Puppianus, der dem hl. Cyprian den Besitz des Episkopates abgesprochen hat, kommt die ironische Aufforderung vor, Puppianus möge doch Erbarmen haben und sein Urtheil fällen, damit man zu Karthago wisse, woran man sei, wie es sich mit den vom Bischofe gespendeten Sacramenten der Taufe und der Firmung, wie mit den kanonischen Arten bei der Aufnahme der Büßer verhalte. Sie schließt, er möge ihn im Episkopate bestätigen, damit Gott und Christus ihm Dank wissen könne, „quod per te sit antistes et rector altari eorum pariter et plebi restitutus." Migne, T. IV. c. 404.

[3] S. 469 ff.; vgl. S. 94 ff.

lichen Vorsehung seine Gewalt empfange. Diese Lehre wird ergänzt durch die andere, daß Christus selber in den Aposteln den Episkopat eingesetzt hat. Beim Verfasser finden sich alle diese Elemente der cyprianischen Lehre, aber nicht übersichtlich geordnet und nicht ohne einzelne der Mißdeutung fähige Ausdrücke. Er sagt richtig, daß nach cyprianischer Auffassung „die Ordination der Bischöfe" (mit welcher nach der alten Disciplin unmittelbar die Jurisdiction verliehen wurde) „nichts Anderes sei, als eine durch die ersten Inhaber der Gewalt im göttlichen Auftrage fortgesetzte und fortgepflanzte Mission" (a. a. O.); sie ist dieses allerdings, doch bleibt sie in erster Linie das, was bei den Späteren Weihegewalt genannt wird. Sodann ist nicht deutlich, was wir uns unter diesen „ersten Inhabern" zu denken haben, noch auch, wie sie bei Ertheilung jener Mission zur Gesammtkirche oder zu dem Primate stehen. Der Ausdruck ferner, der später vorkommt, „Gott ist sowohl die erste, als die vermittelnde Ursache des Episkopates" (S. 470), ist verwirrend, weil die Erklärung fehlt, in welcher Weise Gott im einen und andern Falle Ursache ist.

Das Wichtigste bleibt aber, wie sich der heilige Lehrer die Stellung der Bischöfe zum Primate dachte. Wir finden auch hier nichts gegen die Treue einzuwenden, mit welcher Dr. Peters bei den einzelnen Anlässen die Lehrpunkte über den Primat feststellt, besonders bei Besprechung der Schrift De unitate (S. 263 ff.). Allein auch hier findet sich da und dort eine Unklarheit, so bei der Darstellung des Verhältnisses der Apostel zu Petrus nach cyprianischer Auffassung; und ein empfindlicher Mangel scheint uns bezüglich des Verbleibens der in Petrus göttlich begründeten Grundverfassung der Kirche obzuwalten.

In erster Hinsicht sagt Dr. Peters: „Was Petrus" (bezüglich der Sündenvergebung) „zuerst allein erhalten hatte, das behielt er immerfort, und er war in die spätere Übertragung der gleichen Macht auf die Apostel nicht mehr eingeschlossen" (S. 265). Allein dieß kann unmöglich der Sinn der cyprianischen Citate sein, einfach weil Petrus in die allen Aposteln übertragene Macht, Sünden zu vergeben, wirklich eingeschlossen war. Wir müssen also, um die bekannte Stelle bei Cyprian [1] zu erklären, mit dem hl. Leo sagen: Apostel waren alle, und alle waren vom Herrn berufen, insoferne hatten sie gleiche Ehre; aber, wie um die „Ordnung" des Ganzen aufrecht zu erhalten, unter den Bischöfen, die alle gleich sind als Bischöfe, ein Unterschied in der Gewalt besteht, so ist unter den Aposteln die Gewaltfülle dem hl. Petrus allein übertragen [2]. Diese „Ordnung" war nach dem hl. Cyprian

[1] „Das waren allerdings auch die übrigen Apostel, was Petrus, aber die Einheit geht von Einem aus." De unitate, n. 4.

[2] Im Schreiben an den apostolischen Vikar Anastasius, Bischof von Thessalonich, sagt der hl. Leo d. Gr. (Ep. 14. c. 11. Migne, T. LIV. c. 676): „Connexio totius quidem corporis unanimitatem requirit, sed praecipue exigit concordiam sacerdotum. Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis et quum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praemineret. De qua forma Episcoporum quoque orta est distinctio."

eine bleibende; es war die für immer vorgesehene Verfassung der Gesammtkirche, die Einrichtung der von Gott gegründeten Einheit, die „ratio divinae unitatis". Dr. Peters hebt das Bleiben der Grundverfassung wohl hervor (a. a. O.), aber den Beweis für diesen wichtigsten Punkt hätten wir gerne aus den Worten Cyprians geführt gesehen. Wenn er den Ausdruck: Ecclesia a Christo super Petrum origine unitatis et ratione fundata (Ep. 70, 3), den er übersetzt: „eine von Christus dem Herrn, dem Ursprung und Grund der Einheit, auf Petrus gegründete Kirche" (S. 265), etwas genauer geprüft hätte, würde er zu diesem Beweise gelangt sein; denn diese Stelle muß offenbar übersetzt werden: „die von Christus auf Petrus rücksichtlich des Ursprungs und der Verfassung der Einheit gebaute Kirche". Zum Erweise begnügen wir uns mit zwei Parallelstellen. Die erste spricht von Novatian, daß er einst, als er noch Katholik war, oder „der göttlich begründeten wahren Kirche angehörte und ihrer Ordnung sich fügte", die Taufe empfing: baptizatus, . . . „quando divinae unitatis et rationem et veritatem tenebat" [1], die andere von nichts als von der in Petrus der Kirche gegebenen hierarchischen Verfassung, wofür gleichfalls der Ausdruck ratio gebraucht ist [2]. So hängt bei dem heiligen Lehrer Alles auf's Schönste zusammen. Im Gegensatze zur Häresie, die nur eine „menschliche" Einheit zuwegebringt, besitzen die Katholiken eine göttliche und deßhalb untheilbare, unzerstörbare Einheit; sie ist geoffenbart in der Übertragung der Einen obersten Gewalt auf Petrus, sie ist eine bleibende Einrichtung, und deßhalb ist Rom, wo die cathedra Petri steht, die unzerstörbare Quelle der Einheit in der Gesammtkirche, die radix et matrix unitatis, die Ecclesia principalis, unde sacerdotalis unitas orta est.

Fl. Rieß S. J.

Lehrbuch der Moraltheologie von **Dr. Theophil Simar,** Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Mit Approbation des hochwürdigsten Capitels-Vikariats Freiburg. 8⁰. XII u. 442 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 5.40.

Vorliegende gediegene Schrift des rühmlichst bekannten Bonner Professors hat sich nicht, wie die meisten Lehrbücher der Moraltheologie, die Aufgabe ge-

[1] Ep. ad Jubaianum, n. 2. Migne, T. III. c. 1111.

[2] „Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur." Ep. 27. Migne, T. IV. c. 298. Für diese Bedeutung von ratio vergleiche man drei Stellen von Cicero, die mir eben zur Hand sind: De oratore, I. 46: publici juris auctoritas et regendae reipublicae ratio, die Staatsverfassung; De or. III. 31: de ratione naturae, von der Ordnung der Natur; Tuscul. disput. I. 1: omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina etc., das System der praktischen Philosophie.

stellt, den angehenden Theologen unmittelbar für die Seelsorge vorzubereiten; die Erfüllung dieser Aufgabe überläßt sie der Pastoraltheologie und der Moral, wie dieselben in den Seminarien gewöhnlich betrieben werden; ihr Zweck ist auch nicht, jene Grundlehren des Dogmas und des Kirchenrechts, auf welche die Moraltheologie sich stützt, eingehender zu begründen; vielmehr steht sie in der Mitte zwischen den mehr theoretischen und den unmittelbar praktischen Lehrbüchern, und scheint vor Allem bestimmt, akademischen Vorlesungen über Moraltheologie als Grundlage zu dienen. Sie zerfällt, von der Einleitung abgesehen, in einen allgemeinen und einen besonderen Theil. Jener bringt uns die vier Abhandlungen: Vom Gesetze, vom freien Willen, vom Gewissen und von den menschlichen Handlungen (den actuellen und habituellen Tugenden und Sünden). Dieser folgt der bekannten Eintheilung von Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten. Die Vertheilung des Materials macht sich hiernach von selbst; hervorheben wollen wir nur, daß die Sacramente bei den Pflichten des Menschen gegen sich selbst zur Sprache kommen, und daß die zehn Gebote Gottes und die Gebote der Kirche, welche in den älteren Handbüchern der Moral gewöhnlich einen besondern Abschnitt bilden, hier auf die verschiedenen Abschnitte vertheilt sind.

Die Behandlung ist eine solide und wissenschaftliche. Recht gut wird das Verhältniß von Moraltheologie und Moralphilosophie (S. 3), die Existenz des Naturgesetzes (S. 29), die Verkehrtheit des Indifferentismus (S. 221), die Pflicht des Gebetes (S. 247 ff.) und die Sündhaftigkeit des Aberglaubens (S. 293) gezeigt; die Autorität der Casuisten für die Moral wird uns (S. 7) in den trefflichen Regeln des Melchior Canus und der Begriff der Mystik und der Unterschied der scholastischen, mystischen und casuistischen Methode in der Moral mit den klaren, durchsichtigen Worten P. Kleutgens gegeben (S. 12, 14); hinweisen möchten wir auch auf die ansprechenden Erörterungen über die sittliche Ordnung, nach welcher alle besonderen menschlichen Zwecke, die Zwecke der Kunst, der Wissenschaft, des Staates u. s. w., sich dem einen höchsten, dem religiösen, Zwecke unterordnen und nach welcher die Religion das einzig mögliche Fundament der Moral bildet (S. 21 ff.); ferner auf die Erörterung über die Nichtigkeit aller Gesetze, welche dem göttlichen Willen widerstreiten (S. 60); über das Gewissen (S. 100 ff.) und über die Wahrheit, daß neben den gebotenen, verbotenen und bloß erlaubten Handlungen auch noch gerathene Handlungen existiren (S. 43 ff.), eine Wahrheit, welche der Protestantismus bei Bekämpfung der evangelischen Räthe zu läugnen versuchte.

Das Buch ist mit Sorgfalt gearbeitet, die Ausdrücke sind im Allgemeinen, wie es bei einer Moraltheologie sein muß, genau abgewogen; die häufige und richtige Verwerthung der heiligen Schrift verräth eine gründliche Beschäftigung mit derselben, die öftere Berufung auf das Trienter und das vaticanische Concil zeichnen den katholischen Standpunkt des Verfassers; praktisch ist auch die Beifügung der lateinischen technischen Ausdrücke, besonders aber erfreut der enge Anschluß an katholische Autoritäten von gutem Klang, namentlich an den hl. Thomas von Aquin und den hl. Alphons von Liguori.

Außer diesen Beiden begegnen uns ziemlich häufig Tournely, Billuart, Antoine u. A.; wo sociale Fragen berührt werden, stoßen wir verschiedentlich auf das treffliche Werk von Périn über die Reichthümer, und überhaupt ist neben der alten auch die neuere Literatur in umfassender Weise benutzt und angegeben. Es gefällt uns, daß in dieser zweiten Auflage des Werkes die protestantischen Theologen, damit Niemand irregeführt werde, durch Einschließung in Klammern kenntlich gemacht sind; die Consequenz hätte vielleicht erfordert, daß alle nichtkatholischen Autoren dieselbe Behandlung erführen; allerdings sind Schulte und Döllinger, welche hier besonders in Frage kämen, bereits hinreichend als nichtkatholisch bekannt, so daß auch Citate aus den früheren Schriften Schulte's, die etwas Schiefes enthalten (vgl. S. 63, Note 5, und S. 364, Note 2), vom Leser mit dem gebührenden Mißtrauen behandelt und aus den anderweiten richtigen Darlegungen des Verfassers (vgl. S. 340, 341, und S. 61) in ihrem rechten Lichte gesehen werden.

Mit besonderem Interesse lasen wir die Besprechung der **Probabilitätsfrage** (S. 123—145), der wichtigsten, so dürfen wir kühn sagen, unter sämmtlichen offenen Fragen der Moral. Das Interesse war um so größer, als wir bei aller Übereinstimmung in Beantwortung mancher Einzelpunkte dennoch in der schließlichen Entscheidung für eines der streitenden Systeme von der Ansicht des Verfassers glaubten abweichen zu sollen. Da es sich, wie gesagt, um eine offene Frage handelt, bei welcher die größten Auctoritäten für und wider entscheiden, so dürfen wir uns wohl eine kleine freundschaftliche Polemik gegen die Ansicht des Verfassers gestatten.

Die Frage ist diese: Wenn ich trotz aller Untersuchungen nicht zur Gewißheit komme, ob ein Gesetz mir eine Handlung verbietet, ob ich eine Schuld contrahirt, ein Gelübde giltig abgelegt habe; wenn Gründe für und wider streiten, so daß ich auf keiner Seite volle Gewißheit erblicke, was habe ich praktisch zu thun? Muß ich die zweifelhafte Handlung unterlassen? die etwaige Schuld zahlen? das Gelübde erfüllen? Laien werden vielleicht verwundert fragen: Wie ist es möglich, daß auf so einfache, tagtäglich vorkommende Fragen nicht von allen katholischen Theologen und Beichtvätern dieselbe Antwort ertheilt wird? Und doch liegen die Sachen in der That bis auf den heutigen Tag so, daß die Ansichten hier auseinandergehen; denn nur einige extreme Meinungen sind von Rom verworfen, im Übrigen aber ist, bei der Schwierigkeit der anscheinend so einfachen Frage, noch keine Entscheidung erfolgt. Die Juristen können jedenfalls keinen Stein auf uns Theologen werfen, denn über eine ganz ähnliche Frage, über die Beweislast nach gemeinem Civilproceß, besteht bei ihnen eine ähnliche Controverse.

Zur Vereinfachung wollen wir zunächst einige Punkte ausscheiden. Durchaus einverstanden sind wir nämlich mit dem Verfasser, daß von Befolgung einer bloßen Probabilität dann nicht die Rede sein darf, wenn es sich nicht bloß um erlaubt oder unerlaubt, sondern um möglichst sichere Erreichung eines bestimmten Zweckes handelt; so darf der Arzt keine zweifelhaften Mittel anwenden, wo sichere zu Gebote stehen; so darf der Priester bei der heiligen Messe keinen zweifelhaften Meßwein statt des sicheren brauchen;

so darf auch der Richter bei Auslegung und Anwendung der Gesetze nicht die schwächer begründete der besser begründeten Ansicht vorziehen. Hierüber sind wir einig. Unberührt lassen wir auch die Frage, wie zu entscheiden sei, wenn eine Verpflichtung durch ein Gesetz oder sonst irgendwie sicher auferlegt war und nachher Zweifel entstehen über die etwaige Aufhebung des Gesetzes oder die sonstige Erlöschung der Verpflichtung. Unsere Frage ist also, wie gesagt, was zu thun, wenn ich zweifle, ob irgend eine Pflicht mir auferlegt ist oder nicht, und dieser Zweifel in keiner Weise zur Gewißheit sich gestalten läßt.

Drei leitende Gedanken sind aufgestellt worden, diese Frage zu lösen. Der erste besagt: man darf sich nicht der Gefahr aussetzen, eine Pflicht zu verletzen, muß also im Zweifel für die Pflicht entscheiden (Tutiorismus); der zweite Gedanke erklärt: man braucht sich um eine Pflicht nicht zu kümmern, so lange diese Pflicht nicht feststeht und nicht festgestellt werden kann (Probabilismus); der dritte läßt die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Gründe entscheiden, und bestimmt sich hiernach für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Pflicht (Probabiliorismus). Man sieht, Tutiorismus und Probabilismus stehen sich wie Antipoden entgegen; in beiden aber zeigt sich eine extreme und eine gemäßigte Richtung, und wir wollen die beiden gemäßigten Richtungen einfach Tutiorismus und Probabilismus, die beiden entsprechenden extremen Richtungen dagegen Rigorismus und Laxismus nennen. Die letzteren beiden können wir für die weitere Entwicklung aus dem Spiele lassen, denn sie sind von Rom verworfen oder doch jedenfalls unhaltbar. Der Rigorismus nämlich besagt, man müsse selbst dann noch für die Pflicht sich entscheiden, wenn die Ansicht für das Nichtbestehen derselben auch noch so gut begründet (inter probabiles probabilissima [1]) sei, sobald nur keine ganz absolute Gewißheit vorliege; der Laxismus umgekehrt will für die Freiheit plaidiren, wenn er hiefür auch nur unsolide Gründe anzuführen vermochte.

Es bleiben also einstweilen Tutiorismus, Probabilismus und Probabiliorismus auf dem Schlachtfeld zurück. Doch auch der Tutiorismus wird vom Verfasser verworfen, und da wir ihm hierin beistimmen, so lassen wir auch diesen fallen, entscheiden uns dagegen zu Gunsten des Probabilismus. Um aber zur Ansicht des Verfassers zu gelangen, müssen wir den Probabiliorismus wiederum in zwei Ansichten zerlegen. Der allgemeine Grundsatz des Probabiliorismus ist, wie gesagt: wo es keine Gewißheit gibt, muß man der wahrscheinlicheren Ansicht folgen. Was aber, wenn beide Ansichten gleich gute Gründe zu haben scheinen? Die strengere Richtung greift hier zum Princip des Tutiorismus und entscheidet sich für die Pflicht; wir nennen diese Richtung schlechthin Probabiliorismus; die mildere Richtung läßt für diesen Fall den Probabilismus walten und entscheidet sich für die Freiheit; es ist dieß der Äquiprobabilismus, welchem der Verfasser huldigt. Wenn auch nicht unter Einem Dache wohnend, sind wir also doch nächste Nachbarn mit ihm;

[1] Propp. ab Alexandro VIII. damn. 7. Dec. 1690, pr. 3: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.“ (Denzinger 1160.)

denn Äquiprobabilismus und Probabilismus haben in der Scala der Strenge kein Zwischenglied und werden in ihren praktischen Entscheidungen sehr häufig sich begegnen.

Das Labyrinth dieser verschiedenen Systeme, so fürchten wir, ist ein dicker Knäuel geworden; wir wollen es also an einem concreten Fall zu entwirren, gleichsam auf eine mathematische Formel zu bringen versuchen, eine Formel, welche die praktische Tragweite der einzelnen Meinungen besser hervortreten läßt. Doch auch hier erlaubt uns die Sachlage nicht, den Fall allzu einfach zu wählen.

Ein Unteroffizier in einem Jägercorps, so nehmen wir an, trifft die joviale, aber ernst gemeinte Bestimmung, daß vier seiner Leute, welche sich als gleich schlechte Schützen bewährt haben, einen Probeschuß nach einer Scheibe thun sollen, und daß derjenige oder diejenigen von ihnen, welche die Scheibe fehlen, in der heranbrechenden kalten Nacht an einem bestimmten Posten als Schildwache zu stehen haben. Alle vier also thun den Schuß; aber nach dem Schuß finden sich nur die Spuren von drei Kugeln auf der Scheibe, es hat also einer der Soldaten vorbeigeschossen und ist verpflichtet, den Posten zu beziehen. Aber welcher unter ihnen war es? Wegen irgend eines Versehens ist dieß nicht mehr zu ermitteln, und wir setzen außerdem voraus, daß die Sachlage es unmöglich macht, den Unteroffizier um eine neue Regelung anzugehen; daß vielmehr Gehen oder Nichtgehen der Soldaten lediglich dem Gewissen eines jeden einzelnen derselben anheimgestellt ist. So wendet sich denn einer derselben um Rath an die Moralisten; der Tutiorist erklärt ihm: freilich spricht die größere Wahrscheinlichkeit von 3 : 1 für das Nichtvorhandensein einer Pflicht; denn drei Kugeln haben getroffen und nur eine hat gefehlt; immerhin aber liegt keine Gewißheit vor, daher muß der Soldat gehen, um sich nicht der Gefahr einer Sünde, eines Ungehorsams nämlich, auszusetzen. Der Soldat fragt nun den Probabilioristen, und dieser erklärt: man muß der wahrscheinlicheren Ansicht folgen; $^3/_4$ Wahrscheinlichkeit aber spricht gegen die Pflicht und nur $^1/_4$ für dieselbe; also ist der Soldat frei. Dasselbe erklären um so mehr der Äquiprobabilist und der Probabilist. Wer hat Recht? Jedenfalls nicht der Tutiorist, so entscheiden wir mit dem Verfasser.

Doch wir ändern den Fall jetzt ein wenig; wir lassen unter übrigens gleichen Umständen die Spuren von nur zwei Kugeln an der Scheibe sich zeigen. Der Tutiorist entscheidet wie zuvor. Aber der Probabiliorist macht jetzt eine Schwenkung von der milderen zur strengeren Ansicht; denn die Wahrscheinlichkeit steht jetzt wie 2 : 2, und in einem solchen Falle muß man nach den Principien der Probabilioristen, um nicht möglicherweise eine Pflicht zu verletzen, sich für die strengere Ansicht aussprechen. Der Äquiprobabilist und der Probabilist verharren auch hier bei der milderen Ansicht. Wer hat Recht? Wiederum stimmen wir mit dem Verfasser darin überein, daß auch der Probabiliorist nicht richtig entscheidet.

Lassen wir endlich nur Eine Kugel getroffen haben. Jetzt gerathen wir mit dem Verfasser in Meinungsverschiedenheit; denn als Äquiprobabilist muß

auch er jetzt zur strengeren Ansicht übertreten und den Soldaten zum Gehen verpflichten, weil die Gründe für das Nichtvorhandensein einer Pflicht zu den entgegengesetzten Gründen jetzt wie 1 : 3 sich verhalten; wo aber eine wahrscheinlichere Meinung einer weniger wahrscheinlichen gegenüber steht, muß nach den Grundsätzen des Äquiprobabilismus die erstere, mag sie die strengere oder die mildere sein, den Vorzug erhalten (S. 131, 4; S. 134, 135). Nur der Probabilist erklärt: so lange es nicht gewiß ist, daß die Kugel gerade dieses Soldaten gefehlt hat, so lange noch solide, vernünftige Gründe sich für das Gegentheil anführen lassen, ist derselbe frei.

Der Probabilist beruft sich hierbei auf die zwei Grundsätze des hl. Alphons von Liguori: „Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht", und: „Ein ungewisses Gesetz kann keine gewisse Verpflichtung zuwege bringen."[1] Diese Grundsätze, und nicht was der Verfasser (S. 138 ff.) zur Begründung des „absoluten Probabilismus" anführt, sind dessen wahre Grundlage. Wir können dieselbe noch weiter ausführen mit den eigenen Worten des Verfassers, mit welchen er seinen Äquiprobabilismus begründet: „Damit ein Gesetz verbindliche Kraft erlange, ist erforderlich, daß es als Ausdruck des gesetzgeberischen Willens denjenigen bekannt gemacht werde, die es binden soll . . . Durch eine nur zweifelhafte oder ungewisse Promulgation kann keine wirkliche Erkenntniß von dem Bestande des Gesetzes, mithin auch keine gesetzliche Verpflichtung begründet werden" (S. 63). „Aus der gleichen Wahrscheinlichkeit der beiden einander entgegengesetzten Meinungen" (wir setzen hinzu: und auch aus der ungleichen Wahrscheinlichkeit, so lange auf keiner Seite Gewißheit steht) „schließt man mit Recht, es sei schlechthin zweifelhaft (stricte dubium), ob das der opinio tutior entsprechende Gesetz oder ein sonstiger Pflichttitel (Gelübde, Contract u. s. w.) wirklich existire. Dieser Zweifel ist, wie wir voraussetzen, ein unüberwindlicher, so daß er einer ignorantia invincibilis gleichkommt. Man weiß also nicht und kann nicht wissen, ob eine Verpflichtung vorhanden sei oder nicht. Nun ist aber die Erkenntniß der Verpflichtung das unerläßliche Band, wodurch der Wille an die objective Pflicht gebunden wird . . . So lange ich also nicht wissen kann, ob der Grund einer Verpflichtung existirt, bin ich gewiß nicht verpflichtet" (S. 133). Und ferner: „Wenn es schlechthin zweifelhaft ist, ob ein Gelübde wirklich abgelegt worden sei, so darf man sich von der Verpflichtung desselben frei erachten; das Gleiche gilt bezüglich eines besondern Umstandes, von welchem es zweifelhaft ist, ob er im Gelübde festgestellt sei oder nicht" (S. 282). Und endlich: „Wenn es schlechthin zweifelhaft ist, ob eine Beschädigung des Nächsten wirklich erfolgt sei, so tritt nach den früher in der Lehre vom Äquiprobabilismus vorgetragenen Grundsätzen die Restitutionspflicht nicht ein. Das Gleiche ist zu sagen, wenn die Thatsache der Beschädigung zwar feststeht, während es andererseits schlechthin zweifelhaft ist, ob Jemand wirklich durch seine Handlung die Ursache derselben gewesen ist" (S. 429). Wir wissen in der That nicht, was diesen Worten an schlagender Beweiskraft fehlt, nicht bloß um den Tutiorismus und Pro-

[1] Lig. Theol. mor. lib. 1. tr. 1. „Morale syst." Ed. Mechlin., p. 49 et 74.

babiliorismus, sondern eben sowohl um den vom Verfasser aufgestellten Äquiprobabilismus zu widerlegen.

Der einzig denkbare Einwand wäre die Behauptung, eine Sache sei nur dann wirklich zweifelhaft, wenn die Gründe für und wider sich das Gleichgewicht hielten, wenn sie ständen wie 2 : 2, nicht aber wie 1 : 3. Indeß auf den ersten Blick würde Jeder die Grundlosigkeit dieses Einwandes durchschauen, und zum Überfluß hat der Verfasser selbst ihn ausdrücklich widerlegt, indem er sagt: „Wenn ein Theil der Probabilioristen behauptete, eine Meinung verliere schlechthin alle ihre Wahrscheinlichkeit, sobald ihr eine wahrscheinlichere gegenüber trete, so wurde das mit Recht von Andern verworfen" (S. 131, Note 1).

Unsern Probabilismus glauben wir durch diese Bemerkungen hinlänglich begründet zu haben, wenigstens gegenüber dem Verfasser; hören wir indeß auch die Gegengründe des Letzteren.

Manche Consequenzen des Probabilismus sollen von einer kirchlichen Censur getroffen sein (S. 144). Leider bezeichnet uns der Verfasser diese Consequenzen und diese Censuren nicht genügend. Selbst eine Verwerfung des Laxismus können wir nicht so klar in jenen Thesen finden, welche der Verfasser (S. 138) anführt; und wenn er sich namentlich auf die von Innocenz XI. verurtheilte These beruft: „Im Allgemeinen handeln wir stets vernünftig, sobald wir, auf innere oder äußere Probabilität gestützt, so gering diese auch sein mag (quantumvis tenui), eine Handlung vornehmen, so lange wir nur die Grenzen der Probabilität nicht verlassen", so geschieht dieser These schon dadurch Genüge, daß man den Probabilismus nicht überall, nicht „im Allgemeinen" anwendet, d. h. nicht bei Spendung der Sacramente und in ähnlichen Fällen, ohne daß es hierdurch verworfen wäre, sich mit einer „probabilitas quantumvis tenuis" zu begnügen, wo es sich um erlaubt oder unerlaubt handelt. Mag indeß immerhin der Laxismus verworfen sein, wie er ja verworfen zu werden verdient, da er auf unsolide Gründe hin vorangeht, so ist doch keinenfalls der Probabilismus, noch irgend eine Consequenz desselben verurtheilt.

Einen zweiten Gegengrund des Verfassers finden wir in den Worten: „Wenn nun aber die opinio tutior" (die sicherere Meinung) „wahrscheinlicher ist, als die entgegengesetzte Anschauung, so ist es positiv zweifelhaft, ob die Handlung erlaubt sei. Sie kann also nicht ohne Gewissensverletzung gesetzt werden" (S. 139). Wir sehen in der That nicht, wie der Verfasser diese Behauptung mit der oben angeführten zu vereinigen denkt: „Wenn es schlechthin zweifelhaft ist, ob ein Gelübde wirklich abgelegt worden ist, so darf man sich von der Verpflichtung desselben frei erachten." Wir sehen auch nicht, wie er mit dem eben geäußerten Grundsatze dem von ihm verworfenen Tutiorismus entgehen will; ist dieser Grundsatz, daß die Vornahme einer zweifelhaft verbotenen Handlung eine Gewissensverletzung sei, wahr, so fällt nicht bloß der Probabilismus, sondern ebensowohl der Äquiprobabilismus des Verfassers und der Probabiliorismus; ist er aber falsch, so brauchen eben auch wir uns nicht weiter um ihn zu bekümmern. Und wir

halten ihn in der That für falsch. Denn es ist keine Gewissensverletzung, eine Handlung zu setzen, von der ich nach sorgfältiger Prüfung nicht erkenne, daß sie sündhaft ist; nur muß ich den Willen stets hegen, mir nach Kräften Aufklärung zu verschaffen und, sobald ich Gewißheit erhalte, nach dieser Gewißheit zu handeln. Muß man, so widerlegt der Verfasser selbst jenen Grundsatz, „in allen derartigen Fällen die ungewisse Verpflichtung als eine wirklich bestehende ansehen und demgemäß handeln? Man sagt zur Begründung dieses Schlusses, die Wahrheit der milderen Meinung sei in solchen Fällen ungewiß, darum dürfe sie nicht befolgt werden. Jedoch dasselbe gilt von allen Arten und Stufen der Probabilität, auch dann, wenn die mildere Meinung offenbar und bedeutend wahrscheinlicher ist. Es liegt, wie oben bemerkt wurde, im Wesen der Probabilität, daß sie den Zweifel nicht gänzlich ausschließt. Also dürfte man auch der opinio probabilior niemals folgen" (S. 131).

Einem dritten Einwand gibt der Verfasser im Namen des Probabiliorismus folgenden Ausdruck: „Vom logischen Standpunkte betrachtet ist es eine ungerechtfertigte Willkür, das weniger Wahrscheinliche dem Wahrscheinlicheren vorzuziehen. Da, wo absolute Sicherheit nicht erreichbar ist, fordert die Vernunft, daß wir wenigstens dasjenige, was der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, als maßgebend betrachten" (S. 130; vgl. S. 131, 132). Wir erwiedern: Vom logischen Standpunkte betrachtet ist es eine ungerechtfertigte Willkür, das Wahrscheinliche, mag es größere oder geringere Wahrscheinlichkeit besitzen, als gewiß anzusehen, oder eine gewisse Erfüllung zu verlangen auf einen ungewissen Verpflichtungsgrund hin. Fällt es doch auch dem Civilrichter nicht ein, den Beklagten zu einer Leistung, etwa zur Erfüllung eines Gelübdes, anzuhalten, wenn der Beweis der Verpflichtung nur bis zu drei Viertel, aber nicht bis zur vollen Gewißheit erbracht ist!

Als hauptsächlichste Stütze des Äquiprobabilismus betrachtet der Verfasser wohl die Autorität des hl. Alphons. Schon oben haben wir bemerkt, daß der hl. Alphons zwei Grundsätze aufstellt, aus denen mit zwingender Nothwendigkeit der Probabilismus und nicht der Äquiprobabilismus folgt, die Grundsätze nämlich: „Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht", und: „Ein ungewisses Gesetz kann keine gewisse Verpflichtung zuwege bringen." Es möchte vielleicht auch nicht schwer sein, eine Reihe von Fällen namhaft zu machen, in welchen der Heilige praktisch dem Probabilismus huldigt, so daß Gury ihn einfachhin zu den Vertheidigern des letzteren zählt und nur beifügt, in der Theorie neige er zum Äquiprobabilismus [1]. Diese Beschränkung sagt allerdings wohl zu wenig; denn wir wollen dem Verfasser in der That nicht bestreiten, daß die von ihm angeführten Stellen ziemlich klar zu Gunsten des Äquiprobabilismus sprechen. Indeß dürfen wir den Entwicklungsgang des heiligen Kirchenlehrers nicht unbeachtet lassen, um zu begreifen, wie er zwischen den milderen Richtungen (Äquiprobabilismus und Probabilismus) einigermaßen schwankt und weniger die Verschiedenheit derselben als

[1] Gury, Compend. T. I. n. 65.

den Gegensatz der milderen Richtung überhaupt gegen die strengeren Richtungen, denen er früher huldigte, betont. Er selbst berichtet uns also: „Als ich, um offen die Wahrheit zu bekennen, die Moraltheologie zu studiren begann unter einem Anhänger der strengeren Meinung (rigidioris sententiae) als Lehrer, kämpfte ich mit anderen meiner Zeitgenossen eifrig für diese Meinung; später jedoch, nachdem ich eingehender diese Streitfrage studirt hatte, schien mir die entgegengesetzte Ansicht, welche sich für die gleich wahrscheinliche Meinung entscheidet (quae pro opinione aequeprobabili stat), moralisch gewiß; und zwar leitete mich hierbei der öfters angeführte Grundsatz, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichten kann. So blieb ich denn überzeugt, es sei unrecht, unter der Gefahr, daß sehr viele formelle Sünden begangen würden, das Gewissen zu zwingen, der sichereren Meinung zu folgen, wenn die Meinungen gleiche Wahrscheinlichkeit besitzen. Als sodann in unseren Tagen jener heftige Kampf gegen die mildere Ansicht entbrannte, habe ich vielfach und mit großem Fleiße diesen Punkt auf's Neue einer Prüfung unterworfen, indem ich alle neueren Auctoren, welche für die strengere Ansicht kämpften, soviel ich deren habhaft werden konnte, las und wiederum las, bereit, meine Ansicht aufzugeben, sobald mir dieselbe nicht länger als gewiß erschien . . . Indeß je sorgsamer ich die Gründe für unsere Ansicht durchdachte, um so gewisser schienen mir dieselben zu sein. Wenn jedoch Jemand käme und mich durch klare Gründe von der Irrigkeit jener zwei Grundsätze, welche ich hier dargelegt habe, überzeugte, so würde ich ihm vielen Dank wissen, und verspreche, daß ich sogleich öffentlich und schriftlich widerrufen werde. So lange ich aber nicht anders denke, wie jetzt, könnte ich ohne schwere Gewissensbisse Andere nicht anhalten, der sichereren Meinung zu folgen, wenn die Meinungen gleich wahrscheinlich sind, es sei denn, daß die Kirche das Gegentheil entschiede; denn ihr unterwerfe ich, wenn sie spricht, bereitwillig mein Urtheil.“ [1]

Nach diesen Äußerungen, so will uns bedünken, darf man auf den Äquiprobabilismus des Heiligen, im Gegensatz nicht zu den strengeren Ansichten, sondern zum Probabilismus, kein zu großes Gewicht legen. Wäre die Frage: Äquiprobabilismus oder Probabilismus? in derselben Weise an ihn herangetreten, wie der Streit der milderen Ansichten überhaupt mit den strengeren, und hätte der Heilige einen andern Bildungsgang genossen, so würde er vielleicht einfachhin für den Probabilismus sich entschieden haben; die Consequenz seiner Grundsätze forderte es gebieterisch. Sei dem wie immer, selbst wenn der hl. Alphons einfachhin als Gegner des Probabilismus dastände, so könnten wir ebenso große Autoritäten, z. B. die eines Suarez und Lugo, für den Probabilismus geltend machen; und was die Zahl der Auctoritäten betrifft, so räumt uns der Verfasser (S. 139) nicht undeutlich ein, daß diese in größerer Menge auf unserer Seite stehen.

Alles zusammengefaßt, halten wir nach wie vor den Probabilismus für die richtige Ansicht, verwerfen mit dem Verfasser den Tutiorismus und Pro-

[1] Lig. Theol. mor. lib. 1. n. 83 (ed. Mechlin. p. 98); Homo apost. n. 79.

babiliorismus, haben uns jedoch durch seine Ausführungen von der Richtigkeit des Äquiprobabilismus nicht überzeugen können. Die Sache ist und bleibt übrigens eine offene Frage und „in dubiis libertas“ [1].

Wenn wir in einer der fundamentalsten Fragen eine mildere Ansicht als die des Verfassers bekennen, so ist es begreiflich, daß wir in manchen einzelnen Punkten gleichfalls eine mildere Entscheidung, als die vom Verfasser getroffene, für die richtige halten. Dieß gilt z. B. von den Bedingungen der Epikie (S. 76; vgl. Lig. I. 201), von der Pflicht, eine Gesetzeserfüllung, z. B. den Empfang der österlichen Communion, nöthigenfalls zu anticipiren (S. 77, Note 2; vgl. Lig. VI. 298), von den Bedingungen, unter welchen die bloß materielle Mitwirkung zur Sünde erlaubt ist (S. 383; vgl. Lig. II. 59), von der Pflicht, das Bußsacrament nicht bloß dem Empfange der heiligen Communion, sondern auch dem der anderen Sacramente der Lebendigen vorauszuschicken (S. 350; vgl. Lig. VI. 86), von den Fällen, in welchen Tödtung aus Nothwehr erlaubt ist (S. 403; vgl. Lig. III. 386), und von dem Kreise von Wahrheiten, deren Kenntniß zur Erreichung des ewigen Heils schlechthin (necessitate medii) erfordert wird (S. 215; vgl. Lig. II. 1, 2).

Derartige Meinungsverschiedenheiten, wie sie unter Moralisten, namentlich wenn das gesammte Gebiet der Moraltheologie in Betracht kommt, kaum jemals ausbleiben werden, sollen uns indeß nicht abhalten, dem Buche, wie bereits erwähnt, unsere warme Anerkennung zu zollen und zu hoffen, dasselbe werde manchem angehenden Theologen den Weg eröffnen zu einem wahrhaft wissenschaftlichen Studium der Moraltheologie.

L. v. Hammerstein S. J.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1876, X. S. 480. Eine ausführlichere Besprechung der Probabilitätsfrage siehe im „Katholik“ 1874, I. S. 162 ff., 297 ff.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. XII. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 649: Allocuzione del S. Pontef. Pio IX. (22. Juni 1877.) — Gli Amatori del mondo e la Chiesa. — Dimostrazione della esistenza di Dio etc. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 650: Del diritto e del fatto nella questione Romana. — Della conoscenza sensitiva. — La storia di Roma dal F. Gregorovius. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.) — Archäologisches.

Heft 651: Della crociata Russa. — Dimostrazione della esistenza di Dio etc. (Fortsetzung.) — Esame critico della storia del Conflitto fra la Religione e la Scienza di G. Drapper. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 652: I Clericali alle Gemònie. — La storia di Roma dal Gregorovius. (Fortsetzung.) — Della conoscenza sensitiva. XL. XLI. — Le due autorità parallele. — Naturhistorisches.

Heft 653: Il settennio della captività di Pio IX. — Della libertà di religione e di culto. — Della conoscenza sensitiva. XLII. XLIII. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Ausserdem in jeder Nummer Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

Études religieuses etc. Juillet. Époque de l'érection des évêchés de France. (P. Colombier.) — Les archives Russes et la conversion d'Alexandre Ier de Russie. (P. Gagarin.) — Conciles et Synodes; les Synodes de 1876. (P. Desjardins.) — Une poignée de pseudonymes français. (P. Clauer.) — Ezechias et Sennachérib. (P. Delattre.)

Août. Caractères de l'hallucination. I. (P. Bonniot.) — La marquise de Maintenon et le P. Bourdaloue. (P. Lauras.) — Le mariage civil. (P. Ramière.) — Époque de l'érection des évêchés de France. II. (P. Colombier.) — Conciles et Synodes; les synodes protestans. (P. Desjardins.) — La famine dans les Indes en 1876 et 1877. (P. Saint-Cyr.) — Un nouveau document sur la journée du 10 Août 1792. (P. Sommervogel.)

Bibliographie und Chronik in jeder Nummer.

The Month etc. July. Modern Views on Mythology. II. (H. W. Lucas.) — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — Frederick II of Prussia. (Rev. Cardwell.) — Ars in 1877. — A trial for heresy A. D.

1620. I. (Rev. Macleod.) — Historical Geography in the XVII. century. II. — On some Attacks on the Society of Jesus. (Rev. Weld.)

August. Alfred the Great. I. (Rev. Knight.) — George Ossolinski's Mission to England. — The Notary's Daughter. (Fortsetzung. Lady G. Fullerton.) — Climate and time. (H. W. Lucas.) — On some Attacks etc. II. (Rev. Weld.) — The Anglican Confessional.

September. Separated Christendom. — Alfred the Great. II. (Rev. Knight.) — The Native Tribes of North America and the Catholic Missions. II. (Rev. Thébaud.) — The Ethics of Belief. I. (H. W. Lucas.) — The character of Philip II, King of Spain. (W. C. Robinson.) — A trial for heresy. II. (Rev. Macleod.) — Pombal and the Society of Jesus.

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse in jeder Nummer.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. 3. Ein Rundgang durch die Patrimonien des heiligen Stuhles um 600. (P. Grisar.) — Zum Begriff der Hypostase. (Fortsetzung. P. Stentrup.) — Über die Eintheilung des Kirchenrechtes in öffentliches und Privatrecht. (P. Nilles.) — Zur Geschichte der Beicht im Orient während der ersten vier Jahrhunderte. (Prof. Bickell.) — Recensionen, Bemerkungen und Nachrichten.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. August. Die Hungersnoth in den Vikariaten Süd-Indiens. — Das Waisenhaus St. Dominicus auf Trinidad. — Ausflüge im Libanon. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus China, Ostindien und Westafrika. — Beilage für die Jugend: Eine Reise um das Mittelmeer. (Fortsetzung.) — 14 Illustrationen.

September. Aus dem hohen Norden Amerika's. (Fortsetzung.) — Bombay und seine Umgegend. (Fortsetzung.) — Ausflüge im Libanon. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus Tibet, Ostindien, St. Helena und Brasilien. — 10 Illustrationen.

Die Zwangstheilung des Code civil und die Freiheit des Testamentes nach ihrer socialen Bedeutung.

(Schluß.)

II. Das testamentarische Erbrecht und die Bevölkerungsfrage.

Ist der Bau der menschlichen Gesellschaft in seiner ersten Grundlage, der Familie, durch die Bestimmungen des napoleonischen Gesetzbuches revolutionirt, so werden Quantität und Qualität der Bevölkerung, ihre Zahl wie ihre Beschaffenheit, diese zwei Endziele des Socialpolitikers, darunter zu leiden haben. Beschäftigen wir uns zunächst mit der Bevölkerungszahl!

Beim Eintritt in diese Untersuchung begegnen uns zwei Nationalökonomen, Malthus und Stuart Mill, mit der Behauptung, die Zunahme der Bevölkerung sei durchaus nicht zu wünschen. Da nämlich die Menschen in geometrischer, die Lebensmittel dagegen etwa nur wie in arithmetischer Progression sich vermehrten, so müsse eine Zeit der Übervölkerung eintreten, und diese abzuwenden sei Aufgabe der Socialpolitik. Vor den Mitteln, welche zu diesem Zwecke vorgeschlagen werden, sträubt sich das sittliche Gefühl. Trefflich weist solchem Vorbringen gegenüber Périn [1] darauf hin, wie die katholische Kirche schon längst auf entgegengesetztem Wege, dem Wege der christlichen Tugend und Vollkommenheit, die Bevölkerungsfrage nach beiden Seiten hin praktisch gelöst hat, indem sie der Gefahr der Übervölkerung ihre Hochschätzung der Jungfräulichkeit, der Gefahr der Entvölkerung ihren Segen für die Fruchtbarkeit der Ehe entgegenstellt, so daß, neben der großen Zahl von

[1] Périn, Les richesses, T. I. p. 541 sqq.

Ordensleuten in stärker bevölkerten Ländern, im katholischen Canada Familien von 20 Kindern durchaus keine Seltenheit sind. Übrigens widerlegt selbst der radicale Statistiker Kolb [1] durch Zahlen jene Behauptung, daß praktisch genommen die Bevölkerung in geometrischer Progression sich vermehre; und durch Périn [2] erfahren wir, daß Frankreich in dem Zeitraume von 1328—1367 eine Bevölkerung hatte, welche der gegenwärtigen mindestens gleichkam, daß somit während eines halben Jahrtausends die Einwohnerzahl dort überhaupt nicht gestiegen ist. Bedenken wir ferner, wie große, erst dünn bevölkerte Landstrecken sich noch gegenwärtig, nachdem sechs Jahrtausende seit Adam verstrichen sind, in allen fünf Welttheilen finden, so scheint Malthus wenigstens darin zu fehlen, daß er schon jetzt einem neuen Zuwachs keine Luft und kein Licht mehr gönnt, und daß er seine Theorie nicht für jene Zeiten verspart, in welchen die Urwälder Brasiliens und das Innere von Australien ferneren Einwohnern keinen Unterhalt mehr bieten. Sollte dieser Augenblick eintreten, so ist es für Gott noch stets früh genug, durch das jüngste Gericht die Bevölkerungsfrage zum Abschluß zu bringen. Die Zunahme der Bevölkerung muß einstweilen jedenfalls vom Socialpolitiker angestrebt werden, und zwar nicht bloß aus jenen untergeordneten Gründen, weil durch sie die Arbeits- und die Wehrkraft des Landes wächst, sondern vor Allem deßhalb, weil mit dem Wachsthum der Bevölkerung die Zahl der Individuen sich mehrt, welche den Schöpfer verherrlichen und ein ewiges Glück zu erreichen vermögen; sie muß angestrebt werden nicht bloß für die engen Grenzen des eigenen Vaterlandes, sondern auch so, daß man seinen Stolz darein setzt, mit dem Überschuß der eigenen Bevölkerung fremde Zonen zu colonisiren.

Was leistet nun in dieser Hinsicht der Code civil? Und was leistet die Testamentsfreiheit?

Der Univers und nach ihm das belgische Bien public [3] veröffentlichte jüngst folgende tabellarische Übersicht der Bevölkerungszunahme und der Erbrechtssysteme in den einzelnen Ländern.

---

[1] Kolb, Statistik, 6. Aufl. Bd. II. S. 452.
[2] Périn, l. c. T. I. p. 545.
[3] Bien public vom 28. Oct. 1876.

Länder	Jährliches Wachsthum auf 1000 Einwohner	Periode der Verdopplung. Jahre:	Erbrecht	
Sachsen . . .	1,53	45	Testamentsfreiheit.	
England . . .	1,43	49	"	
Preußen . . .	1,30	54	Zwangssystem.	Recht der Erstgeburt.
Rußland . . .	1,24	56	"	Zwangstheilung für den Adel, dessen Zahl abnimmt; Zwangserhaltung für die Bauern, deren Zahl wächst.
Norwegen . .	1,19	58	"	Recht der Erstgeburt.
Dänemark . .	1,11	63	"	" " "
Schweden . . .	1,10	64	"	" " "
Schottland . .	0,91	73	"	" " "
Württemberg. .	0,61	114	Testamentsfreiheit.	
Schweiz . . .	0,61	114	Zwangstheilung oder Zwangserhaltung, je nach den Cantonen.	
Portugal . . .	0,58	120	Zwangstheilung.	
Italien . . .	0,51	136	Testamentsfreiheit, bis zur Hälfte des Vermögens durch Pflichttheile beschränkt.	
Belgien . . .	0,44	158	Zwangstheilung.	
Spanien . . .	0,41	169	"	
Frankreich . .	0,35	198	"	
Österreich . . .	0,26	267	"	

Zur Erläuterung fügen wir bei, daß der Begriff Testamentsfreiheit nach dem Vorgange Le Play's [1] wohl auch hier auf jene Gesetzgebungen Anwendung findet, welche, wie das römische Recht, für alle Fälle, wie groß immer die Zahl der Kinder sein mag, dem Vater mindestens die Hälfte des Vermögens zu freier letztwilliger Verfügung überlassen. Den Gegensatz der Testamentsfreiheit bilden die Zwangssysteme, welche entweder Zwangstheilung vorschreiben, wie das französische Recht, oder Zwangserhaltung in der Art, daß das Vermögen der Hauptsache nach in Einer Hand, etwa in der des Erstgebornen, zusammenbleibt. Die Erbrechtssysteme können in einer Tabelle selbstverständlich nur sehr summarisch und ohne Berücksichtigung der provinziellen Verschiedenheiten wiedergegeben werden. Für Preußen hätte als Regel statt „Zwangssystem“ auch „Zwangstheilung“ gesetzt werden können, da nach preußischem Landrecht, wenn mehr als vier Kinder vorhanden sind, der Pflichttheil $^2/_3$ der Intestaterbportion beträgt, und da am linken Rheinufer

[1] Le Play, La réforme, ch. 21. n. I.

außerdem das französische Recht herrscht, während beim Grundbesitz allerdings vielfach das Recht der Erstgeburt und in einigen Gegenden beim bäuerlichen Grundbesitz die Erhaltung desselben in der Hand des jüngsten Sohnes sich findet. Für Österreich rechtfertigt sich der Ausdruck „Zwangstheilung" dadurch, daß nach Art. 796 des österreichischen Gesetzbuchs außer dem Pflichttheilsrechte der Kinder, welches die Hälfte der Erbschaft in Anspruch nimmt, auch die überlebende Frau einen Anspruch auf Lebensunterhalt besitzt. Wir geben die Tabelle indeß einfach nach dem Univers wieder, ohne auf derartige juristische Ausstellungen, welche sich etwa in einzelnen Punkten erheben ließen, weiter einzugehen.

Die vorstehende Übersicht scheint die letzte Vergangenheit zum Ausgangspunkte zu nehmen. Für die früheren Decennien gibt uns eine andere Tabelle folgenden Procentsatz der jährlichen Zunahme [1]:

Länder	Jahr	Einwohnerzahl	Jahr	Einwohnerzahl	Jährliche Zunahme. Procent
Norwegen	1835	1,194,812	1865	1,851,318	1,84
Königreich Sachsen . . .	1834	1,595,668	1867	2,423,576	1,72
Preußen (ohne Annexionen von 1866)	1834	13,589,927	1864	19,252,363	1,62
Griechenland (mit den Inseln)	—	—	1861	1,332,508	1,50
Spanien	1832	11,158,264	1860	15,673,481	1,44
Dänemark	1840	1,283,024	1860	1,608,095	1,34
England, Schottland u. Irland	1831	20,874,321	1861	29,070,932	1,31
Schweden	1840	3,138,887	1867	4,160,000	1,20
Rußland	1835	35,000,000 [2]	1865	77,008,453	1,02
Niederlande	1839	2,860,450	1866	3,552,695	0,90
Österreich (ohne die italienischen Provinzen) . . .	1857	32,533,003	1869	35,943,234	0,88 [3]

[1] Diese zweite Tabelle stützt sich auf das statistische Werk von Maurice Block, L'Europe politique et sociale, Paris 1869. Sie findet sich bei Moreau d'Andoy, Le testament selon la pratique des familles stables et prospères, Namur 1873, p. 55. Dieses treffliche Werkchen eines belgischen Juristen, welches sich zum großen Theil auf das von Le Play herbeigeschaffte Material stützt, glauben wir auf's Wärmste empfehlen zu sollen. — Wir haben die Tabelle größerer Übersichtlichkeit wegen etwas vereinfacht und umgestellt.

[2] Für Rußland scheint die Bevölkerung von 1835 zu niedrig angenommen zu sein; widrigenfalls müßte der jährliche Zuwachs den Procentsatz von 1,02 weit übersteigen.

[3] Für Österreich gibt die Tabelle Moreau's folgende Zahlen: 1837: 35,878,864; 1857: 37,129,867, und als Procentsatz 1,60. Auch hier ist offenbar ein Widerspruch

Länder	Jahr	Einwohnerzahl	Jahr	Einwohnerzahl	Jährliche Zunahme. Procent
Schweiz	1837	2,190,258	1860	2,510,494	0,64
Portugal	1835	3,709,254	1865	4,351,519	0,58
Baden	1834	1,230,791	1867	1,438,872	0,53
Bayern	1834	4,181,963	1867	4,824,421	0,51
Belgien	1836	4,242,600	1866	4,839,094	0,47
Frankreich (ohne Annexionen)	1836	33,540,910	1866	37,340,000	0,44
Württemberg	1837	1,618,000	1867	1,778,479	0,31

Eine Vergleichung beider Tabellen zeigt, daß die erstere, als die neuere, durchweg ungünstigere Resultate aufweist, als die andere, namentlich aber für die Länder der Zwangstheilung: Belgien, Spanien, Frankreich, Österreich. Um möglichst sicher zu gehen, wollen wir noch eine dritte Übersicht beifügen. Nach Wappäus würden sich die Bevölkerungen verdoppelt haben:

In den Ländern	Nach dem jährlichen Zuwachs der Jahre	Von Procent	In ungefähr Jahren
Norwegen	1845—55	1,15	61
Dänemark	1845—55	0,98	71
Schweden	1850—55	0,88	79
Sachsen	1852—55	0,84	83
Niederlande	1840—49	0,67	103
Preußen	1852—55	0,53	131
Belgien	1846—56	0,44	158
Großbritannien und Irland	1841—51	0,23	302
Österreich	1842—50	0,18	385
Frankreich	1851—56	0,14	405
Hannover	1852—55	0,022	3152

Wirth[1], dem wir diese Tabelle entnehmen, fügt die Bemerkung bei, dieselbe sei deßhalb nicht unbedingt zuverlässig, weil die zu Grunde gelegten Perioden nicht ganz gleichzeitig seien, und die Zunahme der Bevölkerung, mit Ausnahme Norwegens, in neuester Zeit viel langsamer vorangehe. Für Irland und Hannover dürfen wir außerdem wohl bemerken, daß die Auswanderung stark mit in Ansatz kommt.

zwischen den Zahlen und dem Procentsatz; wir haben daher die oben angegebenen Zahlen aus Kolb, Statistik, 6. Aufl. Bd. II. S. 2, substituirt, aus welchen sich eine jährliche Vermehrung von etwa 0,88 ergibt.

[1] Wirth, Nationalökonomie, 3. Aufl. Bd. II. S. 114.

Noch etwas weiter zurückgreifend, entnehmen wir aus einer andern Quelle [1] folgende Zahlen der jährlichen Bevölkerungszunahme in den Hauptländern für die Jahre 1821—51:

in England	1,646
„ Preußen	1,563
„ Österreich etwa	0,800
„ Rußland etwa	0,600
„ Frankreich	0,582

Wir wollen den Leser nicht noch mit einer fünften Tabelle belästigen. Sonst könnten wir eine solche aus den Études de la Comp. de Jésus, Vol. III. (1873) p. 427 auf Grund der Statistique de France anführen. Nur sei aus derselben bemerkt, daß Frankreich gleichfalls mit 0,38 an letzter Stelle erscheint; vor ihm steht Österreich mit 0,63 wegen seiner größern Sterblichkeit; Sachsen erhält 1,05.

Um die beiden classischen Länder der Zwangstheilung und der Testamentsfreiheit noch genauer einander gegenüber zu stellen, möge eine kurze Übersicht der Bevölkerungszunahme nach Decennien hier Platz finden. Dieselbe betrug in den Jahren:

	in Frankreich	in England
1821—30	6,89 Procent	15,89 Procent
1831—40	5,07 „	14,27 „
1841—50	4,49 „	13,00 „
1851—60	2,59 „	11,18 [2] „

Bei allen Verschiedenheiten der angeführten Zahlen kann darüber also wohl kein Zweifel herrschen, daß Frankreich einen der letzten Plätze in der Bevölkerungszunahme beständig einnimmt. Aber noch größere Bedeutung erhalten diese Zahlen durch den Hinblick auf die Auswanderung. Wo sind die Colonien, denen Frankreich seine überschüssige Bevölkerung zusendet? Wo sind die Colonien Belgiens? Welche Küsten Indiens werden heutzutage von Spanien und Portugal bevölkert, von diesen Ländern, die in der Zeit katholischer Principien und des alten Erbrechts sich in die Tropenwelt theilten? Frankreich, welches noch im vorigen Jahrhundert für Canada einen so blühenden, kräftigen Menschenschlag stellte, kann trotz aller Anstrengungen in dem benachbarten Algier kaum das Geringste zu Stande bringen! England, Preußen und Ruß-

[1] Kolb, Statistik, 6. Aufl. Bd. I. S. 226.
[2] Kolb, a. a. O. Bd. II. S. 452.

land senden ganze Volksmassen aus als Überschuß der heimathlichen Bevölkerung. Die Zahl der Auswanderer belief sich für Frankreich in den 10 Jahren 1849—58 (nach einem Berichte des Ministers) zusammen auf weniger als 200,000 Individuen, während in der nämlichen Zeit Deutschland 1,200,000, also sechsmal so viel, Großbritannien $2^3/_4$ Mill. Menschen, also etwa 14mal so viel, durch Wegzug verlor[1].

So dürfen wir denn wohl als Gesammtresultat mit Kolb den Schluß ziehen, „daß in Frankreich die Zunahme der Bevölkerung geringer ist, als in irgend einem andern größern Staate“[2], ein Resultat, in welchem wir wahrlich nicht mit demselben Verfasser den Erfolg „einer gesunden naturgemäßen Entwicklung“ zu erkennen vermögen, und welches die französische Gesetzgebung selbst bei den Ergebnissen der letzten Enquêten mit den ernstesten Besorgnissen erfüllt hat. Im März 1873 behauptet sogar ein französischer Socialpolitiker, daß die Bevölkerung seines Vaterlandes während der vorangehenden sechs Jahre um 262,000 Seelen zurückgegangen sei, ohne die 134,000 zu zählen, welche der Krieg gekostet, noch die 1,597,238, welche an Deutschland abgetreten wurden[3].

Ist nun das Zusammentreffen dieser Resultate und der französischen Zwangstheilung ein zufälliges? Oder sind jene, wenigstens zum Theil, eine Wirkung des Erbrechts? Schon die zuerst aufgeführte Tabelle scheint deutlich auf einen innern Zusammenhang hinzuweisen, weil allgemein die Länder der Zwangstheilung auch den geringsten Zuwachs zeigen. Aber noch klarer tritt der Zusammenhang hervor durch den Vergleich zweier ehemals französischer Colonien, bei welchen die übrigen Vorbedingungen annähernd dieselben zu sein scheinen, so daß das Erbrecht fast den einzigen unterscheidenden Faktor bildet.

Canada war von Frankreich colonisirt unter der Herrschaft des alten Erbrechts, und lebte auch ferner, nachdem es im Jahre 1763 an England abgetreten war, theils unter seinem alten, theils unter englischem Rechte. Die französische Bevölkerung Untercanada's betrug nach Kolb vor dem Verlust an England nicht über 90,000 Seelen, im Jahre 1861 dagegen (allerdings einschließlich der Indianermischlinge) 847,615[4]. Also in 100 Jahren fast verzehnfacht! Le Play[5] spricht

---

[1] Kolb, a. a. O. Bd. I. S. 194.
[2] Kolb, a. a. O. Bd. I. S. 226.
[3] Claudio Jannet in der Revue des institutions et du droit, mars 1873.
[4] Kolb, a. a. O. Bd. II. S. 93, 94.
[5] Le Play, L'organisation du travail, p. 474.

sogar nur von 65,000 Franco-Canadiern im Jahre 1763, und von 1,200,000 im Jahre 1868; darnach hätte sich die Bevölkerung in Einem Jahrhundert beinahe um das Zwanzigfache vermehrt. Die neue Einwanderung aus Frankreich kommt dabei nur sehr wenig in Anschlag, so daß die bloße Vermehrung der schon vorhandenen Bevölkerung eine Verdoppelung derselben im Zeitraum von je 25 Jahren bewirkte.

Vergleichen wir mit Canada die Insel St. Maurice! Beim Ausbruch der Revolution wollte diese Colonie Frankreichs sich den neuen Gesetzen nicht fügen, mußte jedoch später auf den Willen des allmächtigen Napoleon dessen Gesetzbuch annehmen. Im Jahre 1810 gerieth sie in die Hände der Engländer und ward 4 Jahre später auf dem Wiener Congreß an England abgetreten. Seitdem wuchs und blühte dort die englische Bevölkerung, während die französische unter der Herrschaft der Zwangstheilung an Zahl und Tüchtigkeit sichtbar zurückging. Man erinnerte sich des alten Rechtes, und als die Werke Le Play's erschienen, begann ein wahrer Kreuzzug gegen den Code civil. Eine Deputation ging nach Paris, um von der dortigen Regierung eine Intervention bei der englischen zu erlangen, welche die Testamentsfreiheit erwirken sollte. Die Antwort der britischen Regierung lautete verneinend, ließ aber klar genug erkennen, daß sie die französische Bevölkerung der Insel mit Hilfe der Zwangstheilung zu vernichten denke [1].

So scheint denn in der That ein Zusammenhang zu bestehen zwischen der geringen Bevölkerungszunahme und der Zwangstheilung. Wir dürfen indeß folgenden Einwand nicht unerwähnt lassen.

Die französische Bevölkerung des 14. Jahrhunderts stand, wie bereits erwähnt, der gegenwärtigen mindestens gleich, betrug also nahe an 40 Millionen. Um das Jahr 1700 zählte sie kaum noch die Hälfte; denn sie ward (Lothringen, Corsika und Avignon nicht mitgerechnet) nach den Denkschriften der Intendanten auf 19,669,320 Seelen geschätzt. Spätere Schätzungen zeigten ein schwaches Steigen; die (ungenaue) Zählung von 1762 ergab 21,769,163; Necker schätzte im Jahre 1784, indem er auf eine Geburt 25½ Bewohner rechnete, 24,800,000, und eine Zählung von 1790 wies 26,363,000 Einwohner nach [2]. Danach scheint es, daß unter der Herrschaft des alten Rechtes die Bewegung der Bevölkerung eine weit ungünstigere war, als unter dem Code civil.

---

[1] Moreau, Le testament, p. 36.

[2] Kolb, a. a. O. Bd. I. S. 191.

Wir erwiedern: Die übrigen Länder des europäischen Westens zeigen bis zur französischen Revolution annähernd denselben Entwicklungsgang wie Frankreich; England und Deutschland waren ihrem französischen Nachbar in den Kriegen des 14. Jahrhunderts und später vielfach gewachsen, und so ist wohl sicher, daß dieselbe Blüthe, wie in Frankreich, auch in den übrigen Ländern während des Mittelalters bestand. Auch jene Länder sind bis zum Anfange des vorigen Jahrhunderts in ähnlicher Weise zurückgegangen. Als gemeinsamen Grund aber finden wir die Kriege, namentlich die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die Verwilderung der Sitten und vielfache Epidemien. Welchen Fluch der dreißigjährige Krieg über Deutschland gebracht hat, und wie hoch andererseits während des Mittelalters die Blüthe stand, davon machen wir uns nur schwer eine Vorstellung. Während des dreißigjährigen Krieges allein verlor Deutschland die Hälfte seiner Bevölkerung. Also es gab einen Verfall auch zur Zeit des alten Erbrechts, aber wir können für ihn andere Ursachen als das Erbrecht aufweisen, nämlich vor Allem jenen „Segen", welchen nach der Ansicht des Herrn Cultusministers Dr. Falk die sogenannte Reformation, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, gebracht hat. Mit dem Anfang dieses Jahrhunderts dagegen hat durch eine längere Zeit des Friedens und durch einen unläugbaren Aufschwung der materiellen Entwicklung überall in der civilisirten Welt sich ein bedeutendes Wachsthum der Bevölkerung gezeigt. Wie kommt es, daß gerade die Länder der Zwangstheilung, und daß insbesondere Frankreich eine so traurige Ausnahme bildet? Wie kommt es, daß jener so auffallende Unterschied herrscht zwischen der Bevölkerung Canada's und jener der Insel St. Maurice?

Allerdings halten auch wir das Erbrecht nicht für die einzige, nicht einmal für die Hauptursache dieser Erscheinung. Die Hauptursache würden wir auf dem Gebiete der Religion und der Moral suchen, nämlich im Jansenismus und in der ungläubigen Philosophie und der durch sie bewirkten Entsittlichung. Aber es besteht der gewaltige Unterschied, daß die gesetzgebende Gewalt mit einem Federstrich die Testamentsfreiheit herzustellen vermag, den Glauben und die Sittlichkeit aber nicht. Für die eigentliche Gesammt-Ursache der ungünstigen Bevölkerungszunahme halten wir das vereinigte Auftreten der Irreligiosität und des französischen Erbrechts. In Ländern mit Testamentsfreiheit oder gesetzlichem Erstgeburtsrecht finden wir mitunter einen guten Bevölkerungszuwachs, auch wenn Glaube und Sittlichkeit sehr gelitten haben. Umgekehrt steht

trotz des französischen Erbrechts die Rheinprovinz unter den preußischen Provinzen fast an erster Stelle; denn es hat seinen katholischen Glauben und in Folge dessen große Sittenreinheit bewahrt; ebenso ist auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika die katholische Bevölkerung weit fruchtbarer, als die übrige meist glaubenslose Masse. Wo aber, wie in Frankreich, Entchristlichung und Zwangstheilung vereint auftreten, begreift sich's, daß jene ungünstigen Zahlen, die wir oben verzeichneten, zum Vorschein kommen; diese sind theilweise wenigstens direct auf Rechnung des Erbrechts zu setzen; und so weit sie ihren unmittelbaren Grund auf dem Gebiete der Sittlichkeit haben, trägt mittelbar wiederum die Zwangstheilung, wegen ihrer Rückwirkung auf das moralische Gebiet, einen Theil der Schuld. Das führt uns zur folgenden Untersuchung.

III. Das testamentarische Erbrecht und die moralische Ordnung.

1. Es ist dem Menschen das Verlangen angeboren, durch keine Schranken beengt, durch Niemanden bevormundet, frei über seinen Besitz zu verfügen. Es ist ihm besonders auch jenes Verlangen natürlich, so Alles anzuordnen, daß seine Werke, daß das Geschäft, welches er gegründet, der Grundbesitz, welchen er gehegt und gepflegt, unzertrümmert seinen Tod überdauere. Gott selbst hat zum socialen Wohle des Ganzen diesen Trieb in das Herz des Einzelnen gepflanzt. Solchem Verlangen nun tritt das französische Erbrecht entgegen, indem es dem Vater zuruft: Dein Vermögen ist nicht dein! Es gehört zum größern Theile deinen Kindern! Nach deinem Tode muß es in so viele Stücke zerschnitten werden, als die Zahl deiner Kinder beträgt!

Der Vater sieht sich expropriirt: die Hand, welche ihm sein Verfügungsrecht nimmt, wird ihm verhaßt. Aber seine Abneigung wendet sich weniger gegen den Gesetzgeber, welcher im Grunde die Schuld trägt, als gegen die Kinder, mit deren Erscheinen die Vermögensbeschränkung eintritt. Das Verhältniß des Vaters zum Sohn vermischt sich mit dem des Schuldners zum Gläubiger, und zwar zu einem Gläubiger, welcher den Schuldner, hier also seinen eigenen Vater, stets beaufsichtigt, damit dieser nicht die Bestimmungen des Code civil übertritt und durch Schenkungen das geschuldete Erbtheil schmälert; einem Gläubiger, welcher ihn dermaßen beaufsichtigt, daß er nach dem Tode des Vaters nöthigenfalls in einem Proceß gegen seine Geschwister die gesetzwidrige Schenkung

nachzuweisen vermag! Wer möchte aber die Zahl seiner Gläubiger, und vor Allem solcher Gläubiger, nicht möglichst beschränken?

Eine Wittwe Namens Girault aus dem französischen Canton Migné hatte ihr Vermögen ihrer ältesten Tochter als Mitgift zugedacht. Aber außer dieser Tochter hatte sie drei jüngere Kinder aus ihrer Ehe und diese mußten nach französischem Recht ihren Antheil gleichfalls erhalten, vorausgesetzt, daß sie am Leben blieben. Was that die Mutter, um trotz des Code civil ihren Willen zu erreichen? Sie sorgte dafür, daß jene Voraussetzung nicht eintrat, sie ermordete in drei aufeinander folgenden Jahren ihre jüngern Kinder! Das Verbrechen ward entdeckt, und die Mörderin von den Assisen in Vienne zu lebenslänglicher Zwangsarbeit verurtheilt [1].

Selbstverständlich wollen wir dem napoleonischen Gesetzbuche nicht die Verantwortung für ein solches Verbrechen aufbürden; selbstverständlich werden auch derartige Verbrechen stets eine Seltenheit bleiben, schon weil es Staatsanwälte gibt und weil selbst dort, wo höhere Beweggründe schwinden, die natürliche Liebe der Eltern nicht leicht von jenen Beweggründen überwogen wird, welche zur Beseitigung der Kinder antreiben. Aber dieser extreme Fall zeigt, wie stark in den Eltern das Verlangen werden kann, über ihren Besitz nach Gutdünken zu verfügen, sei es aus Eitelkeit, um eine glänzende Verbindung eines Kindes zu ermöglichen, sei es aus weniger verwerflichen Motiven, etwa um in dem Erstgeborenen die Familie auf der bisherigen socialen Höhe zu erhalten oder den ererbten Grundbesitz nicht zu zersplittern. Was wird also geschehen in jenen Fällen, in welchen es möglich ist, die Existenz der nachgeborenen Kinder zu verhüten, ohne daß man das Auge des menschlichen Gesetzes zu fürchten braucht, und ohne daß die natürliche Anhänglichkeit an die bereits liebgewordenen Kinder mitspricht? Auffallend ist es, daß die Zahl der todtgeborenen Kinder in Frankreich während der 15 Jahre von 1851—1866 von 31,665 auf 47,702, also um 16,037, stieg [2] — so weit eben die Statistik von der Sache Kenntniß erhielt: denn viele Verbrechen kommen ohne Zweifel nie an das Tageslicht. Doch auch hier wird durch die Furcht vor dem staatlichen Strafgesetze noch Vieles verhindert werden. Was aber, wenn es sich um Verbrechen handelt, welche der Staat überhaupt nicht bestraft? Wir betreten mit dieser Frage

[1] Courrier de Bruxelles vom 6. Dec. 1876.

[2] Kolb, a. a. O. Bd. I. S. 193.

ein Gebiet, welches dem Zartgefühle des Lesers ein dorniges sein wird; aber die Bedeutung der Sache erfordert, daß wir es im Namen Gottes beschreiten; indeß wollen wir statt alles Weitern den Zahlen das Wort überlassen.

Nach der Statistique générale de France[1] beträgt in den verschiedenen Ländern die Durchschnittszahl der Kinder in Einer Ehe:

Rußland	4,72	Norwegen	4,25	Belgien	3,96
Spanien	4,52	Schweden	4,23	England	3,92
Schottland	4,50	Württemberg	4,22	Sachsen	3,86
Irland	4,48	Preußen	4,14	Dänemark	3,77
Italien	4,34	Niederlande	4,07	Bayern	3,40
Ungarn	4,31	Österreich	4,01	Frankreich	3,07

Für die verschiedenen Perioden Frankreichs aber finden wir folgende Zahlen[2]:

1700—1774	4,79	1831—1835	3,48	1862	3,04
1775—1779	4,35	1836—1840	3,25	1863	3,11
1780—1784	4,17	1841—1845	3,21	1864	3,10
(Lücke für die Revolution.)		1846—1850	3,18	1865	3,11
		1851—1855	3,10	1866	3,06
1800—1815	3,93	1856—1860	3,02	1867	3,10
1820—1830	3,70	1861	3,04	1868	3,01

Im Jahre 1873 spricht Claudio Jannet[3] von einer Durchschnittszahl von nur 2,54 Kindern für Frankreich, und Kolb in seiner Statistik[4] berechnet für das Jahr 1866 nur 3,83 Personen auf den ganzen Haushalt. Von einem Dorfe der Oise berichtet P. Toulemont, als Ein Beispiel unter vielen, daß die 732 Einwohner im Jahre 1846 bis auf 493 im Jahre 1866 sich verminderten, ohne Zunahme der Sterblichkeit und ohne Auswanderung, einzig wegen der verminderten Zahl der Geburten; die 52 Haushaltungen, welche sich in diesen 20 Jahren gebildet hatten, zählten zusammen bei der Zählung von 1866 12 Kinder![5] In einer der reichsten

[1] Vgl. Études de la Comp. de Jésus, Vol. III. (1873) p. 485.
[2] Études l. c. p. 484.
[3] Revue catholique des institutions et du droit, mars 1873.
[4] Bd. I. S. 194.
[5] Études l. c. p. 495.

Gegenden der Auvergne besprach ein junger Priester im Katechismus bei Gelegenheit des vierten Gebotes die Pflichten gegen die Geschwister; die Kinder sahen sich erstaunt an und begannen zu lachen; sie hatten, wie es scheint, keine Geschwister, wußten vielleicht auch kaum, daß es dergleichen gäbe![1] Zur Erklärung solcher Erscheinungen sagt der französische Statistiker Block: „Viele Familien beschränken die Zahl ihrer Kinder, um ihr Eigenthum nicht zu sehr zu zersplittern.“[2]

Jetzt erhebt sich die grauenhafte Frage — man verzeihe sie uns, der furchtbare Ernst der Sache fordert sie gebieterisch — es erhebt sich die Frage: auf welchem der zwei möglichen Wege werden diese Resultate erreicht? Auf dem Wege der christlichen Entsagung? Oder auf dem Wege des Verbrechens? — Die leeren Beichtstühle, die leeren Communionbänke in Frankreich geben die Antwort! Denn der Richterstuhl der Buße kann Jenem nicht helfen, welchem der Vorsatz fehlt, die schwere Sünde zu meiden!

So lastet denn der Fluch Gottes auf den Eltern, und mit ihnen auf der ganzen Familie. „Ich kenne eine Familie,“ so berichtet uns ein Zeuge, „ich kenne eine Familie dieser Art; der Vater erklärte offen, sein Vermögen gestatte ihm nicht, mehr als zwei Kinder zu haben. Er hatte sie, aber sie starben eins nach dem andern, und die Familie ist ausgestorben.“[3] Ein französischer Priester und Ordensmann schreibt im Jahre 1873: „Im traurigen Lichte der Zahlen und Thatsachen muß man es sehen, daß diese scheußliche Verirrung gleichsam das eigenthümliche, das charakteristische Übel Frankreichs ist . . . die National-Sünde. Wenn ich daher jener unerhörten Züchtigungen gedenke, welche sich vor kaum zwei Jahren über unsere erschreckte Bevölkerung entluden, . . . und wenn ich auf der andern Seite die große Missethat des armen französischen Volkes mir vorhalte: — so frage ich mich in grauenvoller Beklemmung, ob sich an diesem Volke nicht bewahrheitet hat und auf's Neue in noch furchtbarerer Weise bewahrheiten wird jenes entsetzliche Wort der Bibel: Idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret!“[4]

---

[1] Études l. c. p. 495.

[2] Journal des Économistes, mars 1867, p. 425.

[3] Vgl. Moreau d'Andoy, Le testament, p. 57.

[4] P. Toulemont S. J., La question de la population, in den Études etc. vol. III. (1873) p. 511. — Die Artikel des P. Toulemont über diesen Gegenstand, welche wir oben bereits einige Male citirten, machten in Frankreich nicht geringes Aufsehen.

Das sind die Früchte des Code civil! Das erklärt die Bevölkerungsabnahme in Frankreich! Doch betrachten wir auch das Familienleben, welches auf Grund der entweihten Ehe sich aufbaut!

2. Die Familie mit den obligaten zwei Kindern kennt nicht das fröhliche Getümmel der Kinderstube, nicht den vollen Familientisch mit seinen rothbackigen Gesichtern, welche in ihrer Verschiedenheit dem häuslichen Kreise einen so eigenthümlichen Reiz verleihen. Unter den Kindern baut sich nicht jene hierarchische Ordnung auf, nach welcher die älteren Kinder mit gewissen Vollmachten über ihre jüngeren Geschwisterchen betraut sind und im Bewußtsein ihrer Pflicht mit großem Eifer und Liebe sich derselben annehmen. Da ist's nicht, wie bei jener Familie,' welche Gott mit Fruchtbarkeit segnet, in welcher ein Staat im Kleinen sich bildet, die Charaktere sich ergänzen, die verschiedensten Beziehungen von Liebe, Geduld, Anhänglichkeit und Dankbarkeit entstehen und der Vater gern im häuslichen Kreise weilt. In der französischen Familie von vier Köpfen ist es öde und leer; das erziehende Element, welches in dem Zusammenleben vieler Geschwister liegt, fällt fort. Die zwei Kinder gleichen zwei vereinzelt dastehenden Pflanzen, die man von allen Seiten betrachtet, an denen man künstlich herummodelt; sie gleichen nicht einem Hochwalde, in welchem die Bäume, sich gegenseitig schützend, emporstreben. Für zwei Kinder verlohnt sich eine sorgfältige Erziehung im Hause oft kaum; dagegen läßt sich für sie die Pension in einer Anstalt erschwingen; man gibt sie also von Haus; der Herd wird noch öder; der Vater geht auf den Club oder in's Wirthshaus, die Mutter in die Theegesellschaft — und einen Familienherd gibt es nicht mehr!

Hier liegt der Krebsschaden Frankreichs! Hier, im Untergang des Familienlebens, liegt der Schlüssel, liegt der Grund, aus welchem die heroischen Anstrengungen des Klerus so wenig ausrichten! Hier liegt die Erklärung dafür, daß die Masse des Volkes im Unglauben verharrt, obgleich vielleicht mehr als die Hälfte desselben von Schulbrüdern unterrichtet wurde!

„Wie sollten wir," so erklärt ein belgischer Jurist, „wie sollten wir eine gute Erziehung zu Stande bringen? Unser häuslicher Herd besitzt nichts, was unterweist, nichts, was anzieht, nichts, was zum Herzen spricht. Die Zahl der Kinder ist meist gering; die Gleichheit des Alters, die Art, in welcher sie behandelt werden, die Bekanntschaft mit ihrem Recht auf die Erbschaft — Alles erinnert sie an die Gleichheit und drängt sie zu dem verhängnißvollen Geist der Auflehnung, dessen Quelle

die Eifersucht ist. Indem sich alle für gleichberechtigt halten, werden sie durch die geringste Ausnahme zu Gunsten Eines unter ihnen verletzt, und da es unmöglich ist, derartige Ausnahmen nicht zu machen, so bemächtigt sich Neid ihres Herzens und die Eltern sind nicht im Stande, denselben auszurotten." [1]

Jener feierlichen Willenserklärung des mit göttlicher Autorität ausgerüsteten Familienhauptes, jenem Testamente, welches im Namen des dreieinigen Gottes beginnt, jenem letzten Willen des sterbenden Vaters — ihm unterwirft man sich. So beugten sich die beiden ältesten Söhne des Patriarchen Jakob, als sie wegen eines früher verübten Frevels zurückgesetzt wurden, und das Scepter überging auf den Stamm von Juda. Wird man sich ebenso willig einem Divisions-Exempel fügen, welches das Revolutionsgesetz vorschreibt? Oder vielmehr: wird man nicht die vielen Handhaben für Streitigkeiten benutzen, welche dieses Gesetz bietet, um ein größeres Stück von der Erbschaft zu erobern? Wird man sie nicht jetzt benutzen, nachdem man vom Gesetzgeber unterrichtet ist, daß die Verfügung über den Nachlaß mehr dem Staate als dem Vater gebührt? Die schon erwähnte große Zahl der französischen Erbrechtsprocesse gibt die Antwort. So bringt denn jede wirkliche oder scheinbare Ungleichheit Hader und Zwietracht in die Herzen derjenigen, deren Köpfe mit den Gleichheitsideen der französischen Revolution sich schwängern.

3. Das französische Erbrecht fördert in dieser Weise die socialistischen und communistischen Anschauungen. Schon jener Umstand trug ein ungesundes Element in die Auffassung der Familie, daß Mann und Frau der Regel nach, und nicht bloß ausnahmsweise, gleiches Vermögen mit in die Ehe bringen, gleich als wären sie Compagnons für ein zu beginnendes Kaufmannsgeschäft! Denn weil die Töchter zu gleichen Theilen mit den Söhnen erben, so werden sie als Frauen durchschnittlich so reich sein, wie ihre Männer; und weil der Bruder zu gleichen Theilen geht mit der Schwester, so ist er darauf angewiesen, durch seine Frau wieder zu erheirathen, was ihm die Schwester entzog. Man lernt die Ehe auffassen nicht als einen Organismus, welcher aus ungleichartigen Bestandtheilen unter einem Haupte sich aufbaut, sondern als eine Zahl gleichartiger, einander mehr oder weniger beigeordneter und gleichberechtigter Atome. Das erste Glied am socialen Bau wird falsch con-

[1] Moreau d'Andoy, Le testament, p. 125.

struirt; darum wird auch das ganze Gebäude verpfuscht, man verliert von Jugend auf jenen Sinn für Gliederung und Unterordnung, die erste Bedingung gesunder socialer Verhältnisse.

So werden auf der einen Seite die communistischen Gleichheitsideen der ganzen Bevölkerung eingeimpft, derart, daß man eine sociale Ordnung, in welcher der Erstgeborene bevorzugt wird, schon gar nicht mehr versteht, oder daß man sie gar der Unbilligkeit zeiht! Zugleich mit diesem Fortschritt zum Communismus nähert sich die öffentliche Meinung den socialistischen Anschauungen, welche den Staat an die Stelle des Familienvaters setzen. Diese Richtung tritt besonders darin zu Tage, daß nicht mehr der Vater das Testament, diese Verfassungsurkunde der Familie, entwirft, sondern daß der Staat für die gesammte Bevölkerung nach einer für alle Fälle festgesetzten Schablone den Nachlaß regelt, eine Maßregel von ganz ähnlichem socialistischen Gepräge wie der Schulzwang, welcher den Staat statt des Vaters zum Erzieher der Kinder erklärt.

Ehe der Code civil mit dieser Umbildung der öffentlichen Meinung hatte durchdringen können, ward das Testament als eine selbstverständliche Pflicht des Vaters betrachtet. Noch im Jahre 1812 richtete ein Edelmann der Provence, Anton von Courtois-Durefort, Herr zu Courtois, in einem jener schönen Familienbücher, welche dort Sitte waren, an seine Kinder die Worte: „Sobald ihr etwas besitzet, worüber ihr verfügen könnet, müßt ihr euer Testament machen; es ist das eine Pflicht von der höchsten Bedeutung, eine Pflicht, welche beständig drängt ... Was mich angeht, so machte ich ein Testament, sobald ich Besitzthümer von meinen Voreltern ererbt hatte, um die Überleitung derselben gemäß dem, was ich für recht hielt, zu bewerkstelligen. Seitdem habe ich dasselbe erneuert, so oft meine Lage sich änderte. Ich wünsche also, daß man in meiner ganzen Familie es sich zum Gesetz mache, eine Pflicht zu erfüllen, deren Erfüllung für die Aufrechthaltung der Ordnung und des Friedens und für die Erhaltung unseres Besitzthums so nothwendig ist. Ich empfehle es einem Jeden unter euch, sein Testament zu errichten, sobald er Eigenthümer geworden ist, und es später zu erneuern, so oft seine Lage Änderungen in demselben erheischt. Ich wünschte noch mehr, ich wünschte, daß der Familienvater selbst die Vertheilung seiner Güter unter seine Kinder vollziehe, und daß er sie diesen Act bei seinen Lebzeiten unterzeichnen lasse. Könnte es ein zuverlässigeres Mittel geben, die Einigkeit unter euch zu erhalten und den Rechtshändeln, welche die Familien in Armuth und verderbliche Zwietracht stürzen, zuvorzukommen?

Ja, meine Kinder, wenn ihr diese Regel der Weisheit und Klugheit befolgt, so wird euer Haus sich stets erhalten, so wird man euch überall als Muster und Vorbild anführen! Und könnte es auch einen bessern Schiedsrichter geben, als den Vater? Wer könnte besser, als er, den Einklang herstellen zwischen dem, was die Bedürfnisse eines Jeden seiner Kinder verlangen, und dem, was die Nothwendigkeit, das väterliche Dach zu erhalten, forbert, dieses Dach, welches ein Jeder von euch mit Ehrfurcht betrachten muß, und welches ihm die Hoffnung und die Mittel bietet, eines Tages eine Zufluchtsstätte zu finden?" [1]

Solche Anschauungen herrschten bei Männern, welche unter der Herrschaft der alten Grundsätze aufgewachsen waren. Und was ist aus diesen Anschauungen geworden, wo einige Decennien das neue Erbrecht bestand, wo es der Bevölkerung zu Fleisch und Blut geworden ist?

„Es läßt sich nicht läugnen," so bezeugt uns im Jahr 1873 ein belgischer Jurist, „daß, wo immer der Code civil zur Geltung gelangt ist, er die Rechte des Testators mit unfehlbarer Nothwendigkeit vollständig vernichtet hat; nicht durch ausdrückliche Bestimmungen — dazu ist er zu vorsichtig — sondern durch den Geist, den er unter uns entwickelt hat, und den Schein von Freiheit, welchen er dem Familienvater läßt. In der That, man testirt nicht mehr. Schon im Jahre 1826 machte Herr von Villèle in der Pairskammer die Bemerkung, ‚daß im vorigen Jahre auf 7649 eröffnete Erbschaften sich 6568 Intestaterbschaften fanden, und daß unter den Erbschaftsfällen, bei welchen ein Testament vorlag, nur 59 vorkamen, bei welchen Bevorzugungen der Kinder sich zeigten'. Diese Richtung ist seitdem noch stärker hervorgetreten; die Testamente, welche heutigen Tags errichtet werden, sind nicht mehr jene bewunderungswürdigen Verfassungsurkunden der Familie, die wie ein Denkmal der Liebe und der Tugenden eines Vaters dastanden. Im Anfang dieses Jahrhunderts begegnet man noch recht schönen derartigen Urkunden, fast alle machen Gebrauch von der freigelassenen Quote; dann verringert sich ihre Zahl, die meisten werden frostiger und leerer, je mehr man sich der Gegenwart nähert; einige Pensionen, einige Lebensrenten, nichtssagende Einzelnheiten, wenig große Gedanken, keine Bevorzugung durch Prälegat oder Zuwendung neben dem Erbtheil — das ist heutzutage der allgemeine Charakter. Kurz:

[1] Charles de Ribbe, La vie domestique, ses modèles et ses règles d'après des documents originaux, Paris 1877, T. I. p. 215—220.

kein Testament mehr im wahren Sinne des Wortes. Es konnte auch nicht anders kommen bei einer freigelassenen Quote, die wie Hohn klingt, und einer Gesetzgebung, die bis zum Übermaß den Gleichheitsschwindel und den Haß der Autorität entwickelt.“ [1]

„Das sind Thatsachen und Erwägungen,“ sagt an einer andern Stelle Moreau d'Andoy, „welche uns zu der Überzeugung berechtigen, daß der Code civil in socialer Hinsicht gefährlich ist. Wie die Revolution, von welcher er ausgeht, hat er Furcht vor jeder Gewalt, welche der seinigen das Gegengewicht halten könnte; an die Stelle des menschlichen Willens setzt er den kalten, unwiderstehlichen Befehl des Gesetzes; aus dem Eigenthümer, dessen Unabhängigkeit er fürchtet, macht er einen einfachen Nutznießer. Er bedarf eines Eigenthums, welches stets umgestürzt, zerrissen, wahrhaft prostituirt wird in den Händen von tausend Wucherern. Er gebiert keinen Gedanken des Gemeinsinnes, der Zusammengehörigkeit, kein wahrhaft nationales Gefühl; durch seine beständigen Theilungen macht er aus dem Volke, welches seiner Herrschaft untersteht, wie der berühmte Graf von Montalembert es vorhersah, ‚eine große träge Masse getrennter Individuen, ohne Bestand, ohne Einfluß, ohne wechselseitiges Vertrauen, ohne Mittel, sich zu einen, sich zu verstehen, und in Folge dessen ohne Interesse am Gemeinwesen‘. Das ist in unsern Augen der Code civil!“ [2]

Doch kehren wir zurück zu dem Einfluß, welchen das französische Erbrecht auf die Kindererziehung übt!

4. Die bewußten zwei Kinder wachsen heran. Sind auch die Eltern sittlich ruinirt, so wollen sie doch ihren Kindern eine gute Erziehung geben, wenigstens für das Diesseits. Die erste Bedingung einer solchen ist Autorität, ist Gehorsam; die erste Bedingung des Gehorsams ist eine Sanction, denselben zu erzwingen. Anfangs mag die Ruthe in dieser Beziehung genügen. Aber später? Später, wenn die körperliche Züchtigung nicht mehr am Platze ist, wenn das Kind beginnt nachzu-

---

[1] Moreau d'Andoy, Le testament, p. 14. Nach der Revue des Deux-Mondes von 1872, T. II. p. 853, kamen im Jahre 1825 auf Paris 8730 eröffnete Erbschaften, unter denen bei 1081 ein Testament vorlag, aber nur bei 59 der Erblasser die freigelassene Quote benutzt hatte. Das liberale Journal hat die Unverfrorenheit, in dieser künstlich anerzogenen Gleichgiltigkeit der Familienväter den Beweis zu finden, daß eine Änderung des bestehenden Rechtes doch eben von keiner großen Bedeutung sein würde.

[2] Moreau d'Andoy, Le testament, p. 37.

denken und zu berechnen? — Ist der Vater Herr seines Vermögens, auch für die Regelung der Erbschaft, so ist bald geholfen. Nicht, als ob der Vater überall mit Enterbung drohen sollte. Im Gegentheil! Weit besser, wenn höhere Beweggründe, wenn die Beweggründe der Liebe ausreichen! Erfahrungsgemäß aber sind dieselben nicht immer genügend, und da ist's am Platze, daß der Sohn im Hintergrunde jene Gewalt sieht, welche in den Händen des Vaters ruht, jene Gewalt, kraft deren der Vater als Gesetzgeber über der Familie steht, kraft deren er im Stande ist, zu belohnen und zu bestrafen mit einem Nachdruck, welcher entscheidend ist für das ganze spätere Leben. Daher die Thatsache, daß die väterliche Autorität so hoch steht in den Ländern der Testamentsfreiheit, wie in England, daß sie dagegen mißachtet wird, wo das Gesetz die Kinder in einem der entscheidendsten Punkte der Gewalt ihres Vaters entzieht. Als eine Folge dieses Verhältnisses bezeugt uns Le Play auf Grund seiner vielseitigen Erfahrungen, daß er eine Mißachtung und schlechte Behandlung der alten Eltern von Seiten der erwachsenen Kinder ganz vorzugsweise in jenen Gegenden Frankreichs wahrgenommen habe, in welchen der Code civil seine güterzertrümmernde Wirksamkeit am meisten entfaltete, und er schließt diese seine Bemerkung mit den schneidenden Worten: „Auf den langen Reisen, die ich gemacht, habe ich nie eine sociale Organisation angetroffen, welche in gleichem Maße die Gesetze der materiellen und der moralischen Ordnung verletzte.“ [1]

So wächst denn eine Jugend heran, deren Charakter im Mangel von Ehrfurcht vor der nächstliegenden, nämlich vor der elterlichen, um so mehr aber vor jeder andern Gewalt besteht. Denn wie sollten Lehrer und Erzieher oder andere Beauftragte des Vaters sich Autorität verschaffen, wenn es dem Vater selbst an Autorität gebricht? Unbotmäßigkeit und revolutionärer Geist werden zum Charakter der ganzen Nation. Daher diese Disciplinlosigkeit in den französischen Kammern, diese Disciplinlosigkeit im französischen Heere. „Armselige Geister,“ so ruft ein französischer Offizier, der Oberst Stoffel, „armselige Geister, die nicht sehen, daß die Disciplin in der Armee nur die Folge ist von der Disciplin in der Familie und der Gesellschaft! . . . Zu glauben, man könnte heutigen Tags der französischen Armee eine starke und dauernde Disciplin geben, heißt nicht verstehen, was in Wahrheit die Disciplin

---

[1] Le Play, L'organisation de la famille, p. 25. Vgl. L'organisation du travail, p. 493 sqq.

ausmacht. Wie sollte es gelingen, sie in der Armee wieder herzustellen, da sie nicht einmal in der Familie besteht? Hier müßte man sie vor allem Andern wieder herstellen. Wenn man sie hier nicht mehr findet, so ist das unbestreitbar außer anderen Gründen jenem Artikel unseres Code civil zu verdanken, welcher in zu großem Maßstabe dem Familienhaupte das Recht nimmt, über sein Vermögen zu verfügen. Seit 70 Jahren steht die französische Gesellschaft, ohne sich dessen zu versehen, unter dem verhängnißvollen Einfluß dieses Gesetzes, welches Unordnungen jeder Art in den Familien erzeugt hat, vor Allem aber den Mangel von Ehrfurcht der Kinder gegen ihre Eltern . . . Und wir sollten uns einbilden, in der Armee mit einem Male unter Anwendung der gewöhnlichen Mittel von Strenge diese undisciplinirte und principienlose Jugend zu discipliniren!"[1]

„Was die Disciplin angeht," so erklärt der französische Intendant Lahaussois, „was die Disciplin angeht, ohne welche alle seine (des Kriegsministers) Anstrengungen vergeblich sein würden, so wird die französische Armee auch nicht das Geringste mehr davon besitzen, als die Nation selbst. Alle Opfer, die wir uns auferlegen, alle Millionen, die wir aufwenden, einzig um eine besondere Disciplin in der Armee herzustellen und zu unterhalten, werden rein verlorene Millionen und verlorene Arbeit sein. Das ist unsere Meinung, das halten wir für gewiß und vollständig erwiesen. Sobald unsere Denker (Freidenker oder nicht) zu der Einsicht gelangt sein werden, daß eine Gesellschaft sich aus Familien und nicht aus Individuen zusammensetzt, daß folgeweise Alles, was die Freiheit und Autorität des Vaters, das heißt die Familie, schwächt, auch die Gesellschaft schwächt und zerstört, werden sie die väterliche Gewalt wieder herstellen; die Söhne werden gehorchen, und dann — aber auch nur dann — wird die französische Armee disciplinirt sein."[2]

Und die Disciplin, welche nach dem Urtheil von Franzosen in den französischen Armeen fehlt, ist sie besser im politischen Leben Frankreichs? Man vergleiche die Kammerverhandlungen in Paris mit dem Geiste des englischen Parlamentes! Es ist wahr: auch in England ist nicht Alles gesund; wohl selten in der Weltgeschichte sind so traurige Zustände an's Licht gezogen, als vor einigen Decennien in den Fabriken Englands. Aber in England ist die Familie organisirt, darum gibt es Männer,

---

[1] Colonel Stoffel, Rapports militaires. Avant-propos, p. XXIII.
[2] Lahaussois, L'armée nouvelle, p. 118 (bei Moreau, p. 195).

welche als Familienhäupter sich einschulen, um fähig zu sein, Ämter in der Gemeinde zu verwalten; und bei dem Selfgovernment der Gemeinde bietet diese wiederum einen günstigen Boden, auf welchem Staatsmänner sich heranbilden, Staatsmänner, die nicht mit Phrasen, sondern durch solide Enquêten und Zuziehung von Sachverständigen Politik treiben. In Frankreich hat sich die Kunst, zu gehorchen, verloren, und in Folge dessen gleichfalls die Kunst, zu regieren. Der Code civil entwindet den Händen des Vaters das Scepter eines Familienhauptes; er erklärt ihn für unfähig, die Verfassungsurkunde seiner Familie zu entwerfen. Wird in Folge dessen der Vater diese Fähigkeit nicht wirklich verlieren? Wird er sich nicht daran gewöhnen, vom Staate bevormundet zu sein? Man behandle den Menschen als unmündig und er wird es werden. Wenn aber die Masse der Familienväter sich nicht mehr für fähig erachtet, ihr eigenes Haus zu bestellen, werden sie fähig sein, in der Gemeinde und im Staate mit Umsicht und weiser Mäßigung zu regieren? Werden sie nicht als selbstverständlich es ansehen, daß auch die Gemeinde auf Schritt und Tritt vom Staate bevormundet wird? Und wenn schließlich eine Spitze vorhanden sein muß, welche all' dieß Bevormunden von Amtswegen besorgt, wo wird die Nation jene Männer finden, das Staatsruder mit sicherer und entschiedener Hand zu leiten? Und das einem Volke gegenüber, welches keine Disciplin kennt, welches, im Einen Augenblick durch ein ganzes Beamtenheer über die Maßen eingeschnürt, im nächsten Augenblick alle obrigkeitliche Gewalt von sich abschütteln möchte?

„Die Revolution," so erklärt selbst ein Renan, „hat eine Nation geschaffen, deren Zukunft wenig gesichert ist, eine Nation, für welche nur der Reichthum Werth hat, in welcher der Adel dem Untergang geweiht ist. Ein Gesetzbuch, welches für einen idealen Bürger gemacht zu sein scheint, für einen Bürger, der als Findelkind geboren wird, um als Hagestolz zu sterben; ein Gesetzbuch, welches Alles nach Einem Menschenleben berechnet, in welchem die Kinder dem Vater zur Last sind, welches jegliches Werk für die Gesammtheit und für beständige Dauer verbietet, in welchem die wahren moralischen Einheiten bei jedem Todesfall sich auflösen, in welchem der Egoist, der sich möglichst von allen Pflichten frei hält, als weise gilt, und Mann und Frau unter gleichen Bedingungen in die Arena des Lebens hinausgestoßen werden; in welchem das Eigenthum keinen moralischen Werth besitzt, sondern das Äquivalent eines Genusses bildet, der sich stets zu Gelde abschätzen läßt: ein solches Gesetzbuch, sage ich, kann nur Schwäche und Kleinheit ge-

bären. Mit ihrer armseligen Auffassung der Familie und des Eigenthums haben jene, welche in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts den Bankerott der Revolution in so trauriger Weise liquidirten, eine Welt von Pygmäen und Revolutionären geschaffen." [1]

Das sind die Früchte des Code civil! Mit jeder Generation revolutionirt er die materielle Grundlage der Familie; er entvölkert das Land, indem er die Eheleute zum Verbrechen anleitet; für die künftigen Generationen macht er jede solide Erziehung unmöglich, denn er entwindet dem Vater jenes Scepter, welches ihm von Gott und Rechtswegen zukommt! Ob seine Bestimmungen in Wahrheit Anspruch auf rechtliche Giltigkeit haben — dieß zu untersuchen bleibe einer späteren Erörterung vorbehalten!

L. v. Hammerstein S. J.

Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze.

II.

Im vorigen Artikel haben wir einen wesentlichen Unterschied nachgewiesen zwischen der Verbindlichkeit, welche aus einem giltigen Gesetze erwächst, und zwischen der Pflicht, welche anläßlich eines ungiltigen Gesetzes erwachsen kann; die erstere bleibt, so lange das Gesetz besteht, die andere bleibt nur so lange, oder vielmehr tritt nur dann und nur dort ein, wo und wann die äußeren Umstände so gestaltet sind, daß das völlige Unbeachtetlassen oder der Widerstand gegen das Gesetz ein höheres Wohl schädigen würden. Wer auf seinem Wege von einem Räuber überfallen wird, hat das Recht, sein Leben gegen den ungerechten Angriff zu vertheidigen; und wenn auch der Räuber ein obrigkeitliches Mandat vorwiese, das ihn mit diesem Angriff beauftragte, so verlöre der Angegriffene dadurch nicht sein Vertheidigungsrecht. Das wird wohl Niemand läugnen wollen. Wenn nun Jemand um seines Glaubens willen, Gottes und Christi wegen, angegriffen würde und sich zur Wehr stellte, so würde er freilich nicht, falls er unterläge, zu der

---

[1] Renan, Questions contemporaines, préface.

Zahl der Martyrer gehören; aber würde es immer Pflicht sein, sich wehrlos morden zu lassen? Die Pflicht zum Martyrium kommt anderswoher, als von dem ungerechten Angriffe eines Tyrannen; sie liegt vorzüglich in der Gott schuldigen Ehre, welche unter Umständen auch in ihrem Höhepunkte, der freiwilligen Dahingabe des Lebens für Gott, Pflicht werden kann. Eines Räubers, sei er auch von fürstlicher Hand gedungen, sich erwehren, ist an sich gewiß noch nicht ein Hintansetzen der göttlichen Ehre, noch auch ein Angriff auf die Auctorität oder ein Umsturz der öffentlichen Ordnung und Sicherheit. Oder wäre es ferner wirklich unerlaubt, der Unschuld beizuspringen, die im Namen des Gesetzes geschändet werden sollte? Abgötterei mit einem Scheingesetz treiben, ist doch nicht erlaubt für den Menschen, so lange er noch einen Funken von Vernunft besitzt.

Die Kirche gebietet Gehorsam gegen die legitimen Anordnungen jeglicher Obrigkeit; sie verbietet Aufruhr und Rebellion; aber zum willenlosen Sklaven dem Gesetze gegenüber macht sie ihre Kinder nicht. Nach beiden Seiten hin ist in dieser Hinsicht höchst belehrend die berühmte, vor einigen Jahrzehnten erlassene Bulle Gregor' XVI. „Mirari vos". Das Hauptziel, welches diese päpstliche Bulle sich vorsteckt, geht dahin, den Geist der Ungebundenheit, sowie die Verachtung der Auctorität zu verurtheilen und auf die großen Übel aufmerksam zu machen, aus welchen schließlich der planmäßig betriebene Umsturz der socialen Ordnung als giftige Pflanze hervorwachse. Die gläubigen Kinder der Kirche werden hingewiesen auf die Worte des Weltapostels und auf das heroische Beispiel der ersten Christen — gewiß eine bedeutsame Lehre, um den gegen die gottgewollte Ordnung sich bäumenden Freiheitsschwindel zu dämpfen, aber auch eine Norm zur Unterscheidung des pflichtschuldigen und sündhaften Gehorsams! Die Worte des großen Papstes verdienen angeführt zu werden.

„Da Wir aber erfahren haben," heißt es, „daß durch Verbreitung von Schriften Lehren unter das Volk getragen werden, welche die schuldige Treue und Unterwürfigkeit gegen die Fürsten erschüttern und die Brandfackel des Aufruhrs überall auflodern lassen, so muß die größte Sorge dahin gehen, daß die Völker nicht etwa verführt und vom Wege des Rechts abwendig gemacht werden. Mögen daher Alle es beachten, daß nach der Mahnung des Apostels ‚keine Gewalt ist außer von Gott; welche aber bestehen, sind von Gott angeordnet; wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, und diese Wider-

setzlichen ziehen auf sich die Verdammniß herab'. Darum ruft sowohl göttliches als menschliches Recht laut gegen Jene, welche durch schändliches Anstiften von Verrath und Aufruhr darauf ausgehen, die Treue gegen die Fürsten zu brechen und dieselben von den Thronen zu stürzen. Gerade deßhalb, um nämlich nicht einen solchen Schandfleck auf sich zu laden, haben die ersten Christen, wie bekannt, selbst mitten unter der Wuth der Verfolgungen sich dennoch sowohl um die Kaiser, als auch um die Wohlfahrt des Reiches höchst verdient gemacht; das bekundeten sie nicht nur durch die Treue, mit der sie pünktlich und bereitwillig die Befehle erfüllten, welche der Religion nicht zuwiderliefen, sondern auch deutlicher noch durch den Starkmuth, mit dem sie sogar ihr Blut in den Schlachten vergossen haben. ‚Die christgläubigen Soldaten,' sagt der hl. Augustin, ‚dienten dem ungläubigen Kaiser. Wenn es sich um Christi Sachen handelte, dann anerkannten sie nur den Herrn, der im Himmel ist; sie unterschieden den ewigen Herrscher vom zeitlichen Herrscher, und doch waren sie um des ewigen Herrschers willen auch dem zeitlichen unterthan.' Diese Wahrheit schwebte jenem unbezwingbaren Führer der thebäischen Legion, dem hl. Mauritius, vor Augen, als er nach Bericht des hl. Eucherius so dem Kaiser antwortete: ‚Deine Soldaten sind wir, o Kaiser, doch aber — was wir mit Freimuth bekennen — Diener Gottes; und daher hat uns nicht unsere äußerste Lage, in der es sich um unser Leben handelt, zum Aufruhr gedrängt. Siehe, wir haben Waffen in den Händen, und doch widersetzen wir uns nicht, weil wir es vorziehen, eher getödtet zu werden, als zu tödten.' Diese Treue der ersten Christen gegen die Fürsten strahlt um so glänzender, wenn man mit Tertullian erwägt, daß es zu dessen Zeit den Christen nicht an Zahl und waffenfähigen Schaaren gefehlt hätte, im Falle sie sich als feindliche Macht hätten sammeln wollen. ‚Von gestern sind wir,' so sind dessen Worte, ‚und all' das Eure ist von den Unsrigen angefüllt, die Städte, Inseln, Festen, Gemeinden, Versammlungen, das Lager, die Führerstellen im Heere, der Senat, das Forum. Welchen Krieg zu unternehmen wären wir, selbst bei ungleicher Truppenzahl, nicht tauglich und schlagfertig gewesen, da wir doch so furchtlos dem Tode uns preisgeben, wenn nicht unsere Lehre entgegenstände, nach der es eher gestattet ist, hingeschlachtet zu werden, als hinzuschlachten. Wenn wir bei unserer großen Zahl von euch weggezogen und in einen entlegenen Winkel der Erde ausgewandert wären, hättet ihr beschämt dagestanden beim Verlust so Vieler, die doch immer Bürger waren, und

der Verlust derer, über welche ihr herrscht, wäre euch zur Strafe geworden. Ohne Zweifel hätte die Öde, in die ihr euch versetzt gesehen, euch erschreckt; ihr hättet vergebens gesucht, über wen ihr noch herrschen könntet; mehr Feinde als Bürger wären euch geblieben; jetzt aber hat gerade die Menge der Christen eure Feinde gemindert.' Diese hehren Beispiele unentwegter Unterwürfigkeit gegen die Fürsten, zu welcher die hochheiligen Vorschriften der christlichen Religion mit Nothwendigkeit hindrängen, verurtheilen den verabscheuungswürdigen Übermuth und Frevel Jener, welche in maßloser Begierde nach frecher Zügellosigkeit nur darnach streben, alle Rechte der Herrscher zu erschüttern und unter dem Scheine der Freiheit den Völkern die Knechtschaft bringen."

Diese Worte sind klar genug. Mit demselben Ernste, mit welchem die Auflehnung gegen die Obrigkeit gebrandmarkt wird, wird der Widerstand gepriesen, mit dem die Christen eine beharrliche, wenn man will, hartnäckige Verweigerung des Gehorsams denjenigen Vorschriften entgegensetzten, welche göttliche Rechte verletzten. Sie waren gehorsam, so lange sie es sein durften, heldenmüthig gehorsam, wohl oft weiter, als sie mußten — denn der christliche Glaube erzeugt mit Nothwendigkeit heroisches Tugendbeispiel über die Grenzen der Pflicht hinaus.

Somit werden wir wohl nicht *jeden* Gehorsam, welcher von den Helden der Martyrerzeit geleistet wurde, in eine und dieselbe Kategorie zu weisen haben. Es konnte ein pflichtschuldiger, aber auch ein nicht mehr gerade schuldiger Gehorsam sein; und selbst unter den Umständen, wo die Pflicht irgend welcher Unterwürfigkeit auf ihnen ruhte, war der nächste Grund und der Gegenstand, welchem die Unterwerfung galt, nicht immer die Vorschrift des Herrschers, sondern das sonst compromittirte öffentliche Wohl.

Unter Festhaltung dieses schon früher erklärten wesentlichen Unterschiedes in der Verbindlichkeit und in deren Grund, eines Unterschiedes, welcher von der Giltigkeit oder Ungiltigkeit des Gesetzes abhängt, wollen wir etwas näher die mehrfachen Fälle untersuchen, wann und unter welchen Bedingungen ein Gesetz wirklich ungiltig ist.

Dieß ist *erstens* der Fall, wenn der Gesetzesinhalt gegen die Forderungen des Sittengesetzes verstößt. Nach dem, was im vorigen Artikel über diesen Punkt gesagt ist, können wir uns hier mit einigen kurzen Andeutungen begnügen, welche auf das schon Gesagte zurückweisen.

Das Gesetz bewegt sich nur innerhalb des Rahmens dessen, was Tugend sein *kann*. Etwas Gutes oder etwas möglicherweise Gutes

kann durch das Gesetz zum nothwendigen Bestandtheil der pflichtgemäßen Tugendäußerungen gemacht werden; aber etwas Böses kann durch ein Gesetz nie und nimmer in Gutes umgeschaffen werden. Jedes menschliche Gesetz ruht in seinem tiefsten Grunde auf dem göttlichen Willen, welcher die Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung der Menschheit vorschreibt. Eine gegen die Forderungen des Sittengesetzes verstoßende Anordnung verletzt aber in flagranter Weise die gesellschaftliche Ordnung, vergreift sich an dem höchsten Gute des vernünftigen Wesens, kann somit auf den Gotteswillen, welcher die Einhaltung der Ordnung erheischt, nicht zurückgeführt werden. Der Ungehorsam gegen ein wahres Gesetz ist eine Schädigung des Gemeinwohles der menschlichen Gesellschaft; aber die Aufstellung eines den Sittenforderungen zuwiderlaufenden Gesetzes ist eine noch tiefere Schädigung desselben. Nicht also derjenige, welcher solchen Forderungen nicht nachkäme, sondern derjenige, welcher sie zu stellen wagte, würde am Wohle der Menschheit, am Stützpfeiler jeglicher Ordnung rütteln. Er schlüge daher seine eigene Auctorität in Trümmer und untergrübe sein Ansehen, leider auch in anderen Dingen als in denen, welche er unbefugt befiehlt.

Zweitens ist ein Gesetz ungiltig, wenn es wie immer dem gebietenden oder verbietenden Willen eines höheren Obern entgegensteht. Das ist immer der Fall, sobald es etwas gegen das Sittengesetz Verstoßendes vorschreiben würde: aber es kann auch in anderen Umständen der Fall sein. Bei ersterer Unterstellung ist es unmittelbar Gott selbst, dessen höchstem Willen es entgegenstände; sonst ist es die höhere competente Auctorität. Treffend sagt hierüber der hl. Augustin: „Wenn der Proconsul etwas gebietet, der Kaiser aber etwas Anderes, wer zweifelt daran, daß man mit Hintansetzung des Ersteren dem Letzteren gehorchen muß?“ Er zieht dann aber auch den Schluß: „Also, wenn der Kaiser etwas gebietet, etwas Anderes aber Gott, was müßt ihr urtheilen? . . . Da verbietet eine höhere Gewalt als die des Kaisers. Da muß es heißen: Entschuldige! du, o Kaiser, drohest mit Gefängniß; Jener aber, Gott der Herr, mit der Hölle. Deßhalb gilt's alsdann, den Schild des Glaubens zu erfassen, um alle feurigen Geschosse des Feindes abzuwehren.“ [1]

Die Sache ist an sich so einfach und klar, daß bei bloß menschlichen Verhältnissen der gegentheilige Befehl eines niederen Obern niemals als

---

[1] Serm. 62. (ed. Migne col. 421), alias 6. de verb. Dei.

Entschuldigungsgrund für die Übertretung des klar erkannten Gebotes des höhern Obern gilt — einen solchen Entschuldigungsgrund nur anführen, hieße noch Hohn und Verachtung zum Ungehorsam hinzufügen. Ist Gott etwa weniger der höhere Obere auch des mächtigsten Fürsten, als dieser der höhere Obere eines Oberpräsidenten ist?

Auf diesen Grund der Ungiltigkeit von Gesetzen lassen sich auch verfassungswidrige Anordnungen zurückführen. Auch da hat eine höhere oder wenigstens unverletzbarere Auctorität Schranken gezogen, welche jedenfalls nicht einseitig durchbrochen werden dürfen. Ruht die höchste Gewalt im Volk oder dessen Vertretern in Verbindung mit der Regierung, so läge in der That eine höhere Auctorität vor, welcher der Einzelne, und welcher selbst die höchsten Regierungsorgane sich beugen müßten. Aber auch da, wo der Schwerpunkt der obersten Gewalt nicht in's Volk verlegt wird, wäre jedenfalls die Regel anwendbar, daß eine contractliche Verpflichtung in gewissem Sinne über beiden einzelnen Contrahenten steht, so daß Keiner auf eigene Faust hin giltig etwas thun kann, was der Übereinkunft widerspricht. Eine Verordnung also, welche einer rechtmäßig bestehenden Verfassung zuwiderläuft, ist ebenso ungiltig und inhaltslos, wie die gesetzwidrige Anordnung eines übermüthigen Stadtrathes.

Doch können derartige zuletzt berührte Verordnungen auch auf den dritten Grund bezogen werden, durch welchen Gesetze sich als ungiltig herausstellen können, nämlich auf das höhere Recht des Untergebenen. Die Möglichkeit der Annahme, daß eine gesetzliche Anordnung mit irgend welchem Rechte des Untergebenen in Conflict komme, ist selbstverständlich. Der Untergebene ist dem Gesetzgeber gegenüber gewiß nicht rechtlos, sonst müßte er ihm mehr noch als ein Sklave seinem Herrn angehören. Der Einzelne hat nun einmal Rechte vor jeder menschlichen Gesetzgebung, weil er vor jeder menschlichen Gesetzgebung Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst hat, weil er also nach einer gewissen Seite hin vollständig der Autorität des menschlichen Gesetzgebers entzogen ist. Wir können nicht oft genug auf diese Wahrheit zurückkommen, weil mehr praktisch noch als theoretisch diese Fundamentalwahrheit geläugnet und bei Seite geschoben wird. Der einzelne Mensch hat das unantastbare Recht, seinem ewigen Ziele nachzustreben und das Leben dieser Welt als ein Mittel zur Erreichung dieses seines Endzieles in menschenwürdiger Weise zu gebrauchen und auszubeuten; er hat darum das Recht, die Dinge dieser Welt gemäß den Forderungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur sich anzueignen

und dienstbar zu machen, wiewohl unter Rücksichtnahme auf das Recht und die Bedürfnisse seiner Mitmenschen. Der Gesetzgeber hat diese Rechte zu respectiren, sie zu schützen, sie zu erweitern, und zum Schutze und zur Erweiterung der wichtigeren Rechte ist er befugt, unwesentlichere Rechte zuweilen zu vermindern, die Freiheit des Untergebenen in unwesentlicheren Dingen zu beschränken, so daß durch weise Beschränkung des Einzelnen in Einer Hinsicht demselben nach anderer Seite hin desto reichlicherer Vortheil und Sicherheit erwachse. Größere Opfer können nur mit Rücksicht nämlich auf die Nothwendigkeit für das Gemeinwohl dem Untergebenen auferlegt werden. — Natürlich ist der Fall von dieser Regel unabhängig, in welchem die Straffälligkeit eines Vergehens die Zufügung eines entsprechenden Übels erheischt. — Doch auch das Gemeinwohl steht nicht in feindlichem Gegensatz zum Privatwohl, obgleich es nicht nach jeder Richtung denselben Maßstab hat und deßhalb partielle Opfer nöthig machen kann. Also das steht wenigstens fest, und darauf kommt hier Alles an: die Befugniß des Oberen gegenüber den Unterthanen hat naturgemäß rechtliche Schranken. Als fehlbarer, sündhafter Mensch kann der Gesetzgeber diese nothwendigen Schranken durchbrechen; er kann factisch seine Untergebenen vergewaltigen, durch seine Befehle an dieselben eine Zumuthung stellen, welche eine Rechtsverletzung involvirt. Der Gesetzgeber begeht damit eine Verletzung des natürlichen Sittengesetzes, welches nach dem siebenten Gebote des Dekalogs jede Rechtsverletzung gegen Andere verbietet. Da aber für den Verletzten nicht an und für sich die Pflicht besteht, zur Rechtsverletzung seiner selbst auch selbsteigens die Hand zu bieten, so kann er auch trotz seiner Eigenschaft als Untergebener an sich nicht gehalten sein, zu dem von ihm geforderten Unrechte mitzuhelfen. Dennoch gestaltet sich das Verhältniß des Untergebenen zu der befohlenen Sache anders, als das Verhältniß des Obern oder des Gesetzgebers. Letzterer darf den Befehl nicht geben, und er versündigt sich, so oft und so lange er denselben aufrecht hält; der Untergebene aber braucht zwar nicht dem Gesetze als solchem Folge zu leisten, er darf es aber manchmal thun. Ist nämlich das in der gesetzlichen Forderung enthaltene Unrecht gegen ihn selbst gerichtet, so steht es ihm frei, wenn keine höheren Rücksichten obwalten, auf *sein* Recht zu verzichten und das Anbefohlene zu thun; kehrt sich aber das Unrecht gegen Andere, dann wäre an sich auch für den Untergebenen die Erfüllung des an ihn gestellten Befehls eine Verletzung der Gerechtigkeit und ein Bruch des Sittengesetzes, folglich unerlaubt, wie das

Ansinnen von Seiten des Gesetzgebers unerlaubt ist. Nur kann es sich ereignen, daß der dem Untergebenen angethane Zwang, mitzuwirken zur Rechtsverletzung gegen einen Dritten, in minder wichtigen Fällen ihn von einer Versündigung befreit, um die vergrößerte Schuld auf den eigentlichen Urheber der Rechtsverletzung zu werfen. Wann und inwieweit dergleichen abgezwungene Mitwirkung erlaubt, wann hingegen auch sie durchaus unerlaubt sei, ist eine zu verwickelte und von detaillirten Umständen abhängige Frage, als daß hier deren nähere Behandlung am Platze wäre.

Weil es nun wohl erlaubt, in der Regel aber nicht geboten ist, auf sein eigenes Recht zu verzichten, so mag durch diese Bemerkung etwas Licht auf jenes Axiom geworfen werden, welches die Pflicht des Gehorsams für den Untergebenen auf einen recht kurzen und praktischen Ausdruck zu bringen sucht in den Worten: „Dem Obern ist in allen erlaubten Dingen zu gehorchen.“ Häufig wird diese Regel so erklärt, daß der Untergebene überall da, wo er gehorchen darf, auch gehorchen müsse. Im Ganzen und Großen mag das richtig sein, aber in der vollsten Ausdehnung ist es nicht richtig. Häufiger noch ist es wahr, daß der Untergebene da, wo er gehorchen darf, entweder auch gehorchen müsse, oder wenigstens besser handle, wenn er gehorche; aber auch selbst mit der Einschränkung enthalten die Worte keine ausnahmslose Regel. Wo es sich einzig und allein um mein persönliches Recht handelt, welches durch den mir zugestellten Befehl verletzt würde, darf ich gehorchen, muß aber an und für sich nicht gehorchen; es kann in manchen Fällen besser sein, zu gehorchen, es können jedoch auch da die Verhältnisse so liegen, daß selbst dieß nicht einmal behauptet werden kann. Richtiger wird die Regel, daß dem Obern in allen erlaubten Dingen gehorcht werden müsse, wenn die erlaubten Dinge in ihrer vollen Ausdehnung nicht auf den Untergebenen, sondern auf den Obern bezogen werden. Wo es nämlich dem Obern erlaubt ist, eine Sache zu befehlen und diesen Befehl hinsichtlich seines Gegenstandes aufrecht zu halten: da entspricht freilich auf Seiten des Untergebenen die Pflicht, gehorchen zu müssen.

Ein vierter Grund, aus welchem die Ungiltigkeit eines Gesetzes oder Befehles hergeleitet werden kann, ist die Incompetenz des Befehlenden oder Gesetzgebers. Wenn es einem Gerichtshof an Competenz in einer vorliegenden Sache fehlt, dann kann er keinen giltigen Urtheilsspruch fällen. Würde er es dennoch wagen, so müßte der Spruch cassirt werden. Ein wesentlicher Unterschied wird nicht hereingebracht, wenn man statt

„Urtheilsspruch" — „Gesetz oder Verordnung" setzt. In beiden Fällen ist's, als ob ein launiger Knabe, der sich im Spiele gestört sieht, decretirte: Von nun an hat der Rhein eine Meile seitwärts zu fließen. Der Strom wird fließen wie früher; der Schöpfer der Natur wird zum Commando des kleinen Trotzkopfes das Jawort seiner Allmacht nicht hinzufügen. Noch weniger wird er seinen heiligen Willen, der allein eine Verpflichtung schafft oder aufrechthält, unter die willkürlichen Verordnungen eines incompetenten Gesetzgebers setzen. So unbedingt und willenlos dem Willen des Höhergestellten anheimgegeben zu sein, entspricht nicht der Freiheit und sittlichen Würde des Menschen. Bei aller Betonung der Pflicht der Unterwürfigkeit, welche die heilige Schrift und die Lehre der katholischen Kirche so sehr einschärfen, bei aller Anpreisung, mit welcher die Kirche nach der Lehre ihres göttlichen Meisters den vollkommenern gottgeweihten Gehorsam empfiehlt und in so vielen Orden beständig verkörpert, ist eine so unbedingte Dahingabe seiner selbst nie aufgestellt worden. Die obige Erklärung der Unterwürfigkeitsregel ist nur die Wiedergabe dessen, was sich in allen katholischen Lehrbüchern findet. Die Gottesgelehrten nehmen bei der Aufstellung dieser Regel keinen menschlichen Obern, weder weltlichen noch kirchlichen, aus. Wenn auch die Verwirklichung derselben zu Ungunsten eines Obern bei mehr als Einer Auctorität durchgängig nicht Platz greift, und wenn sie geschähe, mit Grund starken Verdacht von Anmaßung erweckte; so wird doch nur rücksichtlich Eines Obern und bei Einem Gegenstande die Möglichkeit einer Überschreitung der Befugniß und deßhalb auch die Möglichkeit einer erlaubter Weise stattfindenden Weigerung des Gehorsams von Seiten der Untergebenen unbestreitbar geläugnet: diese Eine Ausnahme ist der Papst, wenn er als infallibler Richter und Lehrer auftritt in Sachen, welche Glaubens- und Sittenlehren berühren.

Der hl. Thomas von Aquin findet in der Nichtbeachtung eines ungiltigen Befehls so wenig etwas Ungehöriges, daß er es geradezu der Tugend des Gehorsames zuertheilt, nicht bloß den giltigen Befehl zu vollziehen, sondern auch beim ungiltigen Befehle je nach Umständen den Vollzug zu verweigern. „Der Gehorsam," sagt er nämlich, „ist eine moralische Tugend [1]; sie hält die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Das Zuviel liegt vor, wenn Jemand demjenigen gehorcht, dem er nicht gehorchen sollte, oder in den Dingen, in welchen er es

---

[1] II. II. q. 104. a. 2.

nicht darf . . . Darnach hält die Tugend des Gehorsams die Mitte zwischen den nach beiden Seiten hin möglichen sündhaften Ausschreitungen." Später sagt derselbe heilige Lehrer (a. a. O. art. 5): „In zweifacher Weise kann es geschehen, daß der Untergebene seinem Obern nicht in allen Stücken gehorchen muß: 1. wegen eines entgegenstehenden Befehls des höheren Obern, 2. wenn etwas befohlen würde, was nicht zum Bereiche der Vollmacht des Obern gehörte." Auf diese beiden Punkte lassen sich auch schließlich alle Fälle zurückführen, deren wir oben vier unterschieden haben.

Aus katholischem Lager noch mehr Gewährsmänner als Zeugen der beständigen kirchlichen Lehre über unseren Gegenstand anzuführen, wäre höchst überflüssig. Selbst die extremen Vertheidiger einer staatlichen Allgewalt konnten sich der Überzeugung nicht verschließen, daß es Fälle geben könne, in welchen der Untergebene ein Gesetz nicht zu beobachten brauche. Wenn sie auch in der Bestimmung der einzelnen Fälle ihre eigenen Wege gehen: das Princip einer unbedingten Unterwerfung, eines unbedingten Gehorsams gegen Gesetze, auch gegen Staatsgesetze, — in welchen nach dem Begriffe mancher glaubensloser Gelehrten die gesetzgebende Gewalt in denkbar höchster, absoluter Weise sich realisirt, — ist wenigstens gebrochen.

Rob. v. Mohl spricht sich in seinem „Staats- und Völkerrecht" über die Frage aus, „ob eine Verpflichtung zum Gehorsame gegen eine formell giltig erlassene, aber dem Inhalte nach mit einem höheren Gebote in Widerspruch stehende Staatsanordnung bestehe". Er unterscheidet drei Fälle (S. 66): „1. den Fall eines mit einem göttlichen Gebote oder einer Forderung der absoluten Vernunft im Widerspruche stehenden Verfassungsgesetzes; 2. eines mit der positiven Verfassung des Staates nicht zu vereinbarenden, im Übrigen tadellosen einfachen Gesetzes; 3. einer gegen ein Gesetz verstoßenden Verordnung der Staatsgewalt". Freilich will der citirte Verfasser sich nur über den zweiten Fall ausführlicher verbreiten, und geht deßhalb leichten, um nicht zu sagen leichtsinnigen Schrittes, über die erste Frage hinweg. Von dem Standpunkte aus, auf welchen er sich der Religion gegenüber stellte, hat er recht gethan, nicht viel darüber zu sagen. Bedauerlich ist jedenfalls ein Passus, wie folgender (S. 68): „Auf eine allgemein angenommene Lösung dieser Frage ist wohl nie zu rechnen, weil immer selbst unter gewissenhaften und ruhig überlegenden Männern der eine die nächste Pflicht in der Erhaltung der staatlichen Ordnung,

als der Bedingung jeder menschlichen Entwicklung, erblicken wird, der andere dagegen die Erfüllung der von ihm erkannten sittlichen und göttlichen Gebote allen sonstigen Rücksichten vorsetzen zu müssen glaubte" — als ob da noch Gewissenhaftigkeit sein könnte, wo man bereit ist, Gott und die Sittlichkeit dem Staate als Opfer zu schlachten! Doch mehr Samenkörner von Wahrheit finden wir in der Beantwortung der zweiten Frage über die Bedeutung der verfassungswidrigen Gesetze. Wir begnügen uns mit der Wiedergabe einiger Sätze (S. 93): „Was endlich das Verhalten einfacher Bürger zu verfassungswidrigen Gesetzen betrifft, so finden unzweifelhaft die Grundsätze über den bloß verfassungsmäßigen Gehorsam hier ihre volle Anwendung. Für den einzelnen Staatsgenossen ist die Verfassung die oberste, allen andern Befehlen und Anordnungen vorgehende Norm, welcher er unbedingten (!) Gehorsam schuldig ist; die Gesetze haben für ihn nur insoferne Giltigkeit, als sie verfassungsmäßig sind; die Verordnungen endlich, wenn und soweit ihnen Gesetzmäßigkeit zukommt. Die Anmuthung, einem verfassungswidrigen Gesetze zu gehorchen, ist für ihn ein Widerspruch an sich, und daß der Bürger nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt der Gesetze einer Prüfung zu unterziehen, nach dem Ergebnisse derselben aber zu handeln berechtigt ist, ergibt sich einfach daraus, daß er ein Recht nicht bloß auf die Form, sondern auch auf den Inhalt der Verfassung hat." — Würde der Leser statt „Verfassung" „göttliches Gebot" setzen: so würde zur allgemeinen Giltigkeit des Citats nicht viel zu ändern sein.

Es erübrigt nun aber, die Einreden zu hören und zu prüfen, welche gegen die Zulässigkeit einer etwaigen Gehorsamsverweigerung von Seiten der Untergebenen erhoben werden können und werden. Alle laufen auf einen der beiden folgenden Gründe hinaus. Entweder stellt man 1. den Staat als die Quelle alles Rechtes im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes auf; dann kann freilich von Unrecht, das der höchste Factor im Staate begeht, keine Rede sein, und darum auch nicht von einem berechtigten Ungehorsam gegen dessen Gesetze; oder aber 2. man bestreitet wenigstens, daß irgend Jemanden ein entscheidendes Urtheil über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Gesetzen oder ähnlichen Verfügungen einer Obrigkeit zustehe, daß mithin, so lange ein Gesetz bestehe, so gehandelt werden müsse, als ob es rechtskräftig und verbindlich sei.

Ist es nun wirklich wahr, dem ersten Einwande gemäß, daß es des Staates bedurfte, um irgend welches Recht zu schaffen, daß vor ihm

und ohne ihn kein Recht bestehe? Mit dem Nachweis der Wahrheit dieses Satzes wäre in der That unsern Ausführungen die Wurzel abgeschnitten. Doch das dürfte so rasch nicht zu befürchten sein. Will der Staat uns so zu seinen Schuldnern machen, so dürfen wir ihn wohl um die Vorweisung des Schuldbriefes fragen und Beweise für dessen Echtheit verlangen. Um das oben Gesagte noch specieller hervorzuheben: haben nicht die Eltern ein Recht auf ihre Kinder, hat der Besitzer nicht ein Recht auf seine Güter, der Herr ein Recht auf die Dienstleistungen seiner Knechte, jeder Mensch ein Recht auf seine Erhaltung? Hat nicht Jeder ein Recht zu leben, sich zu ernähren, sich geistig zu bilden? Oder hat der Staat wirklich erst alle diese Rechte gegeben? Hat er seinen Bürgern wirklich Leben, Wasser und Luft zuertheilt? Hat vielleicht Gott, der Herr des Lebens, welcher freilich ein unbeschränktes Recht auf alle Menschen und auf den ganzen Menschen hat, ohne andere Schranken in dessen Ausübung, als welche seine unendliche Heiligkeit und unwandelbare Weisheit selber ziehen, hat etwa Gott, sagen wir, den Schuldbrief, nach welchem der Mensch Alles ihm dankt, seinen Händen entfallen lassen, oder ihn dem Staate eingehändigt?

Wenn aber der Staat nicht die Quelle alles Rechtes ist, so liegt die Folgerung nahe, daß der Einzelne Rechte besitze, welche jedenfalls der Staat nicht eigenmächtig angreifen kann. Der Ausdruck „Rechtsschutz“ mag immerhin nicht die exacte Formel sein, um den Inhalt der Aufgabe des Staates zu bezeichnen, es ist doch durch ihn die Hauptaufgabe des Staates ausgedrückt. Der Staat soll die Rechte der Einzelnen wahren, nicht zertreten; daher soll er auch nicht mehr Opfer an Einzelrechten fordern, als das höhere Wohl, das Gesammtwohl, an dem Alle in ihrer Weise theilnehmen, es erheischt. Natürlich können solche Opfer, welche der Staat durch seine Gesetze und Anordnungen auferlegt und wodurch er Freiheit und Recht seiner Angehörigen nach gewissen Seiten beschränkt, nicht mathematisch genau auf ein Minimum des Bedürfnisses gebracht werden; aber für bedeutende Excesse sind gewiß die Lenker des Staates und die Factoren der Gesetzgebung dem obersten und allgerechten Hüter alles Rechtes und aller Ordnung Rechenschaft schuldig.

Wir müssen uns aber hier noch mit einer Doctrin auseinander setzen, welche in mehr versteckter Weise schließlich auf dasselbe hinausläuft, wie die eben besprochene Lehre, welche in krasser Weise dem Staate die Eigenschaft einer höchsten Norm allen Rechtes verleihen möchte. Man gibt schon zu, daß es natürliche Rechte gebe, welche der Staat nicht

antasten dürfe; allein diese Rechte seien eben nur „idealiter“ Recht; erst durch den Staat werden sie „realiter“ Recht. „Erst in und mit solcher Einigung (nämlich zu einer Gesellschaft, welche die Macht hat, Zwang auszuüben) wird das Recht, welches an sich idealiter, begrifflich, Recht ist, auch realiter Recht, weil erst dadurch die in seinem Begriffe liegende Erzwingbarkeit realiter ausführbar wird. Eben damit wird das naturrechtliche, begriffliche Recht zum positiv geltenden Recht. Ihm sich zu unterwerfen ist Jeder verpflichtet, welcher in die ebendamit zur Rechtsgesellschaft erhobene Einigung eingetreten ist, möge er freiwillig sich ihr angeschlossen haben, oder von Natur, durch die Geburt, ihr einverleibt sein. Es steht ihm zwar rechtlich zu, das Band zu lösen; aber so lange er einer bestimmten Rechtsgesellschaft angehört, hat er dem in ihr geltenden Gesetze zu gehorsamen. Denn da es Pflicht aller Menschen ist, zur Aufstellung und Durchführung des Rechtes sich zu einigen, so hat jede bestehende Rechtsgesellschaft ein unantastbares Recht auf ihr Bestehen, und ist mithin berechtigt, jeden Angriff auf ihren Bestand mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln zurückzuweisen. Nachdem einmal das Gesetz gegeben ist, hat mithin jeder Einzelne die Pflicht, es zu befolgen, die Gesellschaft das Recht, seine Befolgung zu erzwingen, selbst wenn das Gesetz dem Rechte an sich, dem Rechtsbegriffe, nicht entsprechen sollte . . . Ebenso klar aber ist, daß jeder Einzelne nicht nur das Recht hat, aus der Gesellschaft auszuscheiden, sondern auch das Recht, weil die Pflicht, auf Abänderung des widerrechtlichen Inhaltes des Gesetzes zu bringen.“ So Ulrici, Naturrecht S. 230.

Gewiß eine radicale Cur, um Gewissensbedrängnisse zu beseitigen! Nur fatal, daß diese Sätze die Sittlichkeit einfachhin auf den Kopf stellen. Es heißt im Grunde nichts anders als behaupten: Gewalt geht vor Recht. Warum diese Anklage? Weil in den citirten Worten dem, was der Idee des Rechts widerspricht, also dem Begriffe nach Unrecht ist, vor dem, was der Begriff des Rechts und der Sittlichkeit erheischt, der Vorzug gegeben wird einzig darum, weil jenes vom Staate untersiegelt ist und von seinem eisernen Zwange gehalten wird. Wenn so der Staat mit tyrannischem Fuß die Idee des Rechts, das „ideelle“ Recht niederstampfen kann, und wenn er in solcher Weise Gewissenszwang auszuüben hat, daß er die Untergebenen sogar zu klar erkanntem Unrecht zu verpflichten befähigt ist, mag es auch von ihm in unerlaubter Weise geschehen: dann sind schließlich so lange, als ein gewissenloser Machthaber sich in seiner Macht sicher fühlt, Laune und Gewalt die

höchste Norm für die menschlichen Handlungen; ihr müssen so lange wenigstens Recht und Sittlichkeit weichen!

Die Unterscheidung zwischen ideellem und reellem Rechte wird hier in speciöser Weise auf die Spitze getrieben; während sie nur in einem gewissen Sinne Geltung beanspruchen kann. Wenn wir nämlich von dem, was das natürliche Gesetz schon als Rechtsnorm unabweisbar fordert, absehen, so gibt es noch Manches, was unter gewissen etwa realisirten Umständen als durchaus räthlich und den Bedürfnissen angepaßt erscheint, was aber erst durch eine höhere Auctorität zu einer bindenden Rechtsnorm gemacht werden muß. So ist es z. B. höchst angemessen, ja es kann sich bis zum Bedürfniß steigern, daß bestimmte Verträge nur unter genau festgesetzten Formalitäten ihre Giltigkeit haben. Aber mag es auch noch so sehr Bedürfniß geworden sein: so lange die competente Gesetzgebung nicht positive Bestimmungen getroffen hat, so lange ist keine bestimmte Vertragsschließungsform in das Rechtsgebiet übergegangen. Es mag also der Idee einer guten Rechtsordnung entsprechen, und in diesem Sinne „idealiter" Recht genannt werden, eigentliches und wirkliches Recht kann es aus sich nicht werden. Allein dasjenige, was das natürliche Gesetz als nothwendige Forderungen im Concreten schon bestimmt hat, das ist nicht bloß ideelles, sondern wirkliches Recht. Selbst wenn pflichtvergessener und ungerechter Weise eine Gesellschaft oder eine Regierung dieses Recht nicht anerkännte, selbst wenn wegen ungerechter Rechtsverweigerung Manche solch natürliches Recht nicht geltend machen könnten: es ist und bliebe Recht. Nicht die factische Erzwingbarkeit, sondern die sittliche Befugniß zur Erzwingung gehört zu dessen Wesen. Es schwindet ja doch gewiß nicht dem Eigenthümer deßhalb das Recht, weil eine Diebsbande, die er nicht bemeistern kann, ihn seiner Habe beraubt — und doch, die factische Erzwingbarkeit liegt auch da nicht vor. Diese kann also zur Constituirung des Rechtes nicht erforderlich sein. Die sittliche Befugniß der Erzwingung kann aber vorliegen, nicht bloß wenn der Staat dieselbe gegeben hat, sondern auch vor ihm und unabhängig von ihm.

Aber „sittliche Befugniß!" Damit ist ein anderer wunder Fleck in der modernen Rechtsanschauung berührt. Die Rechtsordnung hat mit der sittlichen Ordnung nichts zu schaffen, hört man sagen[1]; oder es

[1] Unter Andern machen Endemann, Stintzing, und in jüngster Zeit der altkatholische Chorführer v. Schulte der Kirche sogar den Vorwurf, sie habe die Lehre

seien Ordnungen, die sich wohl berührten und in enger Beziehung ständen, die aber doch durchaus geschieden bleiben müßten. Ist das richtig? Unterschieden müssen sie freilich werden, geschieden dürfen sie nicht werden. Mit demselben Grunde, nicht mehr und nicht weniger richtig könnte man sonst auch sagen: die Mäßigkeit hat mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen. Das Recht ist eben Gegenstand der speciellen sittlichen Tugend, welche man Gerechtigkeit nennt. Das Rechtsgebiet gehört darum wohl zur sittlichen Ordnung, erschöpft diese aber nicht. Es kann eine Handlung Rechtsgegenstand sein und gegen die Regeln des Rechts gar nicht verstoßen, und dennoch kann sie unsittlich sein. Warum nicht auch? Kann doch auch eine Handlung gar nicht gegen die Norm der Mäßigkeit verstoßen und dennoch unsittlich sein. Dazu genügt, daß sie gegen irgend eine Tugend verstößt. Gegen irgend eine Regel aus vielen sich verstoßen, ist bekanntlich nicht dasselbe, als gegen eine bestimmte aus den vielen sich verstoßen. Bonum ex integra causa, heißt das bekannte Axiom, malum ex quovis defectu. Allein es kann nichts eine Rechtspflicht und zugleich in anderer Beziehung seinem Gegenstande nach unsittlich sein. Wäre letzteres der Fall, dann hörte es eben überhaupt auf, Pflicht zu sein, mithin auch zu den Rechtspflichten zu gehören. Wohl aber kann es eine Rechtspflicht sein, einer Forderung, welche von Seiten des Fordernden nicht ungerecht, aber sonst unsittlich ist, nachzukommen. Eine Rechtsforderung nämlich, welche gegen andere sittliche Tugenden verstößt, welche mithin unsittlich ist, kann es sehr wohl geben, eine Rechtsforderung zu etwas Unsittlichem niemals. Der Rechtsforderung von der einen Seite entspricht aber die Rechtspflicht von der andern. Würde z. B. ein Reicher hartherzig genug sein, von einem Armen, der nicht gerade in der alleräußersten, doch aber in großer Noth wäre, eine Schuld sofort einzutreiben, so wäre das eine Rechtsforderung, es wäre zugleich auch eine unsittliche Forderung, weil gegen die ersten Pflichten der Nächstenliebe, es wäre aber gleichwohl keine Forderung zu Unsittlichem. Würde derselbe Reiche aber etwa als Äquivalent der Zahlung für eine bestimmte Zeit die persönlichen Dienste des Verschuldeten angenommen haben und nun als per-

über Recht und Sittlichkeit zum Unheile mit einander vermischt. Manche akatholischen Schriftsteller, unter ihnen z. B. Trendelenburg, sind freilich anderer Ansicht. Letzterer äußert sicher wahr, die moderne Trennung des Juridischen und Ethischen habe die Rechtsbegriffe entseelt. (Naturrecht 1868, S. 51 f.)

sönlichen Dienst zu seinen Gunsten ein falsches Zeugniß oder einen Meineid verlangen, so wäre das eine Forderung zu Unsittlichem. Welcher vernünftige Mensch, ungelehrt oder gelehrt, würde wohl so verkommen sein, daß er diese Forderung zu einer Pflicht des Schuldners machte? Ob aber eine Forderung in so empörender Weise dem Sittengesetze Hohn spricht, oder in mehr verdeckter und nicht so abstoßender Art, das kann nicht einen solchen Unterschied begründen, welcher berechtigte, vom Princip abzufallen. Folglich wenn irgend etwas, was unter keinen Umständen oder wenigstens nicht unter gegebenen Umständen sittlich erlaubt ist, durch irgend ein Gesetz als zur Rechtsordnung gehörig fixirt würde, so wäre das ein thörichtes und unmögliches Gebahren. Noch so viele Gesetze können an der ewigen Ordnung nicht mit Erfolg rütteln; Gottes Verbot können sie nimmer zu einem wahren Gebot machen.

Allein wird nicht durch diese Doctrin den Untergebenen ein Recht über die Vorgesetzten eingeräumt und somit der Anarchie Thür und Thor geöffnet? Wäre nicht deßhalb eine eventuelle Ungiltigkeit des Gesetzes in der Weise zu beschränken, daß der Gesetzgeber und seine Räthe und Helfer allerdings Gott gegenüber verantwortlich wären, wenn sie, das Siegel der Göttlichkeit gleichsam fälschend, etwas vorschrieben, worunter die göttliche Unterschrift zu setzen Lästerung wäre; daß aber unterdessen für den Untergebenen die Pflicht des Gehorsams aufrecht bliebe, daß er, die Verantwortung auf den Obern wälzend, ohne Urtheil oder gegen sein eigenes Urtheil sich mit dem Gehorsam decken könnte und müßte? In der That eine bestechende Regel, welche um so mehr den Schein der Wahrheit für sich hat, als sie nicht ohne ein Stück Wahrheit ist. Um aber dieses Stück Wahrheit vom falschen Scheine derselben zu trennen, wollen wir hier gleich die nöthige Unterscheidung machen, um darnach etwas näher ihre Anwendung zu besprechen. Die angeführte Regel ist richtig für zweifelhafte Fälle, in welchen es nämlich zweifelhaft bleibt, ob das Gesetz die zur Giltigkeit wesentlichen Momente, Sittlichkeit, Rechtscompetenz u. s. w. verletze oder nicht. Wenn aber das Unrecht des Obern oder des Gesetzes am Tage liegt, dann kann ein vernünftiger, freier Wille, der als Herr seiner Handlungen auch deren Verantwortlichkeit trägt, nicht urtheilslos vorangehen, er kann sich nicht mehr unbedingt an den Willen eines Andern binden, noch auf diesen alle Zurechnung schieben. Daß aber auch für einen Untergebenen die sichere Einsicht in die Unsittlichkeit oder Ungerechtigkeit einer etwaigen Gesetzesvorschrift möglich ist, kann doch am wenigsten ein Gesetzgeber läugnen.

Die Urtheilsfähigkeit über Gut und Bös gehört zur Vernünftigkeit eines Wesens. Für wen aber werden denn die Gesetze gemacht? Doch nicht für unvernünftige Wesen.

Was die vorgeschützte Gefahr der Unordnung und Anarchie angeht, so können wir uns darauf beschränken, das zu verallgemeinern, was v. Mohl über den gerechtfertigten Ungehorsam gegenüber einem verfassungswidrigen Gesetze sagt, falls doch der Name Ungehorsam noch paßt: „Ebenso wenig ist die Einwendung durchgreifend, daß die Anerkennung eines Rechtes für jeden einzelnen Unterthanen, einem Gesetze nicht zu gehorchen, weil dasselbe nach seiner subjectiven Ansicht verfassungswidrigen Inhaltes sei, zur Anarchie führe, indem keineswegs etwa bloß bei wirklich verfassungswidrigen Gesetzen Ungehorsam vorkommen könne und vorkommen werde, sondern auch, sei es aus Unverstand, sei es aus bösem Willen, bei den untadelhaftesten Anordnungen. Hier waltet ein grobes Mißverständniß ob. Das Recht des einzelnen Bürgers auf bloß verfassungsmäßigen Gehorsam ist keineswegs gleichbedeutend mit einem Rechte, nach Belieben und ungestraft auch giltige Gesetze nicht zu befolgen, bloß weil er dieselben für ungiltig hält oder dieß wenigstens behauptet. Vielmehr bleibt ein Jeder sämmtlichen giltigen Gesetzen unterworfen und hat er die ganze Schwere der Strafgewalt des Staates, sowie dessen Recht und Macht, eine unmittelbare Befolgung der Befehle zu erzwingen, zu erfahren, wenn er unbefugt den Gehorsam verweigert."

Diese Worte gelten nicht bloß bei speciell verfassungswidrigen Gesetzen, sondern von jedem Gesetze, welches der rechtlichen oder sittlichen Ordnung zuwiderläuft. Nur sehen wir ganz ab von dem Schutzmittel, welches v. Mohl sowohl für den Staat als für die einzelnen Staatsangehörigen in der schließlichen Schlichtung des Conflictes durch die Richter findet; wir überlassen darum dem Staate, wenn es ihm und seinen Beamten absolut gefällt, mit roher Faust das Recht zu erdrücken, die Untergebenen weit wehrloser zur Vergewaltigung. Solch' rohe That können wir nicht abwenden; nur bestreiten wir das Recht dazu. Es wäre und bliebe eine Unterdrückung weit himmelschreiender, als wenn ein herzloser Betrüger die Noth eines Armen zur Erpressung benützt und zugleich durch Gewandtheit oder einflußreiche Stellung die Verfolgung der Gerechtigkeit zu hemmen weiß; hier handelt es sich vielleicht um nothwendige Güter, aber um Güter der niedrigen Ordnung, dort aber um die nothwendigen Güter der geistigen, der höchsten Ordnung,

um den Versuch, den Menschen mit seinem eigenen Gewissen und mit seinem Schöpfer zu entzweien.

Zum bessern Verständniß dessen, was wir behaupteten, daß nämlich die Gefahr zur Anarchie oder Störung der öffentlichen Ordnung nur eine imaginäre sei, wenn auch das subjective Ermessen des Untergebenen beim Gehorsam Platz greifen darf, wollen wir noch etwas näher eingehen auf die allgemeine Lehre der Theologen, nach welcher sie erklären, wie weit dem Untergebenen ein Urtheil über die Befehle des Vorgesetzten zustehe.

Als allgemeiner Grundsatz gilt ihnen zunächst das Axiom: der Obere hat die Präsumtion für sich, daß er die richtigen Schranken einhalte. Daher bestimmen sie durchgängig: In zweifelhaften Fällen ist zu Gunsten des Obern zu entscheiden, und die Pflicht des Gehorsams von Seiten des Untergebenen aufrecht zu halten. Der hl. Alphons v. Liguori, gewiß für jeden katholischen Leser eine maßgebende Auctorität, drückt sich in folgender Weise aus (lib. 1. n. 100): „Wenn man Umgang nimmt von der Frage, ob der Untergebene gehalten sei oder nicht, zuvor eine Untersuchung anzustellen über die Erlaubtheit der befohlenen Sache, so ist es davon abgesehen, die allgemeine Lehre der ältern wie der neuern Theologen, daß in zweifelhaften Fällen, wo also die Sündhaftigkeit nicht sicher ist, dem Obern der Gehorsam von den Untergebenen geschuldet werde."

Doch wenn auch die Präsumtion für den Obern ist, so bewirkt dieselbe doch nicht so viel, daß der Untergebene immer blindlings gehorchen muß. Wenn einmal für jeden vernünftig Denkenden die Ungerechtigkeit einer Vorschrift in die Augen springt, dann kann er doch nicht mehr blindlings für den Obern präsumiren. Selbst in Dingen, welche nicht auf den ersten Anblick unzweifelhaft ungerecht oder unerlaubt sind, hat die Präsumtionsgunst ihre Grenzen. Wenn von manchen kirchlichen Schriftstellern ein Gehorsam ohne Untersuchung empfohlen wird, dann setzen sie solche Obern voraus, welche bisher einen entschiedenen sittlichen Ernst bekundet haben, welche in gewissenhafter Weise vor einem Befehle mit sich oder Andern zu Rathe gehen, und deren größte Sorge es ist, in Unterwürfigkeit gegen jede höhere Auctorität, speciell der göttlichen, der auch sie unterstehen, ihren Untergebenen voranzuleuchten. Da ist freilich die Voraussetzung eines allseitig gerechten Befehles am Platze. Kann aber diese Voraussetzung in derselben Weise Platz greifen bei allen Obern, kann sie es z. B. bei allen gesetzgebenden

Factoren unserer und der nächstvergangenen Zeit, wie etwa der Pariser Commune von 1871 oder der steuerverweigernden preußischen Kammer von 1848 oder dem Stuttgarter Rumpfparlamente von 1849 u. s. w. u. s. w.? Wie ist eine strenge Gewissenhaftigkeit bei Solchen möglich, welche kein Gewissen haben, noch haben wollen und höchstens ihren eigenen Genuß oder ihren Geldsack zu ihrem Gott und zu ihrem Gewissen machen? Ist es aber nicht möglich, daß auch Solche an's Ruder gelangen? Man denke an die Bestrebungen mancher Gelehrten, an die bei den Socialisten sich breit machende Glorificirung der Commune u. s. w. Die Voraussetzung der Gerechtigkeit eines Gesetzes oder Befehles ist so lange vernünftig, bis nicht schwerwiegende Indicien für das Gegentheil sprechen. Ist aber Letzteres der Fall, dann wäre es unvernünftig und darum unverantwortlich, selbst bei zweifelhaft unerlaubten Dingen ohne Weiteres des Obern wegen die Gerechtigkeit und Erlaubtheit des Befehles vorauszusetzen. Möchte denn auch Jemand allen Ernstes behaupten wollen, bei den Befehlen eines Nero, Caligula und ähnlicher gekrönter Unmenschen wäre die Voraussetzung vernünftig gewesen, daß sie immer nur Rechtes und Gutes befohlen hätten? Es können daher Fälle vorliegen, wo der Untergebene vor dem Gehorsam Umsicht und eigenes Urtheil anwenden muß, um nicht durch unüberlegten und verwegenen Vollzug des Befehls die Verantwortlichkeit auf sich zu laden.

Dieses Recht zur Prüfung, welche dem Untergebenen zugestanden wird, und diese Pflicht, welche ihm obliegen kann, sind aber nicht zur Störung, sondern zum Schutz der Ordnung. Weit entfernt also, dieselben so weit zu treiben, daß die sociale Ordnung gefährdet werden könnte, hat die kirchliche Doctrin immer daran festgehalten, daß schließlich beim Zweifel über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines höhern Befehls dieser Befehl, nicht der Zweifel siege. Wenn daher der Untergebene nach vernünftiger Erwägung und Prüfung, welche er je nach Umständen und je nach seiner Fähigkeit über den Gegenstand des Befehls anstellte, kein sicheres Urtheil über dessen Unerlaubtheit erzielen könnte, sondern zweifelhaft bliebe; dann wäre er in der Regel nicht bloß vor Gott entschuldigt, sondern sogar verpflichtet, dem Befehle nachzukommen. Da gilt die allbekannte Regel des hl. Augustin: „Ein Gerechter kann, wenn er vielleicht auch unter einem gottlosen Könige dient, mit Recht auf dessen Befehl in den Krieg ziehen, falls es entweder gewiß ist, das Befohlene sei nicht gegen Gottes Gebot, oder falls es ungewiß ist, ob es dagegen verstoße; so daß möglicher Weise eine Ungerechtigkeit im Befehle den

König schuldig macht, die Ordnung der Unterthänigkeit aber den Krieger schuldlos bewährt."

Die Grenzpfähle des schuldigen Gehorsams weiter stecken, das Princip eines unbedingten Gehorsams, besonders den Staatsgesetzen gegenüber, proclamiren, wäre ein Hohn auf die sittliche Ordnung, ein Hohn auf Gott selbst, dessen heiligster Wille die sittliche Ordnung schirmt; wäre ein Deckmantel für die ungestörte Befriedigung der Leidenschaften und eine fruchtbare Pflanzstätte der willkürlichsten Despoten. Alles, was einer einflußreichen Menge und deren Günstlingen gefiele, könnte flugs in ein Gesetz gepfropft werden und wäre dann giltig und recht. Da hätte man einen Schild, an dem der Stachel des Gewissens sich vergebens versuchen und die Furcht persönlicher Verantwortung abprallen würde: „Die Verantwortung trägt der Staat." Aber man täusche sich nicht; Gott läßt sich nicht betrügen, und wenn er zu Gerichte geht, wird sein Richterarm nicht gegen das Gebilde eines abstracten Staates Luftstreiche führen, sondern schwer lasten auf jenen, die unter dem Schutze dieses Gebildes Unrecht zu Recht machen wollten. Der „Staat" kann weder das Gewissen des Einzelnen decken, noch die Schuldigen vor der ewigen Gerechtigkeit beschützen.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Die jansenistischen Schwarmgeister.

(Fortsetzung.)

3. Der Diakon Paris, seine Wunder und die Streitschriften. — Die ganze Wundergaukelei hatte den Einen Zweck, die Jansenisterei interessant zu machen, sowie der Faction und ihren Ideen in den Augen des Volkes Ansehen zu verschaffen, als ob Gott selbst die Vertheidigung der von der Kirche unterdrückten Sache in seine Hand nehme. Um diesen Zweck zu fördern und der mangelhaften göttlichen Wunderkraft etwas nachzuhelfen, waren Marktschreier nothwendig, und diesem Beruf widmeten sich die jansenistischen Scribenten. Bis 1734 erblickten zehn verschiedene Sammlungen (Recueils) und Berichte über die großen Wunderdinge, die am Grabe des Paris sich zugetragen, das Tageslicht. Bis dahin zählte Erzbischof Languet in seinem Hirtenbriefe

72 Heilungen aus denselben zusammen, alle von jener Art, wie wir sie bereits kennen, Wunder, welche die Lahmen sehen, die Blinden gehen machten; ein großer Theil davon kommt auf Rechnung der Convulsionen, von denen wir noch zu reden haben.

Besonders erregten drei Lebensbeschreibungen des Paris, welche im Anfang des Jahres 1731, eine in Brüssel, die andern in Frankreich erschienen, große Aufregung. Der Widerstand gegen die Kirche wurde hier als ein heiliges Werk gepriesen; die Heiligkeit des Paris äußerte sich ihnen zufolge darin, daß er die Verdammung des Jansenismus als ein Geheimniß der Bosheit, als ein Werk des Antichrists beweinte; er erscheint als ein Vorbild der Demuth wegen seines jahrelangen Fernbleibens von den Sacramenten; die Janseaistenkirche von Utrecht habe er als die vorzüglichste der Welt verehrt und solche Andacht zu ihr gehegt, daß er sogar zu Fuß dorthin wallfahren wollte, wo so viele Diener Christi als Flüchtlinge lebten. — Die Congregation des Index in Rom zögerte nicht lange, solchen Machwerken die verdiente Rüge zu ertheilen; das wahrscheinlich zuerst in Brüssel gedruckte Leben wurde am 22. August 1731 öffentlich in Rom verbrannt und unter die verbotenen Bücher gesetzt. Als dieser Act in Paris bekannt wurde, befand sich das Parlament in den Ferien; aber die Sache schien dem Generalprocurator so gefahrdrohend, daß er damit vor die Ferienkammer (la chambre des vacations) trat und sie mit zwei Beschwerden gegen Rom unterhielt, deren erste ein Decret gegen den Bischof von Montpellier betraf, die zweite das besagte Verbot. Das Leben des Paris, sagte er in Bezug auf das letztere, sei zwar außerhalb des Reiches und ohne Approbation erschienen, aber ein römisches Decret dieser Art sei eigentlich nur ein Gutachten, dürfe darum kein Ansehen im Lande Frankreich genießen und auch nicht verbreitet werden. Der Beschluß des Gerichtshofes am 28. September 1731 lautete, das Decret müsse eingeliefert werden, die Bischöfe und Geistlichen dürften ohne Genehmigung des Königs, die aber noch vom Parlament einregistrirt sein müsse, keine Bullen, Breven oder Decrete von Rom annehmen, die Drucker und Verkäufer derselben verfielen einer Strafe von 5000 Livres und verlören ihren Gewerbeschein [1].

Unter den französischen Bischöfen verurtheilte de la Fare von Laon zuerst am 1. December 1731 diese scandalösen Lebensbilder; ihm

[1] Clef du Cabinet 55. p. 340.

folgte am 30. Januar 1732 der Erzbischof von Paris mit einem Verbot, unter Excommunication dieselben zu lesen oder zu behalten, und erklärte jeden dem Paris erwiesenen Cult neuerdings als unerlaubt; derjenige von Cambrai that dasselbe am 23. Juni, indem er zugleich in einer langen Abhandlung die Ziele, sowie die Geschichte der Jansenisten, ihre unehrlichen Mittel, Verleumdungen und Betrügereien enthüllte, und die Unhaltbarkeit ihrer Wunder bewies, die auf ein Haar denjenigen ähnlich seien, welche die Camisarden vordem in den Cevennen gewirkt hätten. Mehrere andere Bischöfe thaten gleiche Schritte gegen die Biographien des Diakons. — Der Diakon hatte noch einen Bruder am Leben, Hieronymus Nikol. Paris, Vicomte de Muire und Mitglied des Parlaments, der ebenfalls ein so frommer Mensch war, daß er beständig einen Bußgürtel trug und ausgemergelt in Folge seiner Buße am 17. August 1737 als guter Appellant im Geruch der Heiligkeit verstarb; die Polizei hatte dann einige Mühe, zu verhindern, daß er, von den Jansenisten canonisirt, ebenfalls Wunder wirkte. Dieser parlamentarische Herr fand, die Bischöfe hätten seine Familienehre sehr verletzt, weil sie seinen Bruder nicht unter die Heiligen aufnehmen wollten, die Wallfahrten und Andachten zu ihm verböten und seine Wunder nicht für sehr ächt hielten; er reichte darum am 28. März 1732 eine Klage gegen die jüngste Verfügung des Erzbischofs von Paris beim Parlamente ein, damit Ventimille wegen öffentlicher Beschimpfung exemplarisch bestraft würde. Das Parlament hatte zwar nicht wenig Lust, an dem Erzbischof seinen sectirerischen Muth auszulassen, aber der König erließ mit dem Staatsrath am 3. Mai eine Ordonnanz, welche allen Unterthanen verbot, in der Angelegenheit der Wunder des Paris an das Parlament und an die königlichen Gerichtshöfe sich zu wenden, diesen selbst aber, in die Sachen sich einzumischen, weil der König das Erkenntniß darüber sich vorbehalte [1].

Der Erste, welcher einen regelmäßigen langen Kampf gegen die jansenistischen Wunder insgesammt unternahm, war Bernard La Taste, Prior des Mauriner-Convents der Weißmäntel (Blancs-Manteaux) in Paris und seit 1739 Titularbischof von Bethlehem. Seit dem 15. April 1733 begann er in einer Reihe von Briefen, die er bis 1740 fortsetzte und auf 21 brachte [2], die jansenistischen Schaustücke zu beleuchten und

---

[1] Das. 56, S. 417.

[2] Theologische Briefe an die Vertheidiger der Convulsionen und anderer Wunder dieser Zeit.

zu widerlegen. Es gehörte kein geringer Muth zu einem solchen Unternehmen, denn die fromme Secte hatte ganze Ladungen der infamsten Satiren, Verleumdungen und Verfolgungen gegen Jeden in Bereitschaft, der sie und ihre Schändlichkeiten anzutasten wagte. Nachdem Colbert seine „Pastoralinstruction über die göttlichen Wunder zu Gunsten der Appellanten“ am 1. Februar 1733 veröffentlicht hatte, ergriff auch der Erzbischof von Sens die Feder und publicirte am 25. December 1734 eine sehr lange (334 und LXIV Quartseiten haltende) „Pastoralinstruction über die vorgeblichen Wunder des Diakons von St. Medard und über die Convulsionen an seinem Grabe“. Dieses Werk erregte großes Aufsehen und noch größern Zorn, denn der unerschrockene Languet zerriß mit unbarmherziger Hand das Trugwerk, welches die Jansenisten um jedes einzelne Wunder errichtet; er zeigte die Nichtigkeit der von den Pariser Pfarrern gemachten Vorspiegelungen, lüftete den Schleier von ihren schmachvollen Convulsionen und zeigte ganz Frankreich unwiderleglich die heillose innere Zerklüftung der Appellantensecte.

Diese Schrift verdroß die bekannten 23 Pfarrer von Paris in der innersten Seele; sie glaubten sich beschimpft, obgleich der Erzbischof ihre Handlungsweise nicht als Lüge und Betrug, sondern sehr gelinde nur als Leichtgläubigkeit bezeichnet hatte. Sie reichten deßhalb am 5. Mai 1735 beim Parlament Appell gegen den Bischof ein nebst einem Gutachten, welches ihnen zehn dienstfertige Advocaten ausgestellt hatten; darin beweisen sie „unwiderleglich“, daß die vier unter Noailles erprobten Wunder ächt, daß sie selbst keine Sectirer seien, daß also der Erzbischof sie beschimpft und verleumdet habe. Um zu zeigen, wie wenig Glauben der Erzbischof in seinen Erzählungen verdiene, bringen die Herren folgende Thatsache vor: er habe behauptet, eine angeblich geheilte Kranke in Malesherbes in seiner eigenen Diöcese Sens sei in Folge der Convulsionen gestorben; nun aber habe sich diese Person am 24. December 1734 mit ihrer Familie vor dem königlichen Notar gestellt, um sich nicht nur ihr Leben, sondern auch ihre rüstige Gesundheit officiell bezeugen zu lassen. In der That hatte Languet die erwähnte Sache erzählt und eine gewisse Maria Prisson hatte vom Notar in Augerville die besagte Lebensversicherung erhalten; indessen hatte Languet weder diese Prisson noch eine andere Person genannt, jetzt aber brachte er das Zeugniß des Pfarrers und des Arztes, daß am 22. August 1733 Louise Marchaudon in Folge der Convulsionen in Malesherbes gestorben

sei [1]. Die Klage der 23 Pfarrer hatte keinen Erfolg vor dem Parlament, kam aber in Rom am 20. Juni 1736 auf den Index. Was den Pfarrern nicht gelingen wollte, — die Ehrenrettung des Paris und seiner Wunder und die Widerlegung des Erzbischofs, — das versuchte in aller Stille ein halber Narr, der damals in den abgelegenen Bergen der Auvergne als Verbannter wohnte.

4. Die Convulsionen in St. Medard. — Das Gerücht von den Wundern in St. Medard zog begreiflich eine Menge Volkes hin, sogar die höchsten Stände waren dort vertreten. Am 17. August 1731 fuhr die Prinzessin Conti mit drei Wagen vor, um mit diesem Aufzug eine Novene zu beginnen, die sie unternommen, damit sie von ihrer Blindheit befreit würde; es war dieses eine pompöse Verhöhnung des erzbischöflichen Verbotes, aber die Prinzessin blieb nach mehreren Novenen so blind wie zuvor. Im December kam Ludwig von Bourbon-Condé, Graf von Clermont, damals noch Abbé, späterhin als General durch seine Niederlage bei Crefeld und als einer der ersten Großmeister der Freimaurer bekannt, mit einem Gefolge von mehreren Lakaien ebenfalls auf den Kirchhof. Rollin, ein großer Verehrer des Paris, welcher eine der früher erwähnten französischen Ausgaben seiner Lebensbeschreibungen redigiren half, gehörte zu den eifrigsten und ausdauerndsten Pilgern, die man in St. Medard sah.

Bis dahin war nur Jubel und Triumph unter den Jansenisten wegen der Gnadenströme und Wunder, deren sie Gott gewürdigt hatte, und es schien, als seien sie ein Herz und eine Seele; es kam aber die Zeit, in welcher die reinen, klaren Wunder aufhörten und „Gott den Kranken die Gesundheit nur noch vermittelst der Convulsionen verleihen zu wollen schien"; dadurch kam ein Zankapfel in die Partei, die Freudigkeit verschwand und der fröhliche Kampf gegen die Katholiken verkümmerte. Merkwürdig beginnt diese Zeit fast genau mit dem 15. Juli 1731, an dem der Erzbischof von Paris verboten hatte, dem Diakon religiösen Cult zu erweisen, sein Grab zu verehren, oder zu seiner Ehre Messen lesen zu lassen. Wenige Tage darauf hatte Fräulein Aimée Pivert während einer Novene an dessen Grab die ersten Anfälle; aber das Aufsehen war noch gering. Interessanter wurde die lahme Näherin Hardouin, welche am 2. August am Grabe so heftige

---

[1] Languet, Mandement 25 mars 1736 contre la Requête de plusieurs curés de Paris, p. 81. Barbier, III. p. 20.

Krämpfe bekam, daß die Umstehenden meinten, sie habe die Fallsucht; ein zweites Mal fiel sie in noch heftigere Krämpfe, wurde aber auf dem Heimwege gesund; ihr Ruhm war gemacht, als die Bischöfe von Montpellier, Auxerre und der Ex-Bischof von Senez an diese Näherin Gratulationsschreiben richteten.

Der Haupt-Convulsionär erschien erst mit Abbé Bescherant. Dem gut orientirten Journal des Convulsions [1] zufolge bestand in Paris ein geheimes Actions-Comité der Jansenisten, welches neue Spektakelstücke aufzuführen beschloß, um die Wirkung des erzbischöflichen Verbotes zu schwächen; dieses verschrieb sich darum obigen Abbé von Bischof Colbert aus Montpellier. Dieser Abbé hatte ein kurzes Bein und hinkte, was nicht schön zu sehen war; deßwegen sollte der Diakon durch ein Wunder das Bein verlängern. Bescherant ging auf das Grab, begann am 13. August 1731 eine Novene, dann eine zweite, eine dritte, aber immer blieb das Bein zu kurz. Eines Tages beginnt der Abbé Grimassen zu schneiden, zu springen, zu hüpfen, selbst in der Luft zu schweben, heftiger und immer heftiger werden die Anfälle. Das weise Comité entscheidet, diese Convulsionen seien das Wunder, welches der Heilige wirkte. Der Abbé fand sich nun täglich, seit dem October sogar zweimal, zu bestimmter Stunde mit der Regelmäßigkeit eines Acteurs an dem Grabe ein; hier lag er dann rücklings in nicht sehr hoffähiger Toilette, jedesmal eine Stunde, wurde kreidenblaß, schäumte, erlitt heftige Stöße von unsichtbarer Hand und gerieth in solche Raserei, daß er von starken Männern gehalten werden mußte, wenn er in die Höhe sprang; einmal entwischte er ihren Händen und schlug beim Niederfallen mit solcher Wucht den Kopf auf die Marmorplatte, daß dieselbe mit Blut bedeckt wurde. Während dieser Vorgänge sangen dann fromme Jansenisten in ernster Trauermelodie die sieben Bußpsalmen, um die geziemende Andacht in dem anwesenden Publikum zu erzeugen; das Volk der Intelligenzstadt Paris strömte nämlich sechs Monate lang — so lange dauerten die Vorstellungen, bis zur Schließung des Kirchhofes — nach St. Medard hin, um in frommer Rührung an dem heiligen Schaustück sich zu weiden. Chirurgen erscheinen mit der Meßschnur, messen das Bein nach der Länge und Dicke, und o Wunder! es ist eine Linie gewachsen; erster Tag. Neue Messung, noch eine Linie Zu-

---

[1] Verfaßt im Juni 1733 von der Appellantin Mol, einer Nichte des berühmten Appellanten Duguet, unter dessen Leitung die Schriftstellerin arbeitete.

wachs, zweiter Tag; so geht es fort sechs lange Monate und täglich wird das Bein länger. Da nun dieses ein sehr langweiliges Wunder war, so erschien am 25. October 1731 eine Abhandlung mit dem Beweis, daß langsame und schmerzhafte Wunder von Alters her doch als ächte Wunder gegolten hätten. Hier indessen war weder ein langsames noch ein geschwindes Wunder zu sehen, denn der Abbé hinkte trotz des täglichen Wachsthums seines Beines immer gleichmäßig. Wir lassen ihn vorläufig auf dem Kirchhof, werden ihm aber nach Schließung desselben wieder begegnen.

Sein Beispiel und mehr noch der Ruhm, der ihn umstrahlte, seitdem das Comité den Bericht seiner Heldenthaten in alle Provinzen versendet hatte, weckte bei sehr vielen seiner Glaubensgenossen, besonders Frauenzimmern, die Begierde, sich gleiche Lorbeeren durch Convulsionen zu erwerben. Viele sahen ihren Wunsch erfüllt. Jeden Tag hörte man jetzt von neuen Wundern, neuen Heilungen, aber nur noch gewirkt vermittelst der Convulsionen. Damit die Operationen einen Anstrich von Solennität und officieller Regelmäßigkeit gewännen, wurden Secretäre aufgestellt, welche, die Uhr in der Hand, jede Bewegung, jede Handlung, jede Tollheit auf die Minute genau verzeichneten. Indessen geschah es nicht selten, daß Personen in den Convulsionen oder an ihren Wirkungen starben, oder in Wahnsinn geriethen. Dr. Delan, selbst ein Appellant, zählte im Jahr 1735 eine Reihe solcher Fälle auf [1].

Schon frühzeitig gab es unter den Appellanten selbst verschiedene Urtheile über den Werth und die Bedeutung dieser Vorfälle. Während ein Theil darin nur göttliche Werke sehen wollte, meinten Andere, etwas vernünftiger, die Convulsionäre selbst zerfielen in drei Gattungen: die erste bestände aus solchen Menschen, welche in verwegener und leichtfertiger Sehnsucht nach Wundern Gott versucht hätten, darum gebe Gott, ihnen zur Strafe, dem Teufel Macht über sie; dahin rechnete Abbé Duguet den Bescherant, und fragte darum, sobald er von ihm hörte: „wo ist der Besessene?“ Bei einer zweiten Klasse, meinten sie, seien die Convulsionen eine natürliche Wirkung der Einbildungskraft, der Krankheit, der Selbsttäuschung; eine dritte endlich bestehe aus Betrügern, welche aus Ehr- oder Gewinnsucht Kunststücke aufführten. Diese verschiedenen Urtheile enthalten den ersten Keim der Spaltungen unter den Appellanten, von denen wir noch reden werden.

---

[1] Languet, Mandement 25 mars 1736, p. 86. n. 78.

Die Menge der Fanatiker, der Glücksritter, der Vorwitzigen wurde nun von Monat zu Monat größer auf dem Kirchhofe von St. Medard; selbst aus den Provinzen strömte das Gesindel nicht bloß freiwillig, sondern sogar gerufen nach Paris, denn die Almosen flossen reichlich für diejenigen, welche die Gabe hatten oder kannten, Convulsionen aufzuführen; und wer die Kunst besaß, recht widerliche Fratzen darzustellen, wem etwa das Gesicht im Rücken saß, wer am heftigsten toben, am unnatürlichsten die Glieder verrenken konnte, der war seines Erfolges gewiß. Es muß ein interessantes Musikconcert gewesen sein in St. Medard; die Einen miauten wie die Katzen, Andere bellten wie die Hunde, wieder Andere schrieen, pfiffen, heulten nach allen Tonarten, tanzten, hüpften, sprangen unter den krampfhaftesten Verzuckungen, und doch war in St. Medard nur erst ein schwacher Anfang des Greuels. Als dieser Hexensabbath immer größer, toller, scandalöser wurde, in Mode überzugehen drohte, und die Ansammlungen von Menschen aller Gattungen auf dem Kirchhofe zu wahren Aufläufen sich gestalteten, kam nach sechs Monaten endlich die Polizei dazwischen.

Paris hatte damals an Hérault einen energischen Polizeipräfecten, der zwar ein Mann „de beaucoup d'esprit, auch ein honnête homme, aber für seine Stelle zu streng, und was noch schlimmer ist, sogar ein Freund der Jesuiten war“ [1]. Hérault schickte im Anfang 1732 mit Genehmigung des Königs 24 Aerzte und Chirurgen auf den Kirchhof; das Urtheil derselben lautete: was da geschehe, sei Betrug und Schwindel. Fünf Haupt-Convulsionäre wurden hierauf in die Bastille gesperrt und zwischen dem 11. bis 23. Januar von obigen Aerzten verhört, unter denen mehrere den Jansenisten sehr gewogen waren. Der erste Convulsionär, Peter Gontier, erklärte vor Hérault und den Aerzten, er habe Convulsionen sobald er wolle, und er erbot sich, sogleich in ihrer Gegenwart solche aufzuführen, was er auch meisterhaft vollbrachte. Sobald er jedoch frei wurde und erfuhr, die Factionschefs würden ihm spätere Unterstützung versagen, erklärte Gontier, seine Aussagen vor dem Polizeipräfecten seien falsch gewesen, ihm bloß aus Furcht entschlüpft und die Convulsionen vor demselben seien ihm nur ganz zufällig, scheinbar zur Bestätigung seiner Lüge gekommen. Dem Comité gefiel diese selbstvernichtende Sprache des Gauners so wohl, daß es ihn im Triumph nach St. Medard auf das Grab führen ließ, wo er einen in diesem Sinne

[1] Barbier, I. p. 405.

aufgesetzten Act aussertigen mußte, den beinahe alle Anwesenden unterzeichneten. Ein anderer Gefangener, Joh. Fiet, Koch im Collegium von Navarra, wurde am 18. Januar vernommen und gestand ebenfalls, er habe die Convulsionen freiwillig hervorgebracht, deßgleichen am 19. Januar eine Frau Namens Tassiaut und der Metzgerbursche Pierre Lahire; der Grund zu diesem Schwindel sei gewesen, weil dafür bezahlt werde. Nur der stotternde Herr Maupoint, der in der ganzen Faction als ein Heiliger erster Klasse galt und in den Convulsionen sich besonders ausgezeichnet hatte, behauptete, dieselben seien unfreiwillig und befielen ihn jedesmal, wenn er bete; schließlich jedoch verrieth er sich selbst und wurde gerichtlich des Betruges überführt.

Auf Grund dieser Untersuchungen erließ der König am 27. Januar eine Ordonnanz: „Da nach dem einstimmigen Urtheil der Aerzte die Convulsionen nichts Übernatürliches enthalten, somit offenbar nur darauf angelegt seien, das Volk zu betrügen; da auch die Zusammenkünfte in St. Medard Diebstahl und scandalöse Ausschweifungen erzeugten, so solle der dortige Kirchhof geschlossen werden und alle Versammlungen in den anliegenden Straßen, Plätzen und Häusern verboten sein." Diese Ordonnanz wurde in der Frühe des 29. Januar von Hérault ausgeführt, und Hérault war von Stunde an der verrufenste und gehaßteste Mann in ganz Paris nach dem Berichte der Jansenisten. Sobald es Tag geworden, füllte sich die Medarduskirche mit den frommen Verehrern des Diakons, welche zusammen weinten und fluchten über den Greuel, der dem Heiligen widerfahren; aber Hérault hatte sich trotzdem als größerer Wunderthäter erwiesen denn Paris; urplötzlich nämlich hörten alle Convulsionen an dieser Stätte auf, nur ein 16jähriges Mädchen, Debrage, hatte noch einige Anfälle am 22. Februar, wurde aber sofort in's Gefängniß abgeführt, um dort geheilt zu werden.

Die jansenistisch- und wunder-gesinnte Geistlichkeit von St. Medard wurde entfernt, ein neuer Pfarrer eingesetzt, dem aber der Kirchenvorstand nach Möglichkeit das Leben verbitterte. Ein einziger „guter Priester", d. h. Jansenist, war noch gelassen worden, der Vicar Riquet; es konnte nicht fehlen, daß Paris für denselben Wunder that. Eines Tages im October 1732 verschwand ihm die hl. Hostie nach der Wandlung, lange suchte man sie vergeblich, endlich wurde sie unter einer Kirchenbank gefunden; das war ein neuer klarer Beweis, wie sehr die Appellanten den wahren Glauben hätten. Wunder geschahen noch in Menge; die jansenistische Kirchenzeitung berichtete am 24. Februar 1732, es

hätten sich seit der Schließung des Kirchhofs schon 20 ereignet, darunter besonders dieses, daß zwei Männer, die heimlich in der Nacht den Leib des hl. Diakons entfernen wollten, selbst (vom Teufel?) seien fortgetragen worden. Die Jansenisten hätten wirklich nicht ungern den Leichnam in ihre Gewalt gebracht, aber zwölf Gensdarmen bewachten den Kirchhof gegen Überfall; auch die Regierung scheint den Plan gehegt zu haben, die Überreste des Diakons an einem dem Publikum unbekannten Ort zu begraben; wenigstens legte im Februar Herr Paris, der Bruder des Diakons, bei dem Erzbischof, dem Generalprocurator und dem Polizeipräfecten im Ganzen zehn amtliche Verwahrungen gegen eine vermuthete Ausgrabung ein.

Seit der Schließung des Kirchhofes wurde Abbé Bescherant nach dem Beschluß des Comité täglich in Begleitung hoher Herrschaften nach der Kirche von St. Medard gefahren; doch hatte er hier keine Convulsionen mehr, sondern nur zu Hause. Während er am 23. Februar von seiner Wallfahrt nach Hause zurückkehrte, wurde er von dem Polizeichef Duval abgefaßt und nach St. Lazare gebracht, wo er bis zum Juni bleiben mußte. Diese ganze Zeit hindurch ruhten die Convulsionen (die Kirchenzeitung verglich diese Ruhe mit dem Schweigen Christi vor Herodes); sobald er wieder frei war, kamen dieselben neuerdings zum Vorschein. In seiner Haft mußte er sich einer Untersuchung unterwerfen; 13 beeidigte Ärzte und Chirurgen der Universität beschrieben am 18. April 1732 den Zustand des Abbé so, daß an demselben keine Änderung, namentlich nicht in Rücksicht des kurzen Beines, vorgegangen sei. Unter den Chirurgen befand sich auch Morand, der den Abbé schon zweimal früher, im August und September 1731, untersucht und über dessen damaligen Zustand eine Beschreibung gegeben hatte; diese älteren Zeugnisse mit dem neuen verglichen, zeigen auffallend, wie stationär alle Convulsionen den Abbé gelassen hatten. Gleichzeitig mit Bescherant wurden noch einige andere Convulsionäre verhaftet, wie der taubstumme Marquis de Légal und der Ritter Folard; Letzterer, der sich als militärischer Schriftsteller und besonders durch seine Commentare zu Polybius einen solchen Namen erworben hatte, daß sogar Friedrich II. von Preußen über ihn ein Werk mit dem Titel „L'esprit du chevalier de Folard" verfaßte, erhielt die Weisung, sich von Paris weg nach Vernon zurückzuziehen.

5. Die Hausconvulsionen. — Mit der Schließung des Kirchhofes in St. Medard hörte zwar der öffentliche theatermäßige Unfug

der Convulsionen auf, aber nur um desto frecher, empörender, ausgelassener und unmoralischer in Privathäusern hervorzutreten. In geheimen Winkelversammlungen, die regelmäßig zu bestimmten Tagen und Stunden, gewöhnlich Abends oder während der Nacht, von Eingeweihten und Freunden der unheimlichen Secte gehalten wurden, spielten meistens junge Personen beiderlei Geschlechts, jedoch in überwiegender Zahl Mädchen, die Rolle von Convulsionären. In Paris allein sollen 6—700 dieser Taschenspieler oder Besessenen (denn beide Gattungen waren reichlich vertreten) sich gefunden haben, Leute jeglichen Standes, Alters und Geschlechtes. Mit Psalmengebet, damit der Hohn einer religiösen Handlung nicht fehle, wird die Versammlung regelmäßig eröffnet; die Actrice fällt dann plötzlich in wahre oder verstellte heftige Krämpfe, wälzt sich auf der Erde, thut die merkwürdigsten Sprünge, schwebt mehrere Minuten lang ohne Stütze einige Fuß hoch in der Luft, stellt das Leiden Christi mit empörender Frivolität dar, redet in fremden Sprachen, prophezeit, weissagt den Untergang der Kirche, die Ankunft des Elias, die Bekehrung der Juden, fügt sich selbst die schauderhaftesten Qualen mit lächelndem Munde zu, fleht die Anwesenden an, ihr Linderung und Labung zu gewähren durch unmenschliche Schläge, Stöße, Fußtritte auf die empfindlichsten Theile des Körpers, läßt mit schweren eisernen Ketten die wuchtigsten Arme auf sich loshämmern, findet aber jeden Schlag zu sanft, zu schwach, und steht nach allen diesen Operationen frisch da und ohne Ermattung, als wäre nichts geschehen. Dann werden in gotteslästerlicher Profanation die heiligen Mysterien von Weibern unter dem Beistand jansenistischer Geistlichen gefeiert, Weihen gespendet, die Religion verspottet, der Papst und die geistliche Auctorität verhöhnt, die schamlosesten Orgien als religiöser Cult aufgeführt: waren doch sehr viele dieser Convulsionärinnen aus St. Pelagie entronnen, einer Anstalt, in welche verdächtige Frauenzimmer eingesperrt wurden. Wir wollen über diese Dinge, soweit es sich thun läßt, einige Details beibringen.

Fräulein Lebrun, ein 18jähriges Mädchen, fing zuerst an, Ende Februar 1732 in geschlossenen Kreisen Convulsionen zu haben, täglich zweimal je während vier Stunden, Morgens und Abends von 5—9 Uhr. Dieselbe hatte schon früher gegen Kopfweh in St. Medard Vorstellungen gegeben, denn die Mutter, eine große Verehrerin des Paris, hatte ihr solches befohlen auf Geheiß des hochverehrten P. Boyer. Dieser P. Boyer, ein Oratorianer und Appellant der äußersten Linken, war so glücklich, den Bußgürtel des Paris zu besitzen, genoß darum hohes Ansehen, und

konnte allerhand Wunder wirken, namentlich die Convulsionsgabe verleihen; zudem hatte er schon früher „Seufzer einer über die Zerstörung von Port=Royal betrübten Seele“ geschrieben, eines der drei Leben des Diakons Paris verfaßt, sowie auch das besonders verdienstliche Werk „Parallele zwischen der Lehre der Heiden und der Jesuiten“, welches sogar den Provinzialbriefen Pascals an die Seite gesetzt wurde. Es konnte nicht fehlen, daß die junge Lebrun unter solcher Direction bald eine perfecte Convulsionärin wurde; ihre Krämpfe, Purzelbäume, Darstellungen des Leidens Christi in den Haus=Conventikeln waren so wichtig, daß eigene Schreiber alle ihre Handlungen und die Zeitdauer jeder einzelnen derselben genau verzeichneten, und daß P. Boyer es nicht unter seiner Würde hielt, bei diesen Scandalen als Präsident zu functioniren.

Seit dem Monat April 1732 tauchten zwei unzertrennliche Freundinnen als berühmte Convulsionärinnen auf. Rosalie und ihre unter dem Namen der „Unsichtbaren“ (l'invisible) bekannte Freundin hatten in St. Pelagie, wohin sie nicht wegen Heiligkeit gelangt waren, die Gabe der Convulsionen erlangt; wir werden uns aber hüten, die Art derselben zu beschreiben, die allzu sehr mit dem früheren Leben der Beiden harmonirte. Das hinderte aber die Jansenisten nicht, in ihnen zwei wunderbare Werkzeuge Gottes zu verehren, denn in diesem Punkte waren die Herren trotz ihrer angeblichen Sittenstrenge nicht wählerisch. Gegen Ende des Jahres 1732 prophezeiten die beiden Frauenzimmer, sie würden drei Tage lang in todtähnlichem Zustande daliegen und dann auferstehen. Sie sterben; Experte kommen, befühlen Arme und Beine, dieselben sind starr, kalt und steif; ein Geistlicher kommt, betastet unbemerkt den Fuß, er ist warm und biegsam wie bei anderen Menschen. Woher kommt dieser Unterschied? Antwort: Es geschah aus Ehrfurcht für den Priester. Ein kleines Kind wird von seiner Mama hingeführt, um das große Wunder zu sehen, geräth aber in solchen Schrecken über Alles, was es sieht, daß es laut aufschreit; das macht der „Unsichtbaren“ solchen Spaß, daß sie, ihren Tod vergessend, hell auflacht. Der Arzt Goutier fühlt der Rosalie den Puls, er schlägt stark und gesund; er sticht ihr mit einer Nadel in die Hand, und ein lauter Schrei ist die Antwort der Todten. Viele jansenistische Geistliche umstehen das Todtenbett; endlich schlägt es Mitternacht von Samstag auf Sonntag, und plötzlich stehen die Todten auf und sprechen. In Jubel darüber wird das Tedeum angestimmt und in alle Provinzen das große Wunder

berichtet. Die Auferstehung ist aber vier Stunden früher geschehen, als sie angesagt war; was bedeutet das? Das ist ein Geheimniß, antwortet die „Unsichtbare", übrigens wird Bruder Hilaire die fehlenden Stunden ersetzen, denn auch er wird drei Tage todt sein und noch vier Stunden darüber.

Dieser Bruder Hilaire, aus ritterlichem Stande, ein gewandter Convulsionär, nahm die erhaltene Aufgabe freudig an, allein die Lebenslust war so stark, daß er nur 24 Stunden todt blieb. Seine eigentliche Berühmtheit verdankt dieser Bruder indessen einem sacrilegischen Act. Um sich gegen eine Familie, die ihn im Februar 1733 gastlich aufgenommen, dankbar zu erweisen, vollzog er an einer Convulsionärin, genannt „die Bellende", die er daselbst gefunden, eine Art Wiedertaufe, und taufte hierauf ebenso die Herrschaft und das ganze Hausgesinde. Die Sache wurde später von den meisten Jansenisten abgeläugnet, von andern aber als ein neues Wunder Gottes verherrlicht, als ein Geheimniß und als Vorbild der neuen Kirche.

Das Convulsionswerk stand unter der Oberleitung des öfter erwähnten Comité; hier wurde bestimmt, welche Personen die wirklichen Convulsionen hätten, wie weit die sogen. secours zulässig seien u. dgl. Dieses Comité gewährte den beiden Fräulein Restan und Danconi den Preis, denn sie hätten die „Fülle der Convulsionen und ihre Entscheidungen seien maßgebend in allen Zweifeln und Gewissensfällen". Restan machte von dieser Erklärung reichen Gebrauch, ertheilte Rath und Aufschlüsse für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denn sie hatte prophetischen Geist. Sie war es, die dem Bruder Augustin, jenem Gauner, von dem wir schon gesprochen, weissagte, er sei der Vorläufer des Elias; sie wiederum erklärte, als die Schandbarkeiten dieses Bruders schon ruchbar wurden, so daß er sogar beim Comité darüber in Mißcredit fiel, „es sei derselbe Geist, der den Augustin wie sie selbst antreibe; werde er verworfen, so müsse auch sie verworfen werden". Das war sehr richtig, aber die Herren schlossen, also sei Augustin schuldlos und seine Vergehen seien hohe prophetische Thaten, mystische Vorbilder der Zukunft. Welcher Ehrenmann kann diese Dinge in ihren Einzelheiten studiren und dabei die Inquisition verwünschen? Die Danconi ging in ihren gotteslästerlichen Freveln so weit, daß sie die Messe celebrirte, und es fanden sich Priester, die ihr dabei dienten, ihren Segen begehrten, sich von ihr die Füße waschen ließen und bis zu der Äußerung verstiegen, man könne nicht satt werden, die Würde und Majestät zu

bewundern, mit der sie die heiligen Geheimnisse feiere. Andere Convulsionärinnen segneten die jansenistischen Abbés und legten ihnen die Hände auf, während diese devot mit gefalteten Händen vor ihnen auf den Knieen lagen.

Die Nonnen vom Calvarienberg zu Paris, welche der Vertraute Richelieu's, der bekannte Kapuziner Joseph, gegründet, waren der Jansenistensache schwärmerisch ergeben. Eine junge Pensionärin, für welche die Mutter schon längst die Gnade der Convulsionen fruchtlos erfleht hatte, erhielt endlich in diesem Kloster durch den Abbé Fernonville, einen verschrobenen Figuristen, die ersehnte Auszeichnung nebst dem Privileg, die Convulsionen auch Anderen mittheilen zu können. Im September und October 1732 gewährte sie das große Geschenk neun Mitpensionärinnen, indem sie dabei einen neuen, die Firmung nachahmenden Ritus anwandte, sie niederknieen ließ, ihnen die Hände auflegte und dabei sprach: „Empfanget das Siegel des heiligen Geistes." In einer „Ekstase" des folgenden Monats weissagte sie, der Prophet Elias werde in der Nacht vom 21. auf 22. November im Hotel zum „Großen Hirschen" in Paris absteigen und sofort in ihr Kloster kommen. Abbé Fernonville und noch ein anderer Abbé wollten die Ehre haben, den Propheten zuerst zu empfangen, erwirkten sich also mit vielen Bitten die Erlaubniß, jene Nacht im äußeren Sprechzimmer des Klosters zuzubringen zu dürfen; die Prophetin, ihre Schülerinnen und einige Nonnen harrten im inneren. Welch' ein Erstaunen, als der Postwagen ausblieb und Elias nicht erschien!

Man sollte glauben, dieser Abbé und die Convulsionspartei hätten sich durch dieses mißlungene Gaukelspiel, welches nicht geheim blieb, beschämt und verlegen gefühlt; nicht im mindesten, denn dafür war Vorsorge getroffen. Das Comité, die Elite der Partei, hatte schon früher erklärt, das Convulsionswerk sei ein so großes, umfassendes Werk, daß es alle Geheimnisse, alle Figuren der heiligen Schrift, alle Geschicke der Kirche von ihrem Anfang bis zum jüngsten Tage zu repräsentiren und vorzubilden habe; es sei darum nothwendig, daß viele falsche Prophezeiungen und unechte Wunder in demselben unterlaufen, um dadurch das, was krankhaft sei, in der Kirche darzustellen. Der Oratorianer Gennes († 1748), ein fanatischer Vertheidiger aller Convulsionäre, gesteht die bizarren Lächerlichkeiten, die falschen Prophezeiungen, die alle Begriffe von Ehrbarkeit verletzenden Schändlichkeiten, die Blasphemien, die in diesem Werke sich zeigten, die Verirrungen gegen den Glauben und die

Moral; aber all' dieser Mischmasch, gepaart mit den großen und erhabenen Dingen, die ebenfalls dabei zu Tage träten, müsse nach den Grundsätzen beurtheilt werden, welche die Convulsionäre angäben; diese aber lehrten, das seien göttliche Werke, lauter Figuren, welche die gegenwärtige Verwüstung der Kirche, aber auch ihre baldige Herstellung andeuteten. Poncet, der eigens aus Holland nach Paris zurückgekehrt war, um sich von den großen Wundern Gottes in den Convulsionen zu überzeugen und sie zu fördern, gab einem holländischen Doctor im Februar 1733 den Auftrag, Alles zu sammeln, was im Leben der Heiligen „Kindisches, Extravagantes, selbst Unanständiges vorkomme, um dadurch die Vorurtheile des einfältigen Volkes zu beschwichtigen".

Fast Alles, was wir bisher von den Convulsionären gesagt, zeigt uns eine Bande von Betrügern, Schwindlern und Glücksrittern; es ist indessen schwer, vielleicht unmöglich, alle Erscheinungen auf absichtlichen Betrug zurückzuführen. Schon damals, als die Schaustücke noch in St. Medard gegeben wurden, hatten viele Convulsionisten solche Krampfanfälle, daß sie sich selbst mit Fäusten, mit Stöcken und Eisenstangen grausam zerschlugen und zerarbeiteten, um sich wirklich oder angeblich Linderung zu verschaffen. Indessen reichten ihre eigenen Kräfte nicht aus, sich so wuchtige Schläge zu versetzen, daß sie hinreichend Linderung fühlten; deßwegen wurden, besonders von den Frauen, nervige Männerarme in Anspruch genommen, um sich diesen Dienst leisten zu lassen; diese Hilfeleistungen sind unter dem Namen der secours bekannt. Seitdem die Hausconvulsionen begannen, nahmen diese secours einen barbarischen und unmenschlichen Charakter an, und dennoch behaupteten die damit Verarbeiteten, Labung, Wonne und Trost aus denselben zu schöpfen, und man sah sie, sobald die Convulsionen vorbei waren, frisch und kräftig, ohne Erschöpfung oder Ermattung aus denselben hervorgehen.

Eine Person Namens Lacrosse ließ sich während ihrer Convulsionen von einem Manne während einer halben Stunde mit Fäusten auf die Brust schlagen; dann hämmerten vier Männer ebenfalls mit den Fäusten ihr auf den Kopf. Ein anderes Mal legte sie sich auf die Erde und erhielt mit einem so dicken Scheite Holz, daß es mit beiden Händen gehalten werden mußte, bei 2000 Schläge auf die empfindlichsten Theile des Körpers, selbst auf das Gesicht. Wiederum stellen sich zwei Männer hinter ihr auf, an eine Mauer gelehnt, und zwei vor ihr, alle mit dicken Knüppeln bewaffnet; dann geht das Ballspiel an, die ersten schlagen ihr mit solcher Kraft auf den Rücken, daß sie den Vormännern

zugeworfen wird, diese thun dasselbe, werfen sie rückwärts, bis sie beiderseits ermatten. Dann wird sie auf die Erde gelegt, mit einem Brett auf der Brust, und ein Mann stampft sie, um größere Kraft zu erlangen an einem Kamineisen über ihr sich stemmend, wie „Trauben in der Kelter“ eine halbe Stunde lang; endlich werden ihr vier kleine Brettchen um den Kopf gelegt, ein Seil wird darum gewunden und dieses mit einem Stock so lange zusammengedreht, bis die Kraft versagt, weiter zu winden. Die schon angeführte Schriftstellerin Mol, die den Convulsionisten so wenig als ihr Onkel Duguet geneigt war und gerne deren Betrügereien enthüllte, versichert die Wahrheit dieser Thatsachen.

Eine Dienstmagd, Nisette, im Hause des reichen Kaufmanns Chrétien, fiel seit dem 9. März 1733 in Convulsionen, über welche ein sehr umständliches Journal geführt wurde. Einige Züge genügen. Dieselbe ließ sich 16 Minuten lang in einer Drehkurbel wälzen, mit vier starken Stöcken auf den Kopf schlagen, dann die Wippe geben, d. h. man zog sie mit einem Stricke in die Höhe und ließ sie plötzlich niederfallen. Sie verlangte, daß 15 Personen gleichzeitig sie mit Füßen träten, später standen sogar 23 Männer mit je einem Fuß auf ihr, indem dieselben dieses Stehen durch Anlehnen an andere Gegenstände ermöglichten. Wenige Tage später wurde Nisette, ihr Hausherr nebst zehn bis zwölf andern Personen ergriffen und in die Bastille abgeführt.

Faustſtöße und Stockschläge zu Tausenden gehörten bei diesen Wahnsinnigen zu den Alltäglichkeiten. Andern Convulsionären trat die Zunge schwarz und geschwollen drei Finger lang während einer Viertelstunde zum Munde heraus. Man muß diese Dinge — noch lange nicht die ekelhaftesten — erwähnen, um darnach den Fanatismus und die Versunkenheit, nicht dieser elenden Creaturen, sondern der Partei, ihrer Protectoren und Vertheidiger zu ermessen; — und dennoch finden sich in deren Zahl hochgestellte und sehr gebildete Personen, die noch fortfuhren, in dergleichen Ausschweifungen, Kindereien und Lächerlichkeiten göttliche Wunderwirkungen entdecken zu wollen.

Daß Würde und Anstand hier keine Stelle fand, versteht sich von selbst, aber die secours bestanden sehr häufig in geradezu schändlichen Handlungen. Eines Tages beschloß das Comité einstimmig, mörderische und unmoralische Hilfeleistungen dürften nicht angewandt werden; aber das war ein Wort in den Wind, denn die Convulsionäre waren eingestandenermaßen die höchste, weil inspirirte Auctorität, und diese fuhren fort, wie früher die nämlichen Dienste zu fordern; und das galt dann

als ein Beweis, dieselben seien nothwendig in der Art, wie sie verlangt wurden.

Eine eigene Gattung Convulsionäre waren die Avaleuses, deren Hauptkunst darin bestand, gewisse unverdauliche Gegenstände, die der Mensch sonst nicht als Nahrung gebraucht, zu verschlingen. Zu diesen Gegenständen gehörten Nadeln, Nägel, sogar sehr große, Gabeln, Holzstücke 2c. Eine Convulsionistin verschluckte eine Spielmarke, und befahl einer andern, sie wieder herzugeben, diese zog dieselbe aus ihrem Schuh hervor; wüßte man nicht, daß es Französinnen waren, so sollte man sie für Zigeunerinnen halten. Die genannte Nisette verschlang feurige Kohlen mit einer Lust, als wären es köstliche Früchte; wieder andere schluckten ganze Bücher, Neue Testamente nebst dem Einband, hinunter. Wie viele dieser Fertigkeiten eitles Taschenspiel waren, läßt sich nicht ermitteln, schwerlich aber Alles; denn die Fälle sind zu massenhaft, die Zeugen für die Thatsachen zu zahlreich, zu verschiedenartig, als daß lauter Trug stets möglich gewesen wäre.

Ein Jahr lang dauerte dieser Unfug in Privathäusern nach der Schließung des Kirchhofes von St. Medard fort, und hohe Personen, wie die Herzogin de la Tremouille, die Herzogin de Rochechouart, Nikolaus Le Camus, erster Präsident des Ober-Steuergerichtshofes, beehrten die Conventikel mit ihren Besuchen. Überhaupt wurde die Andacht zum Diakon als gutes Actionskapital verwerthet. Am Jahrestage der Schließung, 29. Januar 1733, fuhren 50 herrschaftliche Wagen außer denen der zwei Herzoginnen nach St. Medard, um den Diakon zu ehren; ebenso viele fuhren am 1. Mai zur Todesfeier dahin und eine große Anzahl Kerzen wurden geopfert und angezündet. Endlich erschien am 17. Februar 1733 eine königliche Ordonnanz gegen die Winkelconvulsionen; es hieß darin, die Convulsionen seien ein Ergebniß überspannter Phantasie oder des Betruges, unternommen zu dem Zwecke, das Volk in einen Fanatismus zu treiben, der wegen seiner träumerischen Prophezeiungen schon zu sehr einem früheren (der Camisarden) ähnele; deßwegen verbiete der König unter Gefängnißstrafe, Convulsionsstücke öffentlich aufzuführen, Häuser oder Zimmer dafür herzugeben, sie zu besuchen und ihnen beizuwohnen. Die Verordnung hatte jedoch nicht den gewünschten Erfolg, wie zum Theil schon aus oben gegebenen chronologischen Anhaltspunkten ersichtlich ist, und wir werden sehen, wie noch zwei Jahre später das Parlament mit der Angelegenheit sich beschäftigen mußte. Viele Fanatiker wurden abgefaßt und zur Abkühlung ihrer er-

hitzten Köpfe in die Bastille gesetzt; die bösen Zungen und noch böseren Federn der Jansenisten, Appellanten und Convulsionisten haben nicht geringen Antheil daran, daß dieses Gefängniß als ein „Grab der ehrlichen Leute" in Verruf kam und in dem Racheact vom 14. Juli 1789 dem Erdboden gleich gemacht wurde.

(Fortsetzung folgt.)

R. Bauer S. J.

Gott und die Naturordnung.

(Fortsetzung.)

10. Der erste Theil der uns vorgesteckten Aufgabe ist vollendet; wir haben den Weg, den die christliche Speculation der Vorzeit von der Weltordnung bis zu Gott zurückgelegt hat, besichtigt. Dieser Weg besteht bis auf den heutigen Tag unzerstört und unzerstörbar. Und doch wirft unser vom Gotteshaß besessenes Culturgeschlecht kaum gegen eine andere Wahrheit mit so vielen leeren Scheingründen und hohlen Redensarten um sich, wie gegen die in Rede stehende. Der Atheismus, wie er in unseren „höchsten" Gelehrtenkreisen jetzt herrscht, orakelt in den glänzendsten Redewendungen der bildungsdürftigen Menge Sätze vor, wie etwa folgende:

„Der Schluß von der Weltordnung auf einen überweltlichen Weltordner ist erst die Ausgeburt der unvollkommenen Weltkenntniß, wie sie das Mittelalter besaß."

„Das als absurd erwiesene Ptolemäische Weltsystem verdankte den günstigen Verhältnissen, in welchen es zu der christlichen Gotteslehre steht, seine Existenz und die lange Dauer seiner Herrschaft;" oder wie Schopenhauer sich ausdrückt: die Menschheit hat sich „bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts mit dem Ptolemäischen Weltsysteme zum großen Vortheil der jüdisch-christlichen Religionslehre schleppen müssen, als welche mit dem Kopernikanischen Weltsysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist?" [1]

---

[1] Parerga und Paralipomena, I. B. S. 55.

„Der gewaltige, mit Kopernikus und Kepler erwachende Geist der Forschung hat, wenigstens unbewußt, einen Gott feindlichen Charakter; man braucht ja nur die Entdeckungen jener großen Männer anzusehen, um sofort zu gewahren, wie der Gottesglaube bei jedem Fortschritt der mechanischen Welterklärung an Terrain verlor."

„Die von Newton und seinen Nachfolgern nachgewiesene Gleichartigkeit aller Kräfte und Stoffe im Universum macht die Existenz eines außerweltlichen Gottes unnöthig, wenn nicht unmöglich."

„Namentlich hat es die Kant-Laplace'sche Nebeltheorie zur Evidenz gebracht, daß man nicht selbst über die Welt hinauszugehen braucht, um den letzten Erklärungsgrund für die Welt zu finden; man popularisire nur die physische Astronomie, wie sie bereits von Kant dargelegt wurde, und um den christlichen Theismus ist es geschehen; und endlich haben die staunenswerthen Fortschritte der Jetztzeit über alle noch rückständigen Zweifel nach allen Seiten hin das gewünschte Licht verbreitet."

So und ähnlich lauten die Sprüche, mit denen der Dämon unserer revolutionären Zeit die Geister umgaukelt und in dem verderbenschwangeren Atheismus gebannt hält.

Im Folgenden soll es unsere Aufgabe sein, obige Behauptungen der Culturgelehrten durch eine kurze historische Darstellung in die gehörige Beleuchtung zu rücken, insofern das in dem engen uns gestatteten Rahmen möglich ist. Möge es sich der Leser nicht verdrießen lassen, uns auf etwas entlegenere und schwierigere Gebiete zu folgen; wir werden uns möglichst der Kürze und Übersichtlichkeit befleißen.

11. Dem Gebahren unserer Gegner gegenüber, welche den teleologischen Gottesbeweis so gern als eine mittelalterliche Schrulle einiger religiös-überspannter Gemüther ausgeben möchten, stellen wir den Satz auf, daß, so lange die Menschen über den Ursprung der Welt vorurtheilsfrei nachdachten, sie Gott für den überweltlichen Urheber und Ordner derselben hielten.

Wenden wir uns also der Philosophie des Alterthums zu. Eine erquickende Klarheit umfängt uns freilich hier nicht[1]. Aber

[1] Dieß war die Folge einer grundsätzlich geübten Geheimnißthuerei aller alten Gelehrtenbünde, welche ihre Lehren vor den Augen der Nicht-Eingeweihten mit dem Schleier des tiefsten Geheimnisses umgaben. Clemens von Alexandrien sagt hierüber, fast Alle, die unter den Barbaren und Griechen von Gott und Göttlichem gehandelt, hätten den Urgrund der Dinge nur in verhüllter Rede erwähnt und die Wahrheit in Räthseln und Bildern dargelegt, gerade so, wie dieß bei den Griechen mit den Aus-

immerhin erkennen wir klar genug, daß man damals schon aus der Weltordnung das Dasein eines außerweltlichen Weltordners erschloß, wobei man, was beachtet zu werden verdient, die Weltordnung eher im Kopernikanischen als im Ptolemäischen Sinne auffaßte[1].

Von dem Milesier Anaximandros, der bald nach 547 v. Chr. starb, also mit Thales und vor Pythagoras lebte, erzählt uns ein Zeitgenosse des Aristoteles (Eudemos Rhodios), er habe gelehrt, die Erde schwebe in der Luft und bewege sich um den Mittelpunkt der Welt (περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον). Als Princip gab er das Unendliche (ἄπειρον) an, welches, selbst ohne Anfang, der Anfang von allem Übrigen sei, Alles umfange und regiere, es sei das Göttliche, nämlich unsterblich und unveränderlich.

Xenophanes, der Stifter der sogenannten eleatischen Schule, spricht stets nur von Einer Gottheit, die über alles Endliche hoch erhaben ist. Von Gott sagt er, er sei ganz Sehen und ganz Hören, aber nicht Athmen, er sei ganz Verstand und Einsicht und ewig, und beherrsche Alles mühelos mit der Einsicht seines Verstandes.

Nur wenige Decennien nach Xenophanes treffen wir den Ephesier Heraklit, den dunkeln Räthsler, der vom Weltall sagte, es sei ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maßen, und erlöschend nach Maßen; es sei ein Spiel, welches Zeus mit sich selbst spiele. Den Logos, der das Wesen des Weltalls durchwalte, nannte er

---

sprüchen der Orakel der Fall gewesen (Stromat. lib. 5. cap. 4, Potter'sche Ausgabe S. 658).

[1] Dabei darf nicht übersehen werden, daß wir in den älteren Bruchstücken griechischer Geistesarbeit überall nur die Ruinen einer untergegangenen, höchst vollkommenen Erkenntniß vor uns haben. So berichtet u. A. Diogenes Laërtius, die Griechen seien selbst der Ansicht gewesen, ihre Wissenschaft stamme von den Barbaren. Clemens von Alexandrien nennt im ersten Buche seiner berühmten Stromata als Lehrer der Barbaren, bei welchen die Wissenschaft in der Urzeit geblüht habe, bevor sie zu den Hellenen gekommen: die Prophetenkaste der ägyptischen Priester, die Chaldäer bei den Assyrern, die Druiden bei den Galliern u. s. w. (Potter'sche Ausgabe S. 359). Wie Platon erzählt, soll ein ägyptischer Priester zu dem hellenischen Weisen Solon gesagt haben: „Ihr Hellenen seid immer Kinder, und einen Alten gibt es unter euch nicht; dem Geiste nach seid ihr Alle jung; denn keine alte Überlieferung habt ihr, und keine durch die Zeit ergraute Wissenschaft.“ Hieraus ist ersichtlich, daß sich das Universalzeugniß aller Zeiten für unsere Wahrheit in der entferntesten Vergangenheit verliert. Über den Zusammenhang der griechischen Weisheit mit der Lehre der anderen Völker des Alterthums vergleiche man: Die harmonicale Symbolik des Alterthums, von Albert Freiherrn v. Thimus, Köln 1868 und 1876.

das „Gerechte", die „Gerechtigkeit", den Rathschluß des beschließenden Gottes, das „Eine Weise, von welchem als Rathschluß Alles durch Alles werde geleitet werden" [1].

Namentlich war es aber der der jonischen Schule angehörige Anaxagoras, der Lehrer und Freund des großen Perikles, welcher den Verstand (νοῦς) als den Grund der Weltordnung von der Weltordnung selbst klar unterschied, weßhalb er von Aristoteles das Lob erhielt: „Als Anaxagoras sagte, der Verstand sei, wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung, so erschien er wie ein Nüchterner gegen die früheren unbesonnen Redenden." [2]

Die Pythagoräische Philosophie, welche der harmonischen Gesetzmäßigkeit der ganzen Natur in ganz vorzüglichem Maß ihre Aufmerksamkeit schenkte, stellt sich die die Weltordnung beherrschende Eins als Gottheit vor. Wie die Einheit das Princip der Zahl ist und doch über aller Zahl steht, so ist auch die Gottheit das Princip des Universums, und erhebt sich doch über die nach Zahl und Maß geordneten Dinge. Und dabei scheinen bekanntlich die Pythagoräer einer heliocentrischen Weltauffassung gehuldigt zu haben [3].

---

[1] Vgl. das soeben genannte Werk des Freiherrn v. Thimus. Köln 1868. I. Bd. S. 322.

[2] 1. Buch der Metaphysik, 3. p. 984 b. 15.

[3] Die italischen Pythagoräer wollten von ihrem Meister bereits die Lehre erhalten haben, daß die Erde eine Kugelgestalt besitze und deren Oberfläche in fünf Zonen eingetheilt werde. Als Bewegungsursache der Himmelskörper nahm Pythagoras an, die Harmonie sei das Fundament der Welt, es befinde sich im Mittelpunkte des Weltalls ein einziges Bewegungsprincip, welches nach dem Gesetze der Zahlen und der Harmonie in die Ferne wirke. Wie Theon aus Smyrna berichtet, lehrte Pythagoras bereits, daß die Unregelmäßigkeit der Planeten nur Schein sei, entstanden aus der Verbindung mehrerer kreisförmiger und gleichförmiger Bewegungen (Theonis Astronomia, edit. Martin, p. 212). Am berühmtesten ist das System des Philolaus, eines Zeitgenossen des Demokrit. Diesem zufolge hat sich die Eine Welt in ihren Haupttheilen zuerst gebildet. Im Centrum befindet sich der Herd des Universums (ἑστία τοῦ παντός), das Maß der Natur, das kosmische Gesetz, die Zusammenhaltung (συνοχή). Die Welt wird nach Außen hin gegen das Unbestimmte (ἄπειρον) abgegrenzt durch das Farblose, Ätherische, Unsichtbare; zwischen dem Centralherde und seiner Abgrenzung bewegen sich in verschiedenen Sphären die Himmelskörper. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen, viel bestrittenen Punkte der pythagoräischen Astronomie des Näheren einzugehen. Wer mehr hierüber wünscht, den verweisen wir auf das bereits citirte Werk des Herrn v. Thimus, in welchem sich das schätzbarste Material über diese wie alle verwandten Fragen gesammelt findet, wie auch auf die Schrift Schiaparelli's, „Die Vorläufer des Kopernikus", deutsch Leipzig 1876.

Leider hat auch Platon seiner Weltanschauung, wie er sie besonders im Timäus vorträgt, eine mysteriöse Umkleidung gegeben. Insofern sich aus der dunkeln Redeweise ein Sinn herausschälen läßt, sagt er, das Weltall, dessen Schönheit und Vortrefflichkeit er volle Anerkennung zollt, sei nicht ewig, sondern von dem besten Werkmeister als Abbild des schönsten Urbildes geschaffen; Gott, die absolute Güte, der unendlich Vollkommene, Unveränderliche, Allgegenwärtige, über alle Zeit Erhabene, Neidlose, habe in die chaotisch wogende Materie Ordnung und mathematisch bestimmtes Maß hineingebracht, habe die Vernunft der Welt in die von ihm hervorgebrachte Weltseele gelegt, und diese Seele mit der Welt wie mit einem Leibe umkleidet, und nun übe er dauernd durch Vermittlung untergeordneter Geister (Gestirn-Götter und Dämonen) eine über Alles sich erstreckende Vorsehung aus; von der Welt, wie sie in Gedanken begriffen werde, müsse man die Welt, wie sie werdend und sichtbar sei, unterscheiden; diese verhalte sich zu jener, wie Abbild zum Urbild[1].

Daß also die ältere griechische Philosophie als Grund der Weltordnung in letzter Instanz eine außerweltliche Intelligenz hin-

---

[1] Was die „Weltseele" anbelangt, so ist es nicht leicht zu sagen, was die Alten sich darunter gedacht haben. Platon nennt diese Welt ein beseeltes, mit Verstand begabtes Wesen (ζῶον). Von der Weltseele sagt er: „Von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel überall durchflochten, von Außen her im Kreise ihn umhüllend und selber in sich selbst bewegend, nahm dieselbe den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und verständigen Lebens für alle Zeit; der Körper des Himmels ist zu einem sichtbaren geworden, die Seele selbst aber unsichtbar zwar, doch des Denkens theilhaftig und der Harmonie der ewigen Vernunftdinge, von dem Besten gezeugt, unter allem Gezeugten das Beste." In solchen und ähnlichen dunklen Worten sahen manche Kirchenväter eine schwache Hindeutung auf den Logos, das ewige Wort, die zweite Person in der allerheiligsten Dreifaltigkeit. So namentlich der hl. Augustinus und Justin der Martyrer. Wenn man mit Herrn v. Thimus u. A. daran festhält, daß die Anfänge dieser Lehre nicht in Griechenland, auch nicht in Ägypten zu suchen seien, daß vielmehr die erste Ausbildung derselben jenem Theile Asiens angehöre, der als die Wiege des menschlichen Geschlechtes bezeichnet werden muß, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß jene älteren Philosophien noch Spuren der Uroffenbarung an sich tragen. Dem Begriff der „Weltseele" läge der wahre Begriff des göttlichen Schöpferwortes, durch welches Alles gemacht ist, des unsichtbaren ewigen Urbildes der geschaffenen sinnlich-wahrnehmbaren Welt zu Grunde. Und bei Platon wäre die Verdunkelung der ursprünglichen Wahrheit soweit fortgeschritten, daß das mit der Welt gewordene Abbild des ewigen Vorbildes als ein einheitliches, die Welt beseelendes und thätiges Princip aufträte. Erst späteren Verirrungen blieb es vorbehalten, diesen bloßen Natur-Monismus zu einem pantheistischen Monismus aufzubauschen.

stellt, ist eine Thatsache, an der nur der tobsüchtige Gotteshaß der modernen Culturfreunde rütteln möchte.

Später vollzog sich auf griechischem Boden ein Umschwung oder, richtiger gesagt, die Consolidirung einer Welterklärung, als deren Ergebniß das Ptolemäische System angesehen werden muß. Man hört oft, es seien religiöse Interessen gewesen, welche die Forschung auf den falschen Weg geführt hätten; die Geschichte weist aber auch nicht das Mindeste auf, was als Beleg für diese Phrase dienen könnte.

Die fragliche Gedankenströmung ging von der im Allgemeinen richtigen Überzeugung aus, man dürfe sich bei der Ergründung der astronomischen Wirklichkeit nicht bloß von geometrischer Erwägung leiten lassen, sondern es habe hier auch die Physik ein Wort mitzusprechen. Leider war die Physik der damaligen Zeit höchst dürftig ausgebildet. Den täglichen Rundgang des Sternhimmels hätte man sich noch allenfalls erklären können, aber die Beobachtung, daß Sonne, Mond und Planeten nicht einfach mit dem Gewölbe mitziehen, sondern nach Eigenart die Sternbilder des Thierkreises durchlaufen, die Sonnen- und Mond-Finsternisse und manches Andere drängte zu einer Erklärung, die mit den bekannten Gesetzen der Physik im Einklang stände. So kann es denn gar nicht auffallen, daß auch ein so großer Geist wie Aristoteles durch seine Hochschätzung der physikalischen Empirie zu der Ansicht gelangt, es seien jene veränderlichen Sterne an eigene Sphären befestigt, welche durch besondere Angeln mit der Sternsphäre zusammenhingen und doch ihre besonderen Drehungen hätten. Erstaunlicher Fleiß wurde darauf verwendet, um diese kosmische, höchst complicirte Drehmaschine physikalisch zu construiren. Auf dieser Grundanschauung ruhte das Ptolemäische System, welches für alle Ungleichheiten der Planetenbahnen eine respectable Erklärung zu bieten schien, und ebendeßhalb die Rückkehr zum astronomisch-richtigen Weltschema im höchsten Grade erschwerte. Die ptolemäischen Epicyklen wurden von der christlichen Philosophie des Mittelalters aus der Hand der Naturforschung ohne tiefere Prüfung entgegengenommen [1].

---

[1] Der Schluß, welcher hieraus auf die Beschränktheit des katholischen Mittelalters gezogen wird, gehört mit zu den „definirten Dogmata", an denen kein auf der Höhe der Zeit Stehender zweifeln darf. Die an versteckten Ausfällen auf die katholische Wissenschaft so reiche „Geschichte der inductiven Wissenschaften" von W. Whewell (übersetzt von Littrow) läßt sich natürlich diese Gelegenheit nicht nehmen, zu bemerken: „Die Griechen hatten sich schon mit viel Bestimmtheit (?) darüber (d. h.

Aber steht denn des Aristoteles Lehre von Gott nicht im Zusammenhang mit seiner falschen Weltauffassung? Zeigt uns der Stagirite nicht Gott, wie

---

über heliocentrische Ansichten) ausgesprochen, zum Zeichen, daß sie den Gegenstand mit klaren Begriffen (?) und mit kräftigem Geiste (?) aufgefaßt hatten, sowie es im Gegentheil auch als ein Beweis der intellectuellen Schwäche und Servilität des Mittelalters gelten muß, daß sich ein ganzes Jahrtausend hindurch auch nicht ein einziger Mann gefunden hat, dem es eingefallen wäre, den eigentlichen Werth dieser Hypothese zu untersuchen und sie den weiter vorgerückten astronomischen Kenntnissen seiner Zeit gemäß darzustellen" (I. Bd. S. 380).

Zur Klarstellung der Sache führen wir das Urtheil Schiaparelli's an; insofern es die alten Griechen entschuldigt, ist es auch eine Inschutznahme des Mittelalters (nur daß der Hinweis auf die Astrologie bedeutungslos wird; die Astrologie hatte bekanntlich ihre entschiedenste Gegnerin in der katholischen Wissenschaft). „Die Physik," sagt der berühmte Mailänder Astronom, „war unglücklicherweise unfähig, eine sehr werthvolle Unterstützung in dieser Frage zu gewähren; es herrschte daher die Sprache der geocentrischen Hypothese vor, die damals durch die Meinung der herrschenden Schulen begünstigt wurde. Diese Hypothese stellte nach Einführung der Epicyklen die Erscheinungen ebenso gut dar, wie jede beliebige andere, und ließ directe und leichte Anwendung des trigonometrischen Calculs zu. Die Leichtigkeit und vergleichsweise Sicherheit, mit der in ihr die scheinbaren Stellungen der Gestirne errechnet werden konnten, und vor Allem die Wichtigkeit der auf sie gegründeten Werke, die Möglichkeit, mit ihr dem Bedürfnisse der leider Gottes stets wachsenden Astrologie zu genügen, ließen fast die Betrachtungen der Pythagoräer, Platons, des Herakleitos und Aristarchos verläugnen, die von ihren Urhebern noch nicht so weit entwickelt waren, um auch die Consequenzen auf dem Terrain der praktischen Astronomie ziehen zu können. Die Idee der Erdbewegung war den Geistern nicht fremd; berühmte Schriftsteller, wie Aristoteles und Ptolemaios, glaubten sie der Widerlegung werth; Seneca hielt sie für zulässig; aber von den Meisten wurde sie als eine irrthümliche Annahme angesehen, von Einigen als eine der Verfluchung würdige Sache und als eine Gottlosigkeit. Die Astrologen drückten sie mit aller Kraft nieder als die Annahme, welche die Grundlage ihrer Betrügereien über den Haufen werfen mußte. Da man ferner durch die Epicyklen die Erscheinungen mit dem Stillstande der Erde versöhnen konnte, so hatten die Astronomen nicht mehr nöthig, andere Hypothesen zu suchen; nichts zeigte mehr die Nothwendigkeit, auf die Annahme der Erdbewegung zurückzugehen, die dem gemeinen Volke so entgegen war und zugleich den Dogmen der herrschenden Schulen, so mit Widersprüchen gespickt in einer Zeit, in der die Wissenschaft der Bewegung noch vollständig unbekannt war.

Nicht fehlender geometrischer Scharfsinn oder speculative Kraft war also das, was die Griechen hinderte, das wahre Weltsystem anzunehmen. Sie kannten ebenso wie wir die drei Bewegungscombinationen, die wir Systeme des Ptolemaios, des Kopernikus und des Tycho nennen, und sie kannten noch andere dazu, sie wußten, daß alle drei dieser Formen zur Erklärung der Erscheinungen dienen konnten. Es fehlte ihnen aber die Unterstützung einer gesunden Physik. Zu unseren Zeiten drehte sich der große Streit zwischen dem ptolemäischen und dem kopernikanischen System genau um dieselben physischen und kosmologischen Principien. Diese Systeme konnten (im 16. und 17. Jahrhundert) beide gleich gut zur Darstellung der Erscheinungen verwendet werden; geometrisch waren sie unter sich und mit dem eklektischen System des Tycho

er die Welt und zwar zunächst die äußerste Sphäre der Welt mit Nothwendigkeit, und deßhalb von Ewigkeit her in Bewegung setzt? Es soll nicht geläugnet werden, daß Aristoteles seine Lehre von Gott mit seiner Astronomie in Einklang zu setzen sucht, wie wir ja auch nicht bestreiten wollen, daß die aristotelische Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt mit erheblichen Mängeln behaftet war[1]. Diese Mängel lassen aber den aristotelischen Gedanken über den außerweltlichen Weltordner intact. In Gott erblickt Aristoteles das schlechthin erste Princip und den Ursprung alles Seienden, die reine ungetrübte Wirklichkeit, ein absolut einfaches Sein, ewig und unveränderlich, das absolute Leben, welches sich selber genügt, deßhalb keines Dinges bedarf, die beschauende, reine Vernunft, welche zu ihrem unaussprechlichen Glücke in sich selber versunken ist[2]. Und wie hat der Stagirite sich das Verhältniß Gottes zur Weltordnung gedacht? Es würde zu weit führen, hier alle Stellen beizubringen, in denen er aus der Weltordnung Gott als den Zweck

---

äquivalent. Selbst Kepler hätte mit seinen Gesetzen nicht die Möglichkeit wegnehmen können, die Unbeweglichkeit der Erde aufrecht zu erhalten, wenn ihm nicht Galilei und Newton gefolgt wären und eine sicherere Physik geschaffen hätten, als diejenige war, welche bis dahin in den Schulen geherrscht hatte" (Schiaparelli, Die Vorläufer des Kopernikus im Alterthum, S. 84—86).

[1] Sicher aber ist auch, daß diesem größten Denker des Heidenthums eine Reihe von Irrthümern mit dem größten Unrecht zugeschoben werden. So soll er behauptet haben, Gott befände sich nur über dem äußersten Umkreise der Welt und bewege sie von da aus nicht als physische Ursache, sondern nur als höchster Zweck und höchstes Gut aller Dinge, indem er zunächst von jener Intelligenz, welche die äußerste Sphäre beherrsche, erstrebt werde (vgl. hiergegen Brentano, Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, Beilage). So soll er auch gelehrt haben, Gott kenne nicht einmal die einzelnen Dinge (worüber man vergleiche S. Thom. Aqu. in Metaphys. lib. 12. lect. 11 g.; Suarez, Metaphys. disput. 30. rect. 15. n. 41), von einer Alles umfassenden Vorsehung könne keine Rede sein; die Bewegung, welche von Gott, dem ersten Beweger, mit ewig starrer Nothwendigkeit ausgehe, erstrecke sich nur auf die Gattungen und Arten der Dinge, auf die Weltordnung im Ganzen genommen, und namentlich auf das geordnete Fortbestehen der Himmelssphären. Ein genaueres Eingehen auf diese interessanten Detailfragen liegt dem Zweck unserer Erörterung fern. Hätte Aristoteles auch wirklich alle ihm zur Last gelegten Irrthümer gelehrt, so bliebe er doch ein unanfechtbarer Zeuge für die Wahrheit, die uns hier beschäftigt.

[2] Über Gottes Allgegenwart hat Aristoteles sich nicht mit gewünschter Klarheit ausgesprochen. Wer aber von Gottes Unendlichkeit, reiner Wirklichkeit, Unveränderlichkeit einen so klaren Begriff hat, der mußte sich auch Gott als allgegenwärtig denken. An Anzeichen hierfür fehlt es nicht. So führt er anerkennend das Dictum Heraklits an, der, als er in einem Backhause saß, um sich zu wärmen, seine Besucher mit der Bemerkung einlud, näher zu treten, die unsterblichen Gottheiten seien auch an diesem Orte gegenwärtig (περὶ ζώων μωρίων I. 5. n. 645).

alles Seienden und die wirkende Ursache von Allem erschließt. Nur Weniges.

Im 11. Buche der Metaphysik (10. Kap.) macht Aristoteles dem Anaxagoras den Vorwurf, er habe, obwohl er mit Recht angenommen, der Verstand sei das erste bewegende Princip, dabei in keiner Weise erklärt, wie dieß möglich sei, da doch seiner Annahme eine große Schwierigkeit entgegenstehe. Diese Schwierigkeit bestehe darin, daß der Zweck, um dessentwillen der Verstand thätig wirke, als solcher etwas von dem Verstande Verschiedenes sei, wie z. B. die Schlachtordnung außerhalb des Feldherrn, und die Gesundheit außerhalb des Arztes liege. Anaxagoras habe die Schwierigkeit nicht berührt; dieselbe verschwinde aber, wenn man beachte, daß das, was erzielt werden soll, sich im Verstande des Feldherrn oder Arztes als Gedachtes vorfinde; das Gedachte also gewissermaßen das Ziel sei, also auch das göttliche Denken gewissermaßen die Weltordnung sei, um derentwillen ein jedes einzelne der Weltdinge sein Sein besitze.

Daß also Anaxagoras den göttlichen Verstand zum verursachenden Urgrund aller Dinge gemacht, findet Aristoteles ganz in der Ordnung; er fügt nur hinzu, daß der Zweck mit diesem wirkenden Principe in Eins zusammenfalle. So ist denn Gott nach Aristoteles die erste Ursache und der letzte Zweck der ganzen Welt; er ist nicht Princip der Welt, wie die Ordnung im Heere als immanente Form, sondern als gesonderte Substanz, wie der Feldherr im Heere. Ähnlich dem ordnenden Feldherrn ist Gott der Zweck aller Dinge; der Feldherr aber ist nicht bloß Zweck: er ist von Allem, wovon er Zweck ist, auch wirkendes Princip. In diesem Sinne betont Aristoteles Gottes Einheit und beschließt seine Metaphysik mit dem bekannten Spruch aus Homer: „Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer soll Herrscher sein."

Aristoteles hat seinem tiefen Gedanken auch eine populärere Wendung gegeben, welche Cicero uns aufbewahrt hat. Wir können es uns nicht versagen, dieselbe dem Wesentlichen nach hier mitzutheilen. Im dritten Buch des Dialogs über Philosophie sagt Aristoteles, wie Cicero berichtet, also: „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnend in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit Allem wohl versehen sind, was glücklichen Leuten zu Gebote steht; sie sind nie zur Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, daß es eine Gottheit gebe und Götterkraft. Wenn nun diesen Menschen die Erde

sich einmal öffnete, daß sie aus ihren verborgenen Wohnstätten zu den von uns bewohnten Regionen aufsteigen könnten, und sie nun hinausträten, und auf einmal die Erde und die Meere und den Himmel erblickten, die Wolkenmassen und der Winde Gewalt wahrnähmen: wenn sie dann zur Sonne aufblickten, ihre Größe und Schönheit schaueten, und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergießt; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattet hat, den ganzen Himmel mit Sternen besäet und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, den Auf- und Niedergang aller dieser Himmelskörper und ihren stets unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann würden sie glauben, daß es wirklich göttliche Mächte gibt, und diese gewaltigen Werke von göttlichen Mächten ausgehen." [1]

Wir meinen, das Gesagte wird übergenug sein, um die Behauptung, als werde des Aristoteles wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein eines außerweltlichen Weltordners irgendwie von der Hinfälligkeit seiner geocentrischen Astronomie bedroht, oder als habe überhaupt der Gottesglaube dem ptolemäischen System irgend Etwas zu verdanken, in ihr vollständiges Nichts aufzulösen.

12. In Vorstehendem war es uns vergönnt, zu sehen, wie mitten in der schwarzen Nacht des Heidenthums die größten Denker das Zeugniß der Wissenschaft niederlegten zu den Füßen der Wahrheit, die uns hier vorschwebt. Indem wir nun über das Mittelalter hinüberschreiten zur „modernen" Zeit, gehen wir in eine Nacht hinein, die, stets dunkler werdend, die gemeinste Corruption und den klar bewußten Gotteshaß in sich birgt. Noch nie hat ein Geschlecht so grundsätzlich gegen Gott zähneknirschend die Faust geballt, wie das jetzige Culturgeschlecht. Aber trotz dieser unheimlichen Finsterniß hat die wahre Wissenschaft und die ehrliche Forschung durch ihre erfreulichen Fortschritte unsere Wahrheit in stets helleres Licht gesetzt, obgleich der infernale Zeitgeist gerade am Forschen und Wissen seine Fälschungskunst am meisten versucht hat. Man vernimmt oft die Behauptung, die ganze neuere Naturforschung sei wesentlich von atheistischem Geiste getrieben und durchweht. Daß nur durch Unkenntniß gedeckter böser Wille so sprechen kann, wird man sofort erkennen, wenn man sich die Fortschritte des Naturkennens, insofern es unsere Frage betrifft, in den Hauptzügen vorführt.

[1] Cicero, De natura deorum II. 37, 95.

13. In dem ersten Morgengrauen der heranbrechenden neuen Aera zeigt man uns die Gestalt des großen **Kopernikus** (1473—1543). Der preußische, und zwar, wie man heute sich ausdrücken würde, schwarz-ultramontane Domherr hat es sich sicher nie träumen lassen, daß man in ihm einmal einen Bahnbrecher der Gottlosigkeit erblicken würde.

Wo Whewell [1] den Kopernikus einführt, erinnert er mit Recht daran, man müsse unterscheiden zwischen den formellen und den physischen Gründen, die für eine Theorie sprechen könnten; erstere gäben nur eine Darstellung von den Verhältnissen der äußern Erscheinungen in Raum und Zeit, während die letzteren die Ursachen dieser Erscheinungen in Bezug auf Kraft und Masse aufstellten; die Gründe, welche den Kopernikus zur Aufstellung seines Systems geführt, seien von den ersten, von der formellen Art, gewesen. In der dem Papste Paul III. gewidmeten Einleitung seines Werkes sagt Kopernikus, er vermisse in dem alten Systeme Symmetrie und sei der vielen Zweifel über dasselbe überdrüssig geworden, er habe deßhalb in den Werken der Alten nachgeforscht und gefunden, daß früher Einige die Bewegung der Erde angenommen hätten; in dieser Voraussetzung nun würden nicht nur die Bewegungserscheinungen der Sterne vollkommen erklärt, sondern es hinge auch Alles so vollkommen zusammen, daß man keinen Theil des Systems ändern könne, ohne das gesammte Weltall in Unordnung zu bringen. Das ist die ganze große Kopernikusthat! Gegen die gottgläubige Denkart des katholischen Mittelalters stach eine solche Redeweise auch nicht im allermindesten ab. Denn auch das Mittelalter hatte sich bei der ptolemäischen Welterklärung durchaus nicht beruhigt; oft genug wurde die Möglichkeit eines bessern Systems ausdrücklich anerkannt [2]. Aber die „physischen" Gründe hielten alle „formellen" Erwägungen hintan. Und nachdem auch der Frauenburger Kanonicus gesprochen, hatte sein Gedanke keine Aussicht auf die Gunst der Gelehrtenwelt, so lange die Physik in ihren Kinderschuhen sich wohl fühlte.

Anders aber kam es, als in Folge der großen Entdeckungen das bisherige, auf Beobachtung angewiesene Wissen in's Schwanken gerieth

---

[1] Geschichte der inductiven Wissenschaften, I. Bd. S. 385.

[2] Der hl. Thomas sagt von den verschiedenen Erklärungsversuchen: „Quos non est necessarium esse veros; licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur." Lib. II. de coelo, lect. 17.

und in der Physik sich neue Bahnen öffneten. In dem Maße, als das geschah, konnte eine so geniale, wenn auch vor der Hand noch so gewagte Hypothese nicht ohne Prüfung bleiben. Man vergesse aber nicht, daß diese „neue“ Anschauung in einer Zeit sich Bahn zu brechen begann, in der ein Strom der verderblichsten Neuerungen sich über das religiös-ethische Leben Europa's hinwälzte, und daher Alle, welchen der ruhige Fortbestand der christlichen Weltordnung am Herzen lag, nicht ohne Grund gegen alles Neue von Mißtrauen befangen waren. Und doch: wäre in der Naturwissenschaft die dem christlichen Forschen geziemende Behutsamkeit stets beobachtet worden, die in kopernikanischem Sinne voranbringenden Gelehrten hätten den Verdacht kirchlicher Autoritäten ebensowenig erregt, wie das bei Kopernikus selber der Fall war.

An Kopernikus knüpfte Johann Kepler (1571—1630) an. Ersterer hatte die Sterne unseres Systems an die ihnen gebührende Stelle gewiesen; von da ab mußte die Forschung sich auf zwei Punkte werfen: auf das Bewegende und auf das Gesetz für die Bewegung. Über Ersteres war und blieb Kepler völlig im Dunkeln. Wer den „Mittelalterlichen“ darob grollt, daß sie dem Kopernikus nicht sofort zujauchzten, der beachte einmal, mit was für einer miserabeln Physik sich ein so bedeutender Kopf, wie Kepler, noch herumschlug. Der berühmte Mathematiker denkt sich die Kraft noch nach Art bewegender Geister. Im 20. Kapitel seines Mysterium cosmographicum heißt es: „Wir müssen eines von Beiden voraussetzen, entweder, daß die bewegenden Geister, wie sie sich weiter von der Sonne entfernen, schwächer werden, oder daß es einen solchen großen besondern Geist in dem Mittelpunkte aller dieser Bahnen, nämlich in der Sonne gebe, der jeden Planeten in eine um so schnellere Bewegung versetzt, je näher ihm dieser Planet ist, dessen Kraft und Einfluß aber mit der Entfernung von der Sonne immer mehr abnimmt und ermattet.“ In welcher Weise die Kraft der Sonne alle Sterne um sich herumführt und in ihren Bahnen festhält, sucht er deutlich zu machen, indem er sich auf das Licht und den Magneten beruft, deren Wirksamkeit ja auch mit der Entfernung abnähme. Um zu erklären, wie die Sonne in der Entfernung eine Bewegung erzeuge, welche auf der Richtung dieser Entfernung schief stehe, setzt er eine Rotation der Sonne um ihre Achse voraus, und meint, eine solche Rotation könne wohl auch die Bewegung der Planeten um die Sonne verursachen. Und um diesen Gedanken irgendwie genießbar zu machen, denkt er sich, wie es auch Kopernikus schon gethan hatte, einen Strom

von einer flüssigen, sehr dünnen Masse, der in seiner Circulation um die Sonne alle Planeten mit sich fortrisse, wie ein Bach die Kähne. In dem Werke De stella Martis trägt ein Kapitel die Überschrift: „Physische Speculation, in welcher bewiesen wird, daß das Vehikel, welches die Planeten in Bewegung setzt, in dem Weltenraume circulirt gleich einem Bache oder einem Strudel, und zwar etwas schneller noch als die Planeten." Und trotz seiner so lückenhaften Physik hatte der geniale Mann das Glück, die mathematischen Gesetze aufzuweisen, nach welchen die heliocentrischen Bewegungen der Planeten sich abwickeln. Der treibenden Ursache in der großen Weltmaschine weiter nachzuspüren, diese Aufgabe blieb den folgenden Forschern vorbehalten.

14. Bis jetzt wenigstens ist es unseres Wissens noch Niemanden eingefallen, zu behaupten, Kopernikus oder Kepler hätten persönlich mit Bewußtsein der Ansicht gehuldigt, als wenn durch ihre Aufstellungen Gott als letzter Grund der Weltordnung für die Wissenschaft entbehrlicher geworden sei.

Nur soll in dem damals zunehmenden Bestreben, für alle Naturereignisse eine nächste mechanische Ursache aufzufinden, unbewußter Weise ein Zug zum Atheismus liegen; denn das Studium der kosmischen Mechanik bedeute ja nichts weniger als die Elimination Gottes. Wahrhaftig, die ganze bodenlose Unwissenheit und Denkfaulheit unseres modernen Antichristenthums gehört dazu, um eine so horrende Behauptung zu Stande zu bringen. Legten denn nicht alle Scholastiker des Mittelalters im Einklange mit der platonisch-aristotelischen Philosophie allen Naturdingen wahre Wirksamkeit, und zwar eine ununterbrochene, bei? Erblickten sie den Grund der Ordnung, welche die herrliche Schönheit der Natur ausmacht, nicht gerade darin, daß die Naturwesen selbst auf einander einwirken, und in den Dingen Kräfte, die eines jeden Dinges Natur entsprechen, thätig sind? somit jede mechanische Naturwirkung eine mechanische Ursache voraussetzt? Zeigt sich der mittelalterlichen Lehre zufolge Gottes Weisheit nicht gerade darin, daß er die natürliche Weltordnung in ihrer Vollendung bewirkt, indem er die einzelnen Dinge ihrer ihnen angemessenen Wirksamkeit überläßt, ohne durch unmittelbares Eingreifen irgend eine Correctur bewirken zu müssen?[1] Und das Studium der Mechanik soll Gott eliminiren? Wenn man also bei einem Buche forscht, wie dessen Druck mechanisch ausgeführt wurde, so eliminirt man dessen

[1] Man vergleiche Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 641 ff.

wissenschaftlichen Urheber! Und wenn man in der Mechanik nachweist, wie bei einer complicirten Maschine der nächstfolgende Bewegungszustand aus dem vorhergehenden mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit hervorgehe, so eliminirt man deren zweckgemäße Einrichtung und die dem Anfertiger vorschwebende Zweckidee, ja den Anfertiger selber! O medici, mediam pertundite venam!

15. Im Jahre 1610 kündigte Galilei zu Venedig die Entdeckung der Satelliten des Jupiter (von ihm planetae Medicei genannt) an, und nun hatte man in der kleinen Mondenwelt Jupiters ein Modell des ganzen Sonnensystems gerade so, wie es Kopernikus dargestellt hatte. Noch mehr aber leistete Galilei der kosmischen Forschung Vorschub durch die Aufstellung des bisher nicht beachteten Gesetzes der Trägheit oder des Beharrungsvermögens. Nun hatte man doch wenigstens einen in der Planetenbewegung thätigen Factor.

Der Neapolitaner A. Borelli, Galilei's Schüler, that in seiner Schrift: „Theoriae Mediceorum planetarum ex causis physicis deductae“ 1666 wieder einen bedeutsamen Schritt weiter. „Es ist offenbar,“ so heißt es daselbst im zweiten Kapitel, „daß jeder Planet und Mond sich um irgend einen anderen kosmischen Körper als um eine Quelle von Anziehungen bewegt, durch welche jene Sterne gehalten und geleitet werden, so daß sie sich von ihrem Centrum niemals entfernen können, sondern demselben vielmehr überallhin folgen müssen.“ Wenn man vernimmt, in welcher Weise Borelli das Wesen dieser Anziehung näher erklärt, so muß man unwillkürlich an den appetitus naturalis und den impetus der Scholastik denken. „Wir können,“ sagt er, „diese Bewegungen durch die Voraussetzung erklären, daß die Planeten eine gewisse Neigung besitzen, sich mit ihrem Centralkörper zu vereinigen, und daß sie auch in der That mit allen ihren Kräften demjenigen Körper näher zu kommen suchen, um welchen sie sich bewegen, die Planeten nämlich der Sonne, und die Mediceischen Sterne dem Jupiter. Ebenso gewiß ist, daß die Kreisbewegung in dem bewegten Körper ein Bestreben erzeugt, von dem Mittelpunkt dieses Kreises sich zu entfernen, wie wir dieß bei den Schleudern und bei jedem Rade sehen. Nehmen wir also einmal an, der Planet strebe zur Sonne hin, und werde zugleich, in Folge seiner Kreisbewegung, von diesem Centralkörper hinweggetrieben; wofern dann diese zwei einander entgegengesetzten Kräfte unter sich gleich sind, so werden sie sich einander aufheben, und der Planet wird im Gleichgewicht um die Sonne schwebend erhalten werden.“

Im Jahre 1673 stellte der Holländer **Huyghens** (am Ende seines Horologium oscillatorium) Theoreme über die Kreisbewegung der Körper auf, deren Wichtigkeit für die fortschreitende Lösung des kosmomechanischen Problems sofort einleuchtet. Wenn gleiche Körper, sagt er, in gleichen Zeiten die Peripherien von Kreisen zurücklegen, so verhalten sich die Centralkräfte wie die Durchmesser dieser Kreise; sind die Geschwindigkeiten dieser Körper gleich, so verhalten sich die Centralkräfte umgekehrt, wie die Durchmesser der Kreise.

Bereits im Jahre 1645 hatte **Bullialdus** in seiner Astronomia Philolaica[1] die Vermuthung ausgesprochen, die Kraft, quâ sol planetas prehendit et harpagat, verhalte sich wie das umgekehrte Quadrat der Entfernung dieser Planeten von der Sonne. Es war aber bei der Vermuthung geblieben.

Mit klarerem Verständniß faßte **Robert Hooke** die eigentlich mechanischen Verhältnisse in's Auge. Schon im Jahre 1666 hatte er in der königlichen Gesellschaft zu London eine Abhandlung vorgelesen, in welcher er die Beugung einer geradlinigen Bewegung in eine krummlinige durch das Hinzutreten einer anziehenden Kraft erklärte. Noch deutlicher sprach er sich im Jahre 1674 in seinem „Versuch, die Bewegung der Erde aus Beochtungen zu beweisen", aus. Hier sagte er, die Planeten würden durch eine Centralkraft aus der gradlinigen Bewegung abgelenkt, diese Centralkraft wachse mit der Annäherung zu ihrem Mittelpunkte in einem Verhältnisse, welches durch diese Nähe bedingt sei.

16. Es fehlte nur noch die genauere Vorstellung, daß Anziehung — oder richtiger ausgedrückt: das Streben zu einander hin — die Eigenschaft eines jeden Naturdinges, daß also die Erdschwere und Anziehung der Himmelskörper ganz das Nämliche sei; ferner fehlte noch der streng mathematische Nachweis für die Entstehung elliptischer Bahnen.

Nun kam **Newton** und sagte es in seinen „Philosophiae naturalis principia mathematica" (die er im April 1686 der Akademie als Manuscript zuschickte) klar und deutlich heraus: **Wenn** sich alle Körper in geraden Verhältnissen zu ihren Massen und im umgekehrten Verhältniß der Quadrate ihrer Entfernungen anziehen, und **wenn** den Planeten eine ganz bestimmte Geschwindigkeit in der Richtung einer Tangente ihrer Bahn mitgetheilt ist, so müssen ihre Bewegungen nach den Kepler'schen Gesetzen genau so verlaufen, wie es die Beobachtung wirklich aufweist.

---

[1] Lib. I. cap. XII.

Mit der Leistung des großen Rechenmeisters erhielten die vorher erwähnten Forschungen einen gewissen Abschluß. Newtons Verdienst besteht nicht darin, daß er neue Erfahrungsthatsachen beibrachte, auch nicht darin, daß er selbst wesentlich neue Grundsätze aufstellte, sondern nur darin, daß er bereits bekannte Principien auf die kosmische Ordnung anwandte und mathematisch durchführte und so einer viel einfachern Welterklärung zur Anerkennung verhalf.

Hier entsteht wieder für uns die Frage: Ist nicht in Folge der von Newton vorgenommenen Vereinfachung des Weltproblems Gott, der überweltliche Weltordner, in etwa entbehrlicher geworden, als früher? Eher das Gegentheil. „Wenn wir durch das denkbar einfachste Mittel," sagt Lorinser, „die denkbar größte und umfangreichste Ordnung und Bewegung hervorgerufen sehen, dann müssen wir auch nothwendig schließen, daß dieselbe ihr Entstehen der denkbar größten Intelligenz und der denkbar größten Macht verdanke." Und er trachtet den Gedanken durch folgende Analogie zu illustriren: „Das Problem, welches die Construction einer möglichst vollkommenen Maschine dem menschlichen Geiste aufgibt, gipfelt immer in den beiden Momenten der Erfindung der möglichst einfachen Mittel und der Erreichung der möglichst größten Wirksamkeit. Auf der Vereinigung dieser beiden Dinge beruht ausnahmslos die Trefflichkeit eines jeden vom menschlichen Geist zu erfindenden Mechanismus. Im eminentesten Grade aber sehen wir diese beiden Bedingungen in dem durch die Schwerkraft bewirkten Mechanismus des Weltgebäudes verwirklicht. Das angewandte Mittel zeichnet sich durch eine Einfachheit aus, welche nothwendig unser Staunen erregen und uns einen unberechenbar hohen Begriff von der Intelligenz und Geschicklichkeit des Künstlers geben muß." [1]

17. Wodurch sich der große englische Forscher am meisten auszeichnet, das ist gerade die Entschiedenheit, mit welcher er behufs Erklärung der Weltordnung auf Gott hinweist. Nachdem er in dem Scholion generale, mit welchem er seine Principia mathematica philosophiae naturalis abschließt, die verschiedenen Bewegungen der Sterne kurz recapitulirt hat, fährt er fort: „Und all diese regelmäßigen Bewegungen haben ihren Ursprung nicht in mechanischen Ursachen. Dieses höchst wohlgewählte Band, welches Sonne, Planeten und Kometen verbindet, konnte nicht anders als durch die Weisheit und den Willen eines einsichtsvollen

[1] Astronomie in Beziehung zur Theodicee, Regensburg 1876, S. 321.

und mächtigen Wesens entstehen. Und wofern die Fixsterne Centren ähnlicher Systeme sind, so werden auch diese alle, mit gleicher Ordnung gebildet, unter der Herrschaft des Einen stehen. Dieser regiert Alles, nicht wie eine Weltseele, sondern als Herr des Weltalls. Und wegen seiner Herrschaft wird er der Herr, Gott, Allbeherrscher genannt. .... Aus einer blinden methaphysischen Nothwendigkeit, welche immer und überall dieselbe ist, geht kein Wechsel der Dinge hervor. Die gesammte, den Zeiten und Orten angemessene Verschiedenheit der erschaffenen Dinge kann nur aus den Ideen und dem Willen eines nothwendig existirenden Wesens hervorgehen."

Ein so offenes Gottesbekenntniß ist in den Augen unserer „Culturfreunde" gerade der schwarze Fleck an Newton's glänzender Erscheinung, und kaum geht einer derselben an dem großen Löwen vorbei, ohne ihm dafür den üblichen Huftritt zu verabfolgen. Newton soll die unverzeihliche Schwäche begangen haben, den tangentialen Stoß für die einzelnen Planeten und Monde unmittelbar von der stoßenden Hand Gottes herzuleiten! Er soll sich dem Berliner Dühring zufolge die Welt als eine Maschine gedacht haben, „um die sich der ursprüngliche Maschinenbauer jedesmal dann zu kümmern hat, wenn sich in Folge der Bauart das Räderwerk verschiebt, oder irgend etwas zerbricht" [1]. Doch finden sich derartige Zerrbilder nicht bloß in der Phantasie eines Dühring; auch andere Leute behaupten Ähnliches. So schreibt z. B. Professor Liebmann, nachdem er die geniale Entdeckung des großen Engländers in Kürze dargelegt: „Aber woher nun jener tangentiale Stoß? Welches die unsichtbare Hand, die die Planeten gerade in der Richtung und mit der Geschwindigkeit in den Gravitationsbezirk der Sonne hineingeworfen hat, daß sie nun, ihrer Trägheit und der allgemeinen Schwerkraft überlassen, die Sonne nach den deducirten drei Gesetzen umkreisen müssen? Hier war Newton zu Ende. Hier machte er den transcendenten Schluß auf das primum movens, das Ἀκίνητον κινοῦν, auf Gott. Und hier gerade beginnt Kants kosmogonischer Gedankengang. Er verfolgt den causalen Mechanismus des natürlichen Geschehens zurück bis zum Chaos, aus welchem sich der Kosmos hervorentwickelt hat. Daß der Kosmos und insonderheit das wohlgeordnete Getriebe unseres Planetensystems sich nach allgemeinen Naturgesetzen, durch causalen Mechanismus aus dem chaotischen

---

[1] Kritische Geschichte der Principien der Mechanik, 2. Aufl. S. 384.

Urzustand der Materie herausentwickelt und hervorgestaltet haben, nicht aber, wie Newton will, direct auf die wunderbare Intelligenz und Schöpferkraft der Gottheit zurückzuführen sei, — das ist die Grundhypothese, das philosophische Princip des Kantischen Gedankenganges." [1]

18. Auf Kant kommen wir später zu sprechen. Was Newton betrifft, so mag Herrn Liebmann, wie so manchem andern Kant-Gläubigen, zur Entschuldigung dienen, daß er sich durch seines Meisters ungenaue Redeweise geduldig in die Irre führen ließ. Wo führt denn Newton das wohlgeordnete Weltgetriebe unmittelbar auf die Gottheit zurück? Wo läßt er Gott mit unsichtbarer Hand jedem Stern den ihm gebührenden Stoß verabfolgen, und ihn in den Gravitationsbezirk der Sonne hineinwerfen? Wohl kann man diesen Sinn in Newtons Worte hineinlesen, wenn man Lust oder ein Interesse daran hat, den gottgläubigen Gelehrten sich so zurechtzulegen, daß man ihn recht bequem treffen könne. Aber muß Newton so verstanden werden? Der große Forscher will nur, die kosmische Ordnung müsse mit absoluter Nothwendigkeit irgendwie auf Gott zurückgeführt werden; nirgends behauptet er, Gott greife bei den einzelnen kosmischen Bewegungen unmittelbar und mechanisch ein.

Zum Belege hiefür wollen wir einige Stellen aus den vier Briefen an Dr. Bentley anführen, weil Newton gerade hier seinen oben beigebrachten Ausspruch am ausführlichsten entwickelt.

In dem ersten dieser Briefe sagt er: „Es müsse dem Rathe und der Anordnung eines freihandelnden Wesens zugeschrieben werden, daß die Materie in zwei Arten getrennt wurde, indem ein Theil derselben leuchtende Körper, wie die Sonne, ausmacht, und ein anderer Theil undurchsichtige Körper, wie die Planeten. Hätte eine natürliche und blinde Ursache ohne Erfindung und Absicht die Erde in den Mittelpunkt der Mondbahn gesetzt, und Jupiter in den Mittelpunkt seines Trabantensystemes, und die Sonne in den Mittelpunkt des Planetensystemes, so würde die Sonne ein Körper wie Jupiter und die Erde gewesen sein, das heißt, ohne Licht und Wärme, und er kenne daher keinen andern Grund, warum bloß ein Körper fähig ist, allen anderen Licht und Wärme mitzutheilen, als weil der Urheber des Systemes es für angemessen hielt, und weil einer genug war, alle übrigen zu erwärmen und zu beleuchten." Er schreibt ferner: „Ein solches System

---

[1] Analysis der Wirklichkeit, S. 356.

mit allen seinen Bewegungen zu machen, erforderte eine Ursache, die da kannte und mit einander verglich die Menge der Materie in den verschiedenen Körpern der Sonne und der Planeten, die Gravitationskräfte, die hieraus entstanden, wie auch die verschiedenen Entfernungen der Hauptplaneten von der Sonne und die der Nebenplaneten vom Saturn, Jupiter und von der Erde; endlich die Schnelligkeiten, mit welchen diese Planeten sich um solche Quantitäten von Materie in den Centralkörpern bewegen konnten. Alle diese Dinge in einer so großen Mannigfaltigkeit von Körpern mit einander zu vergleichen und übereinstimmend zu machen, forderte eine Ursache, die nicht blind und zufällig ist, sondern der Mechanik und Geometrie sehr gut kundig."

In dem zweiten Briefe gibt er zu, daß die Gravitation die Planeten in Bewegung setzen könnte, behauptet aber, daß dieselbe ohne göttliche Macht niemals ihnen eine solche kreisende Bewegung, wie sie um die Sonne haben, geben kann, weil zu diesem Zwecke eine angemessene Quantität einer Seitenbewegung nöthig ist; und er schließt daraus, daß er bewogen werde, den Bau dieses Systems einem verständigen Wesen zuzuschreiben, ohne aber näher zu bezeichnen, in welcher Weise. In dem vierten Briefe behauptet er, daß die Hypothese der anfangs durch das ganze Weltall gleichen Ausbreitung der Materie seiner Meinung nach unverträglich ist mit der ihr innewohnenden Gravitation, ohne daß eine übernatürliche Kraft diese Dinge vereinbart hätte, und er schließt daraus auf die Existenz einer Gottheit. „Denn" (sagt er), „wenn es eine innewohnende Gravitation gibt, so ist es der Materie der Erde und aller Planeten und Sterne unmöglich, fortzufliegen und sich, ohne eine übernatürliche Kraft, durch alle Himmel gleichförmig auszubreiten; und gewiß ist es, was jetzt nicht ohne eine übernatürliche Kraft geschehen kann, auch ehemals nicht ohne dieselbe Kraft geschehen konnte." [1]

Daß solche Aeußerungen eines der größten Forscher unseren culturfreundlichen Gotteshassern höchst unbequem sind, versteht man, und man versteht darum auch, daß man dieselben gewöhnlich todtschweigt, oder deren Bedeutung mit der geistreichen Ausrede ablehnt, Newton wäre bei Abfassung jener Briefe nicht recht weise gewesen!

19. Soviel über Newton. Im Vorübergehen sei bemerkt, daß in

---

[1] Da uns das Original nicht zugänglich ist, citiren wir nach Lorinser, Das Buch der Natur, I. Bd. S. 312 f.

Bezug auf unsere Frage Leibnizens Standpunkt mit dem Newtons im Wesentlichen identisch ist. Leibniz verlangt wohl noch entschiedener für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechanische Erklärung. Im Interesse der mechanischen Naturerklärung bekämpft er sogar die allgemeine „Anziehung". Während Newton sich dieses Wortes als eines bloßen Hilfsausdruckes für seine mathematischen Berechnungen bedient, ohne dem Worte einen weitern Sinn zuzuschreiben, meint Leibniz, eine solche Wirkung der Körper aufeinander sei als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne eine Chimäre, eine Absurdität, und deßhalb — also in rein mechanischem Interesse — fordert er, ein von der Sonne ausgehender, Alles durchdringender Ätherstrom müsse um die Erde kreisen und je nach der Beschaffenheit der Körper die verschiedensten Bewegungen hervorbringen; wie ja denn überhaupt Leibniz sich eben deßhalb zum Dynamismus bekannte, weil er glaubte, ohne diesen seien die Gesetze der mechanischen Bewegung unverständlich. Daß er dabei, wenn nicht entschiedener, so doch ausführlicher, als es sein englischer Zeitgenosse that, betonte, ohne Gott sei die Weltordnung unerklärbar, ist zu bekannt und allgemein anerkannt, als daß es nöthig wäre, es weiter auszuführen.

20. Folgen wir nun dem weitern Fortschritt der Untersuchung. Durch welche mechanische Kraftwirkung der Kosmos in seinen Fugen gehalten werde, stand jetzt fest; und es entstand die weitere Frage, wie denn die Himmelskörper in ihre Bahnen hineingerathen.

Daß die Jünger des modernen Gotteshasses schon in der bloßen Aufstellung einer solchen Frage einen Triumph für ihre Sache erblicken, kann nicht auffallen. Sie bedenken nicht, daß die Weltordnung desto erklärungsbedürftiger wird, je mehr von weitem her sie angelegt ist. Als Kant noch nicht in seinem Denken verkommen war, machte er bei der Erklärung der göttlichen Strafgerichte eine treffliche Bemerkung, die auch von der ganzen Welteinrichtung gilt. „Die ganze Reihenfolge," sagt er, „insofern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare, noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen." [1]

Und nun zu unserer Frage. Bereits Newton hatte auf die merk-

[1] I. Bd. S. 213, Rosenkranz'sche Ausgabe.

würdige Übereinstimmung, welche in den Bewegungen der Planeten herrscht, hingewiesen. Vor den soeben angeführten Worten aus dem Scholion generale heißt es: „Die sechs Hauptplaneten bewegen sich in concentrischen Kreisen um die Sonne, und zwar in der nämlichen Richtung und fast in der nämlichen Ebene. Ebenso bewegen sich zehn Trabanten um Erde, Jupiter, Saturn in derselben Richtung und fast in derselben Ebene der Planetenbahnen." Er fügt, wie wir vernommen haben, hinzu, mechanische Ursachen genügten nicht, um die Regelmäßigkeit dieser Bewegungen zu erklären [1].

Hiermit war der Fingerzeig gegeben, und es konnte keinem Zweifel mehr unterliegen, welchen Weg die weitere Forschung nehmen würde. Die nächste gemeinschaftliche Bewegungsursache mußte natürlich in der Vergangenheit gesucht werden. War einmal das Wort ausgesprochen, alle die getrennten Sternkörper des Sonnensystems hätten einst eine einzige gemeinschaftliche Masse gebildet, so drängte sich fast von selber der Gedanke auf, die einzelnen Planeten hätten sich wohl in Folge irgend einer Bewegungsgeschwindigkeit von der Hauptmasse losgelöst.

---

[1] Bei Buffon finden wir den nämlichen Gedanken einigemal wiederholt: „Les planètes tournent toutes dans le même sens autour du soleil et presque dans le même plan, n'y ayant que sept degrés et demi d'inclinaison entre les plans les plus éloignés de leurs orbites: cette conformité de position et de direction dans le mouvement des planètes suppose nécessairement quelque chose de commun dans leur mouvement d'impulsion, et doit faire soupçonner qu'il leur a été communiqué par une seule et même cause" (Histoire naturelle, Paris 1774, théorie de la terre. T. I. p. 193). Die Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine einheitliche Bewegungsursache für alle Planeten müsse vorhanden gewesen sein, berechnet er auf 24^5 oder 7,982,624. „Cette probabilité, qui équivant presque à une certitude, étant acquise, je cherche quel corps en mouvement a pu faire ce choc et produire cet effet" (a. a. O. S. 196). Er sucht die Identität der Materie aller Planeten nachzuweisen. „On doit donc dire que la matière dont sont composées les planètes en général, est à peu près la même que celle du soleil, et que par conséquent cette matière peut en avoir été séparée" (a. a. O. S. 202). Weiterhin geht er dann in die Irre, indem er die Ansicht adoptirt, ein Komet hätte die Sonne gestreift und hierbei ein Stück mitgerissen, aus dem dann die Planeten entsprungen wären. Daß es Buffon bei seinen Forschungen nie in den Sinn kam, „Gott eliminiren" zu wollen, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. „La force d'impulsion a certainement été communiquée aux astres en général par la main de Dieu, lorsqu'elle donna le branle à l'univers" (a. a. O. S. 191). Diese Wahrheit soll, wie Buffon bemerkt, durch die weiteren Forschungen gar nicht in Frage gestellt werden.

21. Als derjenige, welcher diesem Gedanken zuerst Ausdruck gab, gilt Immanuel Kant; er that diesen glücklichen Fund zu einer Zeit, in der er noch, wie wir sogleich sehen werden, voll und ganz auf dem Boden des positiv christlichen Theismus stand; mit der „Kritik der reinen Vernunft" steht Kants kosmogonischer Gedanke eher in schroffstem Widerspruch, als in irgend einem Zusammenhang.

In seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", also bereits im Jahre 1755, theilt er das System mit, welches unter dem Namen des Kant-Laplace'schen Weltberühmtheit erlangt hat. Gleich im ersten Hauptstücke hebt er mit den oben mitgetheilten Gedanken Newtons an und fährt dann fort: „Ich nehme an, daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen bestehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen. Dieser Zustand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Absicht auf ein System, an und für sich selbst betrachtet, scheint nur der einfachste zu sein, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet. Die Zusammensetzung von einander abstehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung, ihre Gestalt, die aus dem Gleichgewichte der versammelten Materie entspringt, sind ein späterer Zustand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzte, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist. Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen zu sein, die Materie, die bloß leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu sein scheint, hat in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommenen Verfassung zu bilden. Allein die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das Vornehmste bei, als wodurch die Ruhe, die bei einer allgemeinen Gleichheit unter den zerstreuten Elementen herrschen würde, gehoben und das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt." [1]

---

[1] Bd. VI. S. 95—96.

Denselben Gedanken wiederholt er in mehr vollendeter und abgerundeter Form in der siebenten Betrachtung des „Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes", also im Jahre 1763, ohne aber damals irgendwo damit Aufsehen zu erregen.

Um so mehr aber wird der Königsberger Philosoph von den Anhängern des naturalistischen Monismus unserer Tage gefeiert als „der Begründer der neueren Kosmogonie", d. h. der Kosmogonie, die ohne Gott fertig wird [1]. Der arge Mißbrauch, der unter unsern Augen fast überall mit der „neueren Kosmogonie" im Interesse des Kampfes gegen den Theismus getrieben wird, macht es uns zur Aufgabe, einmal genau darzulegen, in welchem Sinne jene Theorie von ihrem Urheber vorgetragen wurde.

(Schluß folgt.)

T. Pesch S. J.

Die Vulkane Ecuadors und der jüngste Ausbruch des Cotopaxi.

Am 25. und 26. Juni d. J. hat einer der Riesenvulkane Ecuadors, der Cotopaxi, welcher schon so oft seine ganze Umgebung in Schrecken versetzte, nach einer verhältnißmäßig langen Ruhe auf's Neue die friedlichen Thäler an seinem Fuße mit dem Greuel der Verwüstung erfüllt. Es liegen uns darüber eingehende Berichte aus Quito vor, welche für die Leser dieser Blätter nicht ohne Interesse sein dürften. Bevor wir dieselben jedoch mittheilen, sei es gestattet, zu ihrem bessern Verständniß eine kurze Skizze des ganzen Schauplatzes vorauszuschicken, auf welchem sich diese Schreckenstragödie abspielte. Während eines fünfjährigen Aufenthaltes in Ecuador haben wir Gelegenheit gehabt, in zahlreichen Excursionen diesen für den Naturforscher überhaupt und speciell für den Geologen so classischen Boden nach allen Richtungen zu durchstreifen und einen Einblick in dieses großartigste aller Vulcangebiete zu gewinnen. In der folgenden Skizze nun wollen wir den Leser durch eine objective

[1] Strauß, Der alte und der neue Glaube, S. 153.

Schilderung in diese so reiche und majestätische Natur einführen, die wohl kaum anderswo auf Erden ihres Gleichen findet; von allen theoretischen Annahmen und Folgerungen, die meistens nur für den Fachgelehrten Interesse haben, werden wir bei unserer Darstellung absehen.

Wenn wir die Bodengestaltung Ecuadors überschauen, so zeigt sich eine sehr einfache Gliederung. Das gesammte Gebiet zerfällt in drei große, von Nord nach Süd parallel laufende Zonen, deren jede ihren eigenen Charakter durch das ganze Land festhält; die mittlere Zone umfaßt das Hochland sammt der es umsäumenden Doppelcordillere; an sie schließt sich gegen Westen als zweite Zone das Tiefland von den unteren Westgehängen der Anden bis zum stillen Ocean, und gegen Osten als dritte das ganze Gebiet, welches man in Ecuador unter dem Namen „el Oriente" versteht, d. i. der östlich von der Cordillere gelegene Landesantheil von der seitlichen Querkette von Caqueta herab bis zum Marañon. Sowohl durch ihre Bodenbeschaffenheit, ihre Naturproducte und ihr Klima, als auch durch den Charakter ihrer Bewohner und den Zustand ihrer Cultur unterscheiden sich el Oriente, la Sierra oder Cerrania und la Costa so schroff von einander, daß der Unterschied auch dem oberflächlichen Beobachter nicht entgehen kann. Wir beschäftigen uns für dießmal nur mit der Sierra oder dem Gebirgsland, denn — einige unbedeutende Erscheinungen abgerechnet — es haben sich die Vulcane ausschließlich auf dem Gebirgsrücken gleich gewaltigen Festungsthürmen in zwei parallelen Zügen aufgepflanzt, und hier vorzugsweise ist der Boden bis zu ungemessener Tiefe eine Anhäufung der Auswurfsproducte dieser Feuerherde.

Das Hochland Ecuadors bildet zwar nur ein kleines Mittelglied in der langen Andeskette, welche durch ganz Südamerika längs der Meeresküste hinzieht; aber es ist das interessanteste, das regelmäßigste und das am leichtesten zugängliche Glied und deßhalb auch das am besten bekannte und studirte. Die drei Cordilleren Neu-Granada's, welche sehr ungleichmäßig von Nord nach Süd sich erstrecken und von denen nur die mittlere mit mehreren feuerspeienden, jedoch seit langen Jahren unthätigen Kraterbergen besetzt ist, vereinigen sich bei der Stadt Pasto, hart an der Grenze Ecuadors, zu zwei Zügen, die von da ab regelmäßig bald sich nähernd, bald sich wieder mehr öffnend das Land durchziehen. Bei Loja, der Hauptstadt der südlichsten Provinz, gehen beide Höhenlinien in eine über, um dann durch Peru und Chile wieder einen unregelmäßigeren Verlauf einzuhalten. Vom Paramo de Ruiz in Neu-

Granada bis nach Loja reiht sich in kurzen Abständen Vulcan an Vulcan und sie bilden die höchsten Bergspitzen. In Ecuador krönen sie nicht bloß die Kämme der beiden Längscordilleren, sondern auch die Höhenzüge, „nudos" (Knoten) genannt, welche an verschiedenen Stellen quer durch die Hochebene streichen, sind meistens mit Kratern besetzt, und einzelne Vulcane stehen auch wohl ganz getrennt mitten in der Hochebene: so der winzige Ilalo im Thale von Chillo, der Pasachoa und Rumiñagui in der Ebene von Machache, beide sich an den Fuß der Ostcordillere anlehnend. Sehen wir für einen Augenblick von diesen Querketten und isolirten Bergen ab, so bildet die ganze Gegend zwischen den beiden riesigen, mannigfaltig undulirten und gezackten, mit schneeigen Spitzen gezierten Seitenwällen ein weites, flaches, von Flüssen und Bächen reich bewässertes, sonst aber monotones und gleichförmiges Hochthal, dessen mittlere absolute Höhe 2700 Meter beträgt. Durch die Querzüge jedoch und die sonstigen zahlreichen Unebenheiten, durch die bisweilen weit vorgeschobenen Vorberge, die sogenannten „narices" (Nasen), „cuchillas" (Messer) und „lomas" (Rücken) gewinnt die Landschaft an wohlthuender Abwechslung.

Obgleich die Hochebene an Fruchtbarkeit den anderen Theilen Ecuadors nachsteht und wegen der Vulcannähe am meisten der Verheerung ausgesetzt ist, so übertrifft sie dennoch sowohl an Dichtigkeit der Bevölkerung, als in Hinsicht auf ihre Cultur die andern Zonen bei Weitem. Unter den neun Provinzial-Hauptstädten liegen sieben von Nord nach Süd in einer Linie mitten auf der Hochebene, jede im Centrum eines der Becken, in welche das Hochthal durch die Quergebirge zerschnitten wird [1].

[1] Diese sieben Hauptstädte sind von Norden nach Süden: Ibarra (Provinz Imbabura), Quito (Pr. Pichincha), Latacunga (Pr. Leon), Ambato (Pr. Tunguragua), Riobamba (Pr. Chimborazo), Cuenca (Pr. Azuay), Loja (Pr. Loja). Von den übrigen Provinz-Hauptstädten liegen Guayaquil und Esmeraldas am Meere, Portoviejo aber mehr landeinwärts im Küstenstrich. Die größte, üppigste und an Naturerzeugnissen aller Art reichste Provinz „el Oriente" ist ohne Hauptstadt, weil ohne alle Cultur und Civilisation. Die von den Jesuiten gegründeten und einst so herrlich blühenden Culturherde, die Städte und Dörfer S. Rosa, Archibona, Concepcion, S. Miguel und viele andere, verfielen nach deren Vertreibung, und die in ihnen gesammelten Indianer sanken in die alte Barbarei zurück, aus der sie heute schwerer zurückzuführen sind, als im Anfange.

Die Quergebirge, welche die einzelnen Provinzen trennen, sind wieder von Norden nach Süden: 1. Der Nudo del Mojanda oder de las Cajas; 2. der Nudo de Tiupullo; 3. der Gebirgsstock des Igualata, dessen Fuß im Westen sich in die Ostgehänge des Chimborazo verliert, im Osten aber gerade dem Tunguragua gegen-

So war es schon in den frühesten Zeiten unter den Quitus und Incas gewesen. Wohl mag das gesunde und milde Klima, sowie die leichtere Verbindung in dem vom Urwald freien Gebiete zu den zahlreicheren Niederlassungen eingeladen haben. Die berühmte alte Heerstraße der Incas von Cuzco nach Quito lief bekanntlich ebenfalls auf der Hochebene hin.

Verfolgen wir noch kurz die Fortsetzung der Cordillere südlich von Loja. Schon vom Azuay an treten die vulcanischen Producte stark hinter den nicht vulcanischen, aber doch eruptiven Gesteinen zurück; in Loja verschwinden dann erstere ganz und fehlen auch fernerhin auf eine geraume Strecke. Erst etwa 200 Meilen südlicher heben die Vulcane wieder mit dem wüthenden Volcan de Arequipa in Peru an und setzen sich 140 Meilen weit fort. Zwischen dem 24. und 30. Breitegrad verschwinden sie abermals, brechen aber schließlich nochmals zahlreich und mit energischer Thätigkeit aus den Gebirgskämmen Chili's hervor bis hinab zum 43.°, also auf einer Längenerstreckung von etwa 200 Meilen.

Nirgendwo auf der langen Linie stehen jedoch die Vulcane so dicht gedrängt, wie in Ecuador. Mit Sicherheit kennt man heute daselbst nicht weniger als 39 eigentliche Vulcanberge, von denen viele, wie der Antisana, Pichincha, Cayambe, Igualata, jeder für sich ganze vulcanische Gebirgssysteme darstellen. In nachfolgender Tabelle stellen wir sie alle von Nord nach Süd und nach ihrer Lage auf oder neben den beiden Cordilleren zusammen.

Vulcane Ecuadors.

Auf der Westcordillere:	Zwischen beiden Cordilleren:	Auf der Ostcordillere:
	(Provinz Imbabura.)	
1. Chiles 4780 m.		5. Imbabura 4582 m.
2. Yanaurcu 4966 m.		6. Cuvilche 3882 m.
3. Cotacachi 4556 m.	4. Mojanda 4294 m.	7. Cusin oder Pablourcu 4012 m.

über zum tiefen Thale des Rio Chambo und Rio Patate hinabfällt; 4. der Nudo del Azuay; 5. zwischen der Provinz Loja und Azuay läuft die Grenze durch die Einsenkung zwischen dem doppelten Querzug des Nudo de Portate und Nudo de Acayana. Zwischen Latacunga und Ambato, resp. zwischen der Provinz Leon und Tunguragua, fehlt eine solche Scheidewand; auch bildeten früher beide Bezirke nur die eine Provinz Leon.

Auf der Westcordillere:	Zwischen beiden Cordilleren:	Auf der Ostcordillere:
	(Provinz Pichincha.)	
8. Pululagua 3319 m.		18. Cayambe 5840 m.
9. Rucu-Pichincha 4737 m.		19. Pambamarca 4093 m.
10. Guagua-Pichincha 4787 m.	14. Ilalo 3161 m.	20. El Puntas 4462 m.
	15. Pasachoa 4255 m.	21. Antisana 5756 m.
11. Atacatzo 4539 m.	16. Rumiñahui 4192 m.	22. Sinchulagua 4988 m.
12. Corazon 4787 m.	17. Los Cerros de Chaupi 3997 m.	
13. Iliniza 5305 m.		
	(Provinz Leon und Tunguragua.)	
23. Quilotoa 4010 m.	24. Putzulagua 3515 m.	25. Cotopaxi 5943 m.
		26. Quilindaña 4919 m.
		27. Tunguragua 5087 m.
	(Provinz Chimborazo.)	
28. Carihuairazo 5106 m.	30. Igualata 4452 m.	34. Altar 5404 m.
29. Chimborazo 6310 m.	31. Cerro de Calpi 3240 m.	35. Sangay 5323 m.
	32. Cerrito de S. Antonio 2881 m.	
	33. Tulabug 3324 m.	
	(Provinz Azuay.)	
		36. Azuay 4600 m. (?)

Hiezu kommen noch die beiden niedrigen Vulcane Cerro bravo und Cerro de St. Vincente an der Küste in der Provinz Manabi, und der Vulcan Guacamayo mitten im Urwald der Provinz el Oriente.

Die Gipfel des Chimborazo, Cotopaxi, Cayambe, Antisana, Altar, Sangay, Iliniza, Carihuairazo, Tunguragua, Sinchulagua, Cotocachi, Quilindaña, Corazon, Azuay sind in ewigen, dichten Schnee gehüllt, während der Pichincha, Rumiñahui, Pasachoa, Atacatzo, Igualata, Imbabura, Yanaurcu und viele andere Berge, sowie ganze Gebirgsrücken nur vorübergehend ein leichtes Schneegewand überwerfen. Wahrlich ein ausgiebiges Feld zu Studien für den Geologen! Alle übrigen Vulcangegenden treten hinter diese weit zurück an Großartigkeit, Reichthum und Mannigfaltigkeit. Hier trifft er alle möglichen Erscheinungsformen des Vulcanismus in engen Rahmen zusammengedrängt und den forschenden Blicken offen gelegt, und — was dem Ganzen ein noch viel größeres Interesse verleiht — Alles aufgebaut und herausgewachsen über einem Boden, der von jeher seit dem grauesten Alterthum der Schauplatz eruptiver Thätigkeit in anderer und anderer Gestaltung gewesen. Denn das eigentliche Massiv der langgestreckten Andeskette, der Grundstock

derselben, setzt sich aus immensen Massen eruptiver Gesteine der grauen Vorzeit zusammen: aus Granit, Gneiß, Porphyren, Diabas-, Diorit- und Syenitgesteinen, und die Vulcanerzeugnisse, so mächtig sie auch immerhin die Höhen überdecken, so überwältigend auch ihr Eindruck einem Vesuv und Ätna gegenüber, oder im Vergleich mit den älteren Vulcangebieten Italiens, der Eifel, der Auvergne, Cataloniens ꝛc. sein mag, bilden doch nur einen kleinen Bruchtheil der Gesammtmasse des gigantischen Gebirgszuges.

Hier thronen die Colosse eines Chimborazo, Cotopaxi, Antisana, Cayambe, Carihuairazo neben den zwerghaften Gestalten eines Cerro de Calpi, Ilalo, Cerro de St. Antonio, Cerro bravo; alle verschieden an Umfang, Ausbildung, Alter; die einen haben einen mehr oder weniger tief eingesenkten Krater, den andern fehlt jede Spur eines solchen; bei den einen ist der Krater weit und tief, der Berg selbst aber klein (Pululagua, Ilalo, Corazon, Rumiñagui), bei den andern dagegen ist der Berg hoch und ausgedehnt, der Krater unverhältnißmäßig klein (Cotopaxi, Tunguragua); von den einen, wie vom Antisana, Cotopaxi, Chimborazo, Tunguragua, Pichincha, strahlen zahlreiche Lavaströme weithin nach allen Seiten aus; anderen, so dem Quilotoa, dem Ilalo, fehlen sie vollständig; beim Cotopaxi, Tunguragua quellen sie erst über den fast 6000 Meter hohen Kraterrand, um dann mit Sturmeseile über die steilen, mit Schnee und Eis bedeckten Gehänge hinabzustürzen; beim Chimborazo, Antisana und Pichincha brechen sie tief unten am Fuße aus, um sich langsam durch die umliegenden Ebenen hinzuwälzen; beim Pululagua sprengt die angestaute Lava erst ein Stück der Kraterwand heraus und rinnt dann mit einem Male durch die große Öffnung; am Rucu-Pichincha und Rumiñagui gar überdecken mächtige Lavaergüsse hohe Gebirgskämme, die heute höher liegen, als der Boden des zugehörigen Kraters. Hier sind die Vulcane hoch auf der Cordillere eingefügt, dort steigen sie am tiefsten Punkte der Hochebene auf, und wieder anderswo liegen sie ganz abseits von der Doppelcordillere, im Flachland der Küste. Welch ein Contrast schon beim bloßen Anblick zwischen dem Iliniza und dem Quilotoa! Dort ein Gebirgsstock, der allmählich in zwei ungeheure, sich gabelnde Spitzen ausläuft; hier ein immenser, kreisrunder, ringsum geschlossener, sonst aber höchst einfacher Kessel, aus dessen Tiefe ein stiller, dunkler See unheimlich heraufstarrt. Welcher Contrast ferner zwischen den beiden nebeneinander liegenden, ja in einander verschmolzenen Pichinchas: dem Guagua-Pichincha, einem regelrechten Kegelberg mit

einem weiten, nach einer Seite durchbrochenen Doppelkrater, und dem Rucu-Pichincha, einem bunten Gewirr und Durcheinander von phantastisch zusammengewürfelten Lavafelsen, Schlackenanhäufungen, vulcanischen Rücken und Gräten, Lavaströmen und Aschenschichten, so daß man kaum oder gar nicht mehr zu unterscheiden vermag, was nach oben und unten gehört.

Mit dieser Mannigfaltigkeit in der äußern Form, in der Gliederung und der Entwicklung paart sich merkwürdigerweise eine absolute Gleichförmigkeit des eruptiven Materials. Alle diese zahlreichen Eruptionsschlünde, so weit von einander getrennt nach Ort und Zeit ihrer Thätigkeit, lieferten stets nur Trachyt, nie basaltische, nie nepheliniſche, nie leucitophyre Lava. Dieser Trachyt ferner, obwohl äußerlich verschieden in Aussehen, Farbe, Aggregation, obwohl bald dicht und krypto-krystallinisch, bald glasig und amorph, bald grob krystallinisch und mit gut individualisirten Mineralien, hier roth, dort grau oder schwarz, ist doch chemisch und mineralogisch stets eine und dieselbe Klasse des Gesteins.

Bietet so das Hochland dem Geologen ein unerschöpfliches Feld für seine Studien, so gewährt es dem Nicht-Geologen einen nicht geringern Genuß durch die herrlichsten Fernsichten und Panoramen, an denen dieses so großartig angelegte vulcanische Gebirgsland überreich ist. Die prachtvolle Aussicht vom Pichincha auf den stillen Ocean einerseits und die Cordilleren andererseits ist von vielen Reisenden schon geschildert worden[1]. Einen noch klareren, wenn auch nicht so weiten Überblick über das Gebirgspanorama gewinnt man aber von den höheren Vulcanen in der Mitte der Hochebene aus. Wenige Wochen vor meiner Abreise aus Ecuador erfreute ich mich eines solchen auf dem Gipfel des Pasachoa an einem klaren, heiteren Augusttage. Die ganze Landschaft links und rechts, nach Nord und nach Süd, vom Cotocachi und Imbabura hinab bis zum Carihuairazo und Chimborazo lag vor mir im vollen Glanz der Äquatorsonne. Es sei gestattet, diese Rundsicht hier kurz zu skizziren, da sie sowohl eine genauere Kenntniß der ecuadorianischen Anden ermöglicht, als auch gerade einen großen Theil jenes Gebietes umfaßt, über welches die jüngste Eruption des Cotopaxi ihre Verheerungen ausgedehnt hat.

---

[1] Vgl. besonders Moritz Wagner in seinen „Naturwissenschaftliche Reisen im tropischen Amerika", 1870.

Ganz im Norden, hinter dem zackigen Quergebirge des Mojanda, stieg durch einen bläulichen Dunstschleier halb versteckt der Schneegipfel des Cotocachi empor; dicht hinter ihm zeigten sich noch, jedoch matt conturirt, einzelne Partien des dunklen Yanaurcu, und rechts von beiden der weiß angehauchte Imbabura, der „Fischeerzeuger". Herwärts vom Mojanda trat aber die ganze Gegend mit scharfen Umrissen hervor und glänzte, besonders in noch größerer Nähe, in wundervoller Klarheit. Verfolgen wir zunächst den umschließenden Höhenkranz. Rechts oben springt zuerst der kleine Pululagua, ein tief eingesenkter Kraterberg, mit grauen, steinigen, steilen Gehängen aus der Westcordillere gegen den Fluß Guallabamba hervor, der sich an seinem Fuß hinwindet. An ihn schließen sich die Höhen von Calacali an, alle aus Vulcantuffen zusammengesetzt. Diese erheben sich allmählich, mehrfach sich stufend, zum Gebirgsstock des eigentlichen Pichincha. Dieser stellt sich als eine ganz verwickelte, ausgedehnte Berggruppe dar mit weit ausgezogenen, am Ende plötzlich gegen Quito, Magdalena und Chillogallo abfallenden Vorbergen. Über dem inneren, höher gelegenen Mittelknoten ragen rechts die felsigen, kühn und bizarr aufgethürmten, schwarzen Massen des Rucu, und links die lichtgrauen, mit Bimsstein überschütteten, gleichmäßig und sanft sich abdachenden Kratergehänge des Guagua frei in den tiefblauen Himmel hinein. Die unbedeutenden Erhebungen des Cerro de Ladrillos zwischen Rucu und Guagua sind Reste von Lavaergüssen. Es folgt nun der Atacatzo. Unmittelbar uns gegenüber steigt er von unten aus der Ebene auf. Mehrere radienartig auslaufende Rücken vereinigen sich in der Höhe zu einem kleinen, leicht gewellten Plateau; in der Mitte desselben bezeichnen steil aufgerichtete, dunkle Felspartien, sowie mit Bimsstein überschüttete Abhänge die Stelle, an welcher der einfache, gegen Südwest durchbrochene Krater eingelassen ist.

Nach einer bedeutenden Senkung in der Cordillere, über welche der unternehmende, thatkräftige Garcia Moreno die neue Straße zum Hafen von Caracas in Manabi bauen ließ, erhebt sich der Corazon[1]. Ausgezeichnet durch den tiefsten aller Krater Ecuadors (derselbe mißt 1204 Meter in die Tiefe) ist er im Übrigen ganz dem Atacatzo

[1] Diesen Namen, der „Herz" bedeutet, verdankt er der herzförmigen Gestalt, in welcher er sich dem Beschauer im Westen zeigen soll. Von unserm augenblicklichen Standpunkte aus findet sich aber nichts an ihm, was zu diesem Namen berechtigte.

nachgebildet; eine bedeutende, höckerige Kuppe aus Lavaschlacken, welche dem Kraterrande auf der Südostseite auflagert und sehr oft mit Schnee überdeckt ist, gibt dem Berge jedoch eine abweichende Gestalt. Zwischen beiden, hinter der Senkung, zieht ein schroff abfallender, schwarzer Gebirgszug, Vindita genannt, nach West-Süd-West der Meeresküste zu. An dessen eckigen Umrissen erkennt der Kundige sofort, daß derselbe nicht zu den vulcanischen Bildungen gehört; denn diesen sind in ganz Ecuador wie auch anderwärts die eigenthümlichen Rundungen und Wölbungen der Haupt-Bergformen charakteristisch. Auf der Südseite senkt sich der Corazon wieder tief herab zum Iliniza. Ein schmaler Grat aus alt-krystallinischen und vulcanischen Gesteinen verbindet beide Berge. Die schöne Doppelpyramide des Iliniza, diese für einen Vulcan so seltsame Gestalt, ist in unserem Panorama wohl der am meisten anziehende und fesselnde Berg. Obgleich er nur 5400 Meter hoch, also niedriger als der Antisana, Chimborazo und andere ist, läßt ihn doch die größere Nähe höher erscheinen. Einem riesigen Marksteine vergleichbar steht er gerade auf dem Vereinigungspunkt der westlichen Längscordillere mit dem Nudo de Tiupullo, dem zweiten Quergebirge. Seine beiden schlanken, schmucken, fast gleich hohen Spitzen ragen über ihrer Verbindungslinie noch circa 400 Meter frei und kühn in die Luft hinein; dichter, reiner Schnee umhüllt sie und noch einen beträchtlichen Theil des gemeinsamen Grundstocks. Die launenhaft vertheilten Unebenheiten in den schneeigen Gefilden, die da und dort durch das glänzende Weiß durchbrechenden nackten, schwarzen Gesteine, der Contrast in Form, Farbe, Schattirung zwischen der lebendig variirten, freundlichen oberen Hälfte und der kahlen, etwas düsteren, sanft in die Ebene von Machache auslaufenden unteren, endlich die grelle Beleuchtung machen das Ganze zu einem Bergbilde von ergreifender Wirkung. Wenn die genauen Untersuchungen des Dr. W. Reis es nicht klar nachgewiesen hätten, würde es unglaublich erscheinen, daß dieses so innig verwachsene Zwillingsgebilde zwei ganz ungleichartige und verschiedenalterige Bildungen umfasse. Die nördliche und ältere Spitze besteht aus einem breccienartigen Gemenge von Schlacken und festen Lavabrocken, die südliche aus compactem, krystallinischem Trachytgestein.

Der nun mit gleicher verticaler Erhebung querüberlaufende, das Becken nach Süden abschließende Rücken des Tiupullo macht neben seiner seitlichen Umgebung eine ganz unbedeutende Figur; drei weiter rückwärts liegende, ähnlich geformte, in gleichen Zwischenräumen höher

aufragende Berggipfel tragen in etwa dazu bei, das Prosaische seines Aussehens zu mildern. Dessenungeachtet würde wohl der Tiupullo, wenn er auch nur 300 Meter über die Ebene sich erhebt, mit seiner absoluten Höhe von 3604 M. und seinen drei bis 3997 M. aufsteigenden Spitzen an den meisten anderen Punkten der Erde ein recht ansehnliches Gebirge repräsentiren; nur hier, inmitten von Riesen, erscheint er als Zwerg. Auch ist er nur von Norden her aus der Ferne gesehen so monoton; vom Corazon her bietet er viel mehr Abwechslung; die drei Spitzen, „los cerritos de Chaupi“ genannt, weisen sich dann als die höchsten Punkte eines großen Kraters, des „Hondon de San Diego“, aus.

Am linken Ende des Tiupullo beginnt die Ostcordillere mit dem Rumiñagui („Gesicht von Stein“), in dessen 803 Meter tiefen Krater sich der letzte Inca-Oberfeldherr gleichen Namens nach dem traurigen Ende seines Herrn und Kaisers Atahualpa hinabgestürzt und in dessen Gestein er all' das Gold verborgen haben soll, was in der Eile noch weggeschleppt werden konnte [1]. In den unteren Partien dieses Berges kehren dieselben Formen wieder wie am Atacatzo und Corazon, nur daß sie sich weiter ausdehnen und etwas mannigfaltiger sind. Ganz eigenartig aber ist der obere Theil; gerade dessen Gestaltung mag ihm wohl eher seinen Namen eingetragen haben, als der tragische Tod eines Inca-Feldherrn. Die äußeren, nahezu senkrecht über die sanftgeneigten unteren Böschungen aufschießenden schwarzen Steinwände des großen, oben unregelmäßig ausgezackten Doppelkraters, nebst den gegen Machache und Tiupullo sich hinziehenden Steinleisten der Lavaströme, bilden eine wilde Felsenburg. Ebenso starren dem Besucher im Inneren des Kraters von allen Seiten lauter nackte Lavafelsen entgegen. Weil man nun von der Ebene aus und vom Tiupullo herabkommend gerade in den weit offenen Krater hineinblickt, so gehört nicht gerade eine sehr überhitzte Phantasie dazu, um aus dem wilden Steinchaos ein Menschengesicht heraussehen zu lassen.

---

[1] Beim Besuche dieses Kraters frug ich den mich begleitenden Cholo aus Machache über diese Goldgeschichte. Er war vollständig von ihrer Wahrheit überzeugt und behauptete, die Stelle der vergrabenen Schätze genau zu kennen; indessen würde er es nie wagen, in die Höhle einzudringen, weil Alle, die es bis jetzt versucht, von den überhängenden, herabstürzenden Lavafelsen begraben worden seien. Selbstverständlich machte auch ich mich nicht daran, nach dem Golde zu fahnden, zwar nicht aus Furcht vor einem so tragischen Ende, sondern aus Überzeugung, lange umsonst herumgeführt und schließlich angeführt zu werden.

Links neben diesem trübselig herüberschauenden „Steingesicht" folgt jetzt ein Bild ganz anderer Art. Eine regelmäßig conische Gestalt steigt mitten zwischen Ruminagui und dem nächstfolgenden Sinchulagua langsam und majestätisch hoch zum Firmament empor; sanft hebt sich der glatte, weiße, tiefherabgezogene Eispanzer von dem gesättigten Blau des Himmels ab; bloß da und dort ein dunkler Fleck in der lichten Umhüllung, sonst Alles ruhig und in ungestörter Harmonie. Es ist der Held des Tages, der vor drei Monaten wild entbrannte, Alles ringsum sengende und verheerende Cotopaxi. Fürwahr, als ich ihn damals vom Pasachoa aus so vor mir liegen sah, ein Bild des Friedens und heiliger Ruhe, ohne jedes Anzeichen vulcanischer Erregung, hätte man nicht glauben sollen, daß schon vor Ablauf eines Jahres seine früheren Wuthanfälle ihn wieder erfassen würden. Wohl sah ich die traurigen, öden Flächen des Pedregal („Steinfeld"), welche, nur aus Geröll und erhärtetem Schlamm bestehend, ohne Strauch, ohne Grashalm, in sanfter Neigung zwischen Ruminagui und Sinchulagua sich herabziehen und dann am Pasachoa vorbei gegen Chillo sich senken, und sie mahnten mich an die tückische Natur dieses Nachbars; allein dieser Schlammstrom früherer Zeiten bewegte sich eben damals nicht mehr, sah vielmehr mit derselben eisigen Ruhe zu uns herauf, wie sein Erzeuger.

Doch verlassen wir einstweilen den Cotopaxi — wir werden ihm bald unsere ausschließliche Aufmerksamkeit zuwenden — und fahren wir fort in unserer Rundschau. Wie eben angedeutet, schließt sich links an den Cotopaxi der steile, unregelmäßig geformte, mit ewigem Schnee bedeckte Sinchulagua. Auch er ist ein alter Vulcan, doch seit Menschengedenken völlig erstorben und in Folge der Eingriffe von Seiten seiner unfreundlichen Nachbarn bedeutend umgestaltet. Geschichtlich steht nämlich fest, daß bei der letzten und größten Pichincha-Eruption im Jahre 1660 ein großer Theil seines Gipfels in das Thal von Chillo niederstürzte und durch Stauung der Wasser des Rio Pita entsetzliche Verwüstungen anrichtete. Weiter gen Nord, mehr hinten im Gebirg, taucht schon wieder ein Schneecoloß auf, der ganz abnorm aussehende Hauptberg der Vulcangruppe des Antisana. Weit umfangreicher als der Cotopaxi, ist er neben dem Chimborazo und Cayambe der massigste Schneeberg Ecuadors, dabei mannigfaltig gegliedert und mit vielfach gebrochenen Flächen. Auch als Vulcan steht er in der Reihe oben an. Sein Eruptionsareal ist nicht bloß das ausgedehnteste, sondern auch das reichste an den verschiedenartigen vulcanischen Producten; viele derselben liegen

zudem heute noch so frisch und unbedeckt da, als wären sie erst gestern entstanden. Der rings in dichtem Eis starrende Centralberg erhebt sich über einem flachen, meilenweit sich erstreckenden Hochplateau. Gleich Trabanten umstehen ihn zahlreiche Nebenkrater und strahlen stundenweit breite Lavaströme aus, welche mit ihren wild durcheinander geschobenen Steinblöcken die schon vor der Eruption bestehenden Flüßchen und Bäche stauten und dadurch die Bildung vieler Seeen veranlaßten. Nirgendwo in Ecuador findet man an ein und demselben Vulcane eine solche Mannigfaltigkeit von Trachyt-Varietäten wie hier, überhaupt ist das Gebiet des Antisana eines der instructivsten für den Vulcanologen.

Gerade oberhalb des Antisana erblickt man einen tiefen Einschnitt in die Cordillere. Es ist die Encañada, der gewöhnliche Paß in das Gebiet des Napo in der Ostprovinz. Wieder hebt sich das Gebirge hoch hinauf und es folgen dicht hintereinander, wenig gegeneinander abgegrenzt, mehrere nicht vulcanische Berge. Die südliche Partie derselben bildet die Cordillera del Guamini, die nördliche den Encantado. Unter ihnen ist nur der Saraurcu durch seine bedeutende Höhe von 5190 Meter und durch seine grotesken, zackigen Gipfel auffallend.

Einen würdigen Abschluß findet der Bergkranz im Cayambe, der wieder dicht in Schnee und Eis starrt. Wie der Antisana, so hat auch er eine an einem Vulcane ungewohnte Gestalt, doch sind seine gewaltigen, ineinander geschobenen Buckel mehr gerundet. Von unserem Standpunkte aus tritt sein immenses Volumen nicht so klar hervor, wohl aber, wenn man unmittelbar vor ihm steht; von der Hacienda Guachala aus erscheint er sogar colossaler, als der Chimborazo von Chuquipoquio aus. — Gleich hinter dem Cayambe stößt die Ostcordillere wieder mit dem Nudo del Mojanda zusammen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Landschaft innerhalb des geschilderten Bergrahmens. Nach Süden schweift das Auge über die reizende, fruchtbare, verhältnißmäßig reich bevölkerte und gut bebaute Ebene von Machache, so benannt nach dem bedeutendsten auf ihr liegenden Dorfe. Nahe vor uns, zwischen einigen niedrigen, flach gewölbten Hügeln, die sich aus der sonst vollkommenen Ebene erheben, zieht sich, größtentheils schnurgerade, ein helles, breites Band hin: es ist die große Heerstraße (carretera) Garcia Moreno's, welche selbst den bestcultivirten Gegenden Europa's Ehre machen würde[1]. Längs des Fußes der

[1] Der Congreß und die interimistische Regierung beschloß in feierlicher Sitzung,

Ostcordillere schlängelt sich der Fluß Rio San Pedro. Unter den schneeigen Gehängen des Iliniza entspringend, nimmt er links und rechts die zahlreich aus den Schluchten herabeilenden Flüßchen und Bäche auf, so daß er am Pasachoa, gerade unter uns, schon als ein ganz bedeutendes Wasser auftritt. Sonst ist Alles, so weit man sieht, Feld und Weideland: das erstere ist mit niedrigem Gebüsch [1] und mit tiefen Gräben ringsum abgeschlossen, das letztere aber, weitaus überwiegend, drängt sich nicht nur unten in der Ebene überall zwischen die Saatfelder hinein, sondern zieht sich auch an allen Berggehängen hoch hinauf und dehnt sich unbegrenzt über die Bergrücken hin; unten im Thal voll saftigen, hohen Grases nimmt es in höheren Regionen den Charakter der Paramos an. Zwischen den Feldern erblickt man da und dort Hütten, seltener größere Gehöfte (Haciendas) und nur vier Dörfer: Jambillo, Machache, Aloag und Aloasi. Auf den Weiden tummeln sich zahllose Rinder und Pferde, minder zahlreich Schafe und Ziegen und noch spärlicher Esel, Maulesel und Llamas. Alles liegt frei und offen da, denn dem Hochland fehlt der zusammenhängende Wald. Nur die tief eingeschnittenen, aber schmalen Quebrada's (Schluchten) sind mit üppigem Baumwuchs bestanden und treten deßhalb doppelt markirt aus dem Landschaftsbilde heraus. Auch auf den Paramos fristet viel strauchartiges Gewächs neben verkrüppelten Bäumen ein kümmerliches Leben.

Wenden wir uns jetzt nach Norden. Gerade links vor uns windet sich die breite Carretera in gewaltigem Zickzack an der steilen Cuesta de S. Rosa hinauf. So heißt hier der Abhang des langen Rückens, der vom Atacazo auslaufend weit in die Ebene sich vorschiebt und dann nach Norden sich wendet. Er trennt das Thal Chillo von der nur wenig höher gelegenen Ebene, auf welcher die Hauptstadt der Republik ruht; von dieser selbst und den sie umgebenden Dörfchen gewahren wir jedoch nichts. Durch das erwähnte Thal wälzt sich der Rio San Pedro immer mächtiger dahin, vergrößert durch den fast ebenso starken Zufluß, den Rio Pita, der ihm die Schneewasser des Cotopaxi und Sinchulagua

---

der Straße fortan zu Ehren des Erbauers den Namen „Carretera de Garcia Moreno" zu geben. Die jetzige rothe Regierung will aber von einer solchen Benennung nichts hören.

[1] In dem Becken von Riobamba und Latacunga, sowie auch nördlich von Quito werden die Einfriedigungen zumeist aus den dickblätterigen, stechenden Agave-Arten gebildet. Doch auch hier sind Buschhecken mit Gräben nicht selten, welche lebhaft an die Wallhecken Westfalens erinnern.

zuführt. Etwa drei Meilen tiefer unten schließt der kleine, von warmen Mineralquellen umringte Ilalo das Thal von Chillo gegen das von Tumbaco ab. Er ist ein hufeisenförmiger Kraterwall. Seine beiden Schenkel fallen steil zum Rio San Pedro ab, während die Böschung am Ostabhange eine nur sanft geneigte ist. Auf der kleinen Ebene innerhalb des Kraterbogens, welche vorn durch den Fluß, an den andern Seiten durch steile Lavawände von der Umgegend abgeschnitten wird, liegt das Indianerdorf Guangopola. Dasselbe verdient eine Erwähnung, weil seine Einwohner, Incas vom reinsten Blut, sich fortwährend von der Berührung mit den Europäern ferngehalten und eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt haben. — Obgleich beschränkter als die Ebene von Machache, birgt doch das Thal Chillo mehr menschliches Leben und Treiben. Wegen seiner tieferen Lage und seines milderen Klimas (seine mittlere Jahrestemperatur beträgt 16,5° C.) ist es mit zahlreichen Villen reicher Quitenser bedeckt. Um jede derselben schaart sich eine große Zahl von Strohhütten, in welchen die zum Feldbau und für die Bedienung des Gehöftes nöthigen Indianer-Familien wohnen, während in den Dörfern Conocoto, Pangolqui und Alaugasi einige Dutzend Lehmhäuser mit Ziegeldächern sich um ein ähnliches und größeres Haus, die Kirche, zusammendrängen. Zur ausgiebigeren Bewässerung, zum fruchtbareren Klima, zur größeren Zahl von Leuten der arbeitenden Klasse gesellt sich denn auch ein ausgedehnterer Feldbau, hauptsächlich von Mais und Getreide.

Ähnlich wie in der Ebene von Machache und Chillo trifft man es in allen Thalbecken des Hochlandes, nur tritt in letzteren die Bevölkerung und Cultur weit mehr gegen die wilde Natur zurück, als hier in der Nähe der Landeshauptstadt.

Unser Blick reicht indessen nach Süden weit über den Tiupullo hinaus. Vom Iliniza an zieht sich die Westcordillere als ein einfach gegliederter, aus alten nicht vulkanischen Gesteinen zusammengesetzter Bergrücken viele Meilen weiter, ohne etwas Auffallendes in seinem Aussehen hervortreten zu lassen. An verschiedenen Stellen führt er verschiedene Namen: erst Cordillera de Isinlivi, dann Cordillera de Zumbagua. Hinter ihm liegt, für uns unsichtbar, der sehenswerthe Kraterberg des Quilotoa. Nun folgt auf der Westcordillere der Carihuairazo, welcher seinen stark mit Schnee beladenen, zweizackigen Gipfel über den Tiupullo hervorstreckt. Links von ihm gewahrt man die obersten Theile der rundgewölbten, viel niedrigeren Puñalica,

eines Nebenkraters des Carihuairazo. Wieder etwas weiter links, gerade in der Mitte zwischen beiden Cordilleren, hebt sich der Gebirgsstock des Igualata zu bedeutender Höhe hinauf. Zwischen dem Carihuairazo und Igualata hindurch sieht man endlich noch die Schneekuppe des Chimborazo, doch wegen der großen Entfernung mit sehr undeutlichen Conturen.

Um uns diesen weltberühmten Altvater unter den ecuadorianischen Vulcanen, der ja auch vor drei Monaten sich wieder geregt haben soll, sowie auch den schönen Tunguragua und den viel gefeierten Altar aus größerer Nähe zu besehen, verlassen wir unsern bisherigen Standpunkt, um die Plattform des Observatoriums in dem durch Garcia Moreno neuerrichteten Jesuitencolleg in Riobamba zu besteigen.

Von dort aus haben wir gegen Norden hin gerade vor uns, über wirr zusammenstoßenden, gewölbten Rücken aufsteigend, den Igualata; zur Linken, der Westcordillere eingefügt, den majestätischen Riesen Chimborazo; zur Rechten, auf der Ostcordillere, den sehr regelmäßigen Kegel des Tunguragua, während die schneeigen Spitzen des Altar auf eben derselben Cordillere hinter uns bleiben, weil sie südlicher liegen. Zwischen Igualata und Chimborazo glänzen die Schneemassen des Carihuairazo aus größerer Ferne herüber. Diese vier Grundpfeiler verbindet eine niedrigere, vulkanische, mannigfaltig wechselnde Gebirgsmauer, die ihre „Nasen“, „Buckel“ und „Messer“ in die sandige Ebene von Riobamba vorschiebt.

Eine lebendige, klare Schilderung des Chimborazo für Solche zu geben, welche ihn noch nie gesehen, ist eine überaus schwierige Aufgabe; — viel leichter wäre es, sein Bild mit Hilfe des Zeichenstiftes zur klaren Anschauung zu bringen; — alle bisherigen Schilderungen scheinen uns daher auch nicht zutreffend, selbst nicht die von Humboldt, Boussingault und Hall gegebenen, obgleich diese den Bergcoloß selbst bestiegen haben. Dennoch wollen wir versuchen, sein Bild zu entwerfen; vielleicht gelingt es uns, in etwa zu seiner richtigeren Auffassung beizutragen.

Der Leser versetze sich also mit uns auf das Observatorium von Riobamba. Langsam hebt sich die vor uns gegen Nord-West liegende Ebene aufwärts und verschmilzt mit dem Gros der Cordillere. In einer Höhe nun, welche ungefähr die mittlere der umgebenden Bergkette ist, ragt über dieses breite und solide Piedestal die eigentliche Kuppe des Chimborazo in Schnee und Eis gekleidet, frei und völlig isolirt in's Luftmeer, ohne jedoch sofort schon steilere Böschungen anzunehmen; die

Neigungen der äußeren Conturen bleiben vielmehr auch jetzt noch, besonders im Osten, sanft; nur ganz oben am Gipfel sind sie steiler. Die Linie, welche im Westen das Bild abgrenzt, verläuft von unten bis oben ohne jede bedeutendere Unebenheit, die westliche Böschung läßt aber eine dreifache leichte Stufung klar hervortreten. Außerdem ragt ein kleiner dunkler Buckel in der unteren Hälfte von hinten über die Gehänge herauf. Der oberste Gipfel ist convex gewölbt und eher platt als spitz; Alles auf ihm ist massiv und geglättet, nirgends eine kraterartige Vertiefung, nirgendwo eine die Schneedecke überragende Felszacke. Innerhalb der geschilderten, für den Bergcoloß immerhin sehr nüchternen, aber um so großartigeren Contur gewahrt man an der freistehenden Kuppe eine reiche Gliederung; sie ist aber nicht sehr tief eingeschnitten und darum von Riobamba aus nur mit Hilfe des Fernrohrs klar zu erfassen. Am besten werden wir die Gesammtform und Gliederung verstehen, wenn wir uns vorstellen, daß drei Kuppen von verschiedener Höhe, alle in einer Linie von West nach Ost gelegen, sich so vollständig zu einer verschmolzen haben, daß die Dreitheilung nur nach einiger Überlegung herausgefunden wird. Ihnen entspricht die oben erwähnte dreifache Stufung des Ostabhangs. Die höchste und zugleich westlichste Kuppe nimmt den Hauptraum des Bildes ein, die mittlere, weil von zwei Seiten verschlungen, tritt nur als ein colossaler, von oben bis unten reichender Wulst auf; die dritte und östlichste ist die niedrigste und am flachsten abgedachte. Während nur eine leichte Senkung in der östlichen Böschung die Grenze zwischen den beiden niedrigsten Kuppen andeutet, zieht ein tiefer Einschnitt zwischen der mittleren und westlichen hindurch. Da dieser aber von Nord nach Süden läuft, markirt er sich uns, die wir südöstlich stehen, nur sehr wenig. Überaus reich und großartig ist das ganze, Riobamba zugekehrte Gehänge. Entsprechend der eben hervorgehobenen Verkuppelung in drei Felder von verschiedener Figur und Größe getheilt, gewinnen sie besonders dadurch an Schönheit, daß sie nicht so gleichmäßig abfallen, wie die seitlichen Abhänge. Es wechseln da schroffe Abstürze, an denen die dunklen Trachytgesteine, mächtigen Strebepfeilern vergleichbar, rippenartig über die Wände hervorstehen, mit sanft geneigten glatten Schneefeldern; überhängende Schneemassen und cascadenförmig vor den Felswänden aufgethürmte Eisschollen mit tief eingesenkten Rinnen, Schründen und Spalten. All' dieß sieht man in jedem der drei Felder, aber in jedem anders gruppirt und doch wieder in gegenseitiger Harmonie. So die frei aufragende Kuppe. Auf der weit

ausgespannten Basis hingegen liegt aller Wechsel in einer leichten Undulation der Fläche und in strahlenartig vom Fuße der Kuppe ausgehenden flachen Rücken, die, meilenweit sich erstreckend, den Verlauf mächtiger Lavaströme bezeichnen. Ihre höheren Regionen liegen alle im Gebiete der Paramos und der Arenale [1]. Durch sie führt am Süd- und Ostfuße der Kuppe vorbei der gewöhnliche Weg von Quito nach Guayaquil und etwas tiefer die „Carretera Garcia Moreno's".

Machen wir nun eine Viertelschwenkung und wir stehen einer total verschiedenen Erscheinung, einem zweiten Cotopaxi gegenüber. Gerade vor uns sinken nämlich die Ausläufer des Igualata einerseits und die vom Altar herabziehenden Berge andererseits tief hinab zum Rio Chambo, und mitten aus dem Einschnitt hebt sich der Tunguragua, — ein wunderschönes Bild. An Regelmäßigkeit der Form gibt er dem Cotopaxi nichts nach; er ist ein ebenso vollkommener Kegelberg, nur etwas schlanker, mit einer relativ kleinen Trichtereinsenkung im Gipfel. Wohl ist seine absolute Höhe geringer als die seines Zwillingsbruders und deßhalb sein Schneemantel etwas knapper zugeschnitten; die relative aber ist um Vieles größer, denn sie beträgt 3127 Meter, beim Cotopaxi aber nur 2831. Eben weil allein, direct aus so großer Tiefe aufsteigend, sind nur an seinen Gehängen alle Klimate und Vegetationszonen der Reihe nach übereinander in breiten Gürteln herumgelegt, ein Umstand, der sicher nicht wenig geeignet ist, seine Schönheit zu erhöhen. Endlich ist auch seine nächste Umgebung viel wechselvoller, anziehender und großartiger als die des Cotopaxi. Sein Fuß wird auf drei Seiten von wildschäumenden Flußwassern gebadet. Nachdem nämlich der Rio Chambo, beladen mit allen Wassern der Ebene von Riobamba, in den erwähnten Gebirgseinschnitt eingetreten und dann noch einige Stunden, von hohen und steilen Bergen umgeben, in breitem Bette ruhig und majestätisch dahingeflossen und dabei noch den Rio Guanando und Rio Puela aufgenommen, sieht er sich plötzlich durch die jähen, weit vorspringenden Tunguragua-Gehänge den Weg verlegt. Nach links umbiegend arbeiten sich die stark gewachsenen Wasser unter wildem Tosen und Rauschen durch ein enges Felsenthal hart am Fuße des Vulcans vorbei; mehrmals durch seine querüberliegenden Lavaströme gesperrt und gestaut,

[1] Arenale sind die hochliegenden Gehänge der Vulcane über der Paramo-Region. Aller Vegetation bar, sind sie höchst trübselige, nur mit Schlacken, Geröll und Asche bedeckte Flächen.

werden sie gezwungen, in deren hartes Gestein wieder ein neues Bett zu graben. Mehrorts, wie z. B. am Cusua, erfüllt der wüthende Anprall der schäumenden, hochaufspritzenden Fluthen gegen das schwarze einengende Gestein, ihre siedenden Wirbel, ihr jäher Absturz über senkrechte Wände den Beschauer mit Entsetzen, zumal wenn er, wie gerade an besagter Stelle, auf elendem, nur leicht mit Reisig und Erde überdecktem Stege, das zitternde Roß am Zügel langsam nachziehend, darüber hinweg schreiten muß. Etwa zwei Stunden weiter unten vereinigt sich der Rio Chambo mit dem ebenso großen Rio Patate, welcher von der Nordseite des Igualata her alles Wasser der Ebene von Ambato und Latacunga ihm zuführt. So gestärkt wenden sich nun beide als Rio Pastaza in großem Bogen nach der anderen Seite des Tunguragua, immer sich an dessen Fuß anschmiegend, um die ferneren, noch mächtigeren Lavaströme in noch heißerem Kampfe zu durchbrechen. Unter den Thälern Ecuadors dürfte das des Rio Pastaza weitaus das romantischste, das reichste an ergreifenden Naturscenen sein, und für den Botaniker und Zoologen hat es seiner Flora und Fauna wegen nicht geringere Reize. Unterhalb der Vereinigung beider Flüsse springen die schroffen Berggehänge, auf der linken Seite aus granitführenden Glimmerschiefern und alten Gesteinen, auf der rechten aus vulkanischen Lava- und Schlackenmassen gebildet, von Zeit zu Zeit vom Flußufer zurück und in den buchtenartigen Ebenen entfaltet sich dann die üppigste Tropenvegetation. Eine dieser Ebenen liegt besonders malerisch; eingeengt zwischen dem Pastaza und senkrechten Lavagehängen von mehr als 100 Metern Höhe, über welche das Eiswasser des Tunguragua in silbernen Cascaden herabfällt, trägt sie inmitten frischer gelbgrüner Zuckerpflanzungen das Dörfchen Baños. Es ist dieß ein im ganzen Lande berühmter Badeort. Denn gerade neben den von den eisigen Höhen kommenden kalten Wasserfällen sprudeln heiße Mineralquellen aus dem Boden. Unter den 28 Thermen Ecuadors, welche wir zu untersuchen und zu analysiren die Gelegenheit hatten, sind sie die heißesten (54°) und die gehaltreichsten: jährlich werden sie von vielen hundert Kranken benutzt; doch noch besuchter ist das wunderthätige Muttergottesbild „la Virgen de agua Santa" in der Pfarrkirche des Dorfes. Während meines mehrtägigen Aufenthaltes in Baños sah ich fast jeden Tag ganze Pilgerzüge des gläubigen Landvolkes eintreffen und der Himmelskönigin durch Gebet, Processionen, Musik und Feuerwerk den Tribut ihrer Verehrung und Dankbarkeit darbringen.

Leider hat der Cotopaxi bei seinem letzten Ausbruch auch hier schlimm gehaust.

Wenden wir uns schließlich auf unserem Observatorium noch einmal ein klein wenig rechts. Vom Einschnitt des Chambothales zieht sich ein gleichmäßiger Bergrücken von links nach rechts, um tief im Hintergrund mit der vom Chimborazo kommenden Bergreihe zusammen zu stoßen. Es ist der weit ausgedehnte Paramo de Collanes und de Cubillin. Auf seiner ersten Hälfte fesselt uns eine capriciös in Weiß und Schwarz gemalte, buntscheckige Bergpartie: amphitheatralisch angeordnete, höchst unebene Felsmassen, oben ungleichmäßig ausgezackt, steigen rechts und links zu höheren Gipfeln auf; aus dem zerfetzten Schneeüberzug schauen überall dunkle Ecken, Kanten und Buckel; durch ein breites, nach Norden offenes Thor zeigt sich im Innern der steinernen Umwallung eine zusammenhängende, weiße, schiefe Ebene, ein Gletscher; von Zeit zu Zeit stürzen unter Gepolter und weithin sich verbreitender Bodenerschütterung Felsblöcke und große Eismassen von den inneren steilen Gehängen auf den Gletscher hinab. Es ist dieses der Altar der Spanier oder Capac urcu (König der Berge) der Indianer. Weiter rechts sieht man bei klarem Wetter über demselben Rücken eine gewaltige Rauchsäule wirbelnd und qualmend erst senkrecht aufschießen, dann in erstaunlicher Höhe unter dem Einfluß des herrschenden Ostwindes horizontal sich beugen und als flache Wolke seitlich abziehen. An derselben Stelle glänzt des Nachts heller Feuerschein. Beides weist uns auf den Ort des Sangay. Er ist wohl der thätigste Vulcan der Welt. Garcia Moreno und der Ingenieur Wisse, welche im Jahre 1849 denselben besuchten und theilweise erstiegen, zählten in einer Stunde 267 Eruptionen. So viel mag zur allgemeinen Orientirung genügen.

(Fortsetzung folgt.)

L. Dressel S. J.

Recensionen.

Clemens Brentano. Ein Lebensbild von **J. B. Diel** S. J., ergänzt und herausgegeben von W. Kreiten S. J. Erster Band. (1778—1814.) 8⁰. XIX u. 441 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 4.

Von dem Werthe und der Bedeutung der vorliegenden Schrift, deren erste Skizze P. J. B. Diel sel. in dieser Zeitschrift mittheilte (1872. Bd. III), läßt sich eine gedrängte Vorstellung am leichtesten dadurch gewinnen, daß wir die Eigenthümlichkeiten der Aufgabe hervorheben, welche der Gegenstand selbst dem Verfasser stellte.

Schon die erste Aufgabe des Biographen, die Schicksale seines Helden wahr, klar, einfach, vollständig zu erzählen, war im vorliegenden Fall keine leichte. Sich selbst oft ein sonderbares Phänomen, seinen nächststehenden Freunden und Bekannten ein wunderliches Räthsel, war Brentano unläugbar, seinem Charakter wie seinen Schicksalen nach, einer der originellsten Sonderlinge und Abenteurer, von welchen die deutsche Literatur zu erzählen weiß; wir möchten uns fast des Wortes „Kauz" bedienen, wenn dieß Wort nicht so leicht schief aufgefaßt werden könnte. Aus der zartesten deutschen Gemüthstiefe und der wildesten, südlichen Leidenschaftlichkeit, blitzendem Humor und nächtlich-dunkler Melancholie, durchdringendem Verstand und überwallendem Gefühlsleben, religiöser Beschaulichkeit und übersprudelndem Leichtsinn, kurz aus den entgegengesetztesten Eigenschaften bunt zusammengemischt, gerieth dieser merkwürdige Geist gleich bei seinem ersten Erwachen und in seiner ersten Bildungsperiode in einen Wirbelstrom sich widersprechender Einflüsse, der einen Charakter von härterem, ja härtestem Metall hätte aus den Schienen bringen müssen. Ohne einen Augenblick Zeit, sich ruhig über seine Lebensaufgabe zu besinnen, ohne einen Führer, der seinem Charakter eine entsprechende Bildung vorgezeichnet und dieselbe mit väterlichem Ernste durchgeführt hätte, ohne festen religiösen Halt, ohne klare bestimmte Philosophie, taumelte der feurige Jüngling aus dem Traumland einer halb religiösen, halb weltlichen Kindheit, aller Lebensprosa überdrüssig, von den Märchen seiner Einbildung nicht gesättigt, von keiner Autorität gelenkt und doch instinktiv sich an Andere anlehnend, lustig, traurig, fromm, närrisch, ernst, verliebt, verzweifelt, wie es eben kam, unstät, sich selber fliehend und doch überall wieder findend, Andere

erziehend, bevor er selbst eine Erziehung genossen hatte, mitten in das bunte Durcheinander der französischen Revolutionsepoche hinein, und ward ein Dichter, ehe er sich's versah und ehe er einmal klar überlegt hatte, was er eigentlich werden wollte und sollte. Die schöngeistige Sophie de la Roche, ihre fromme und doch zugleich von der Aufklärung angekränkelte Tochter Maximiliane, der kaufmännische, gestrenge Vater, die von ihrem Manne maltraitirte Tante Möhn, die fromme Kindsmagd „Vreneli", der Buchhalter „Schwab", der Kaufmann Poler, Frankfurter Handlungsdiener, aufgeklärte Coblenzer Philologen, Schnepfenthaler Handlungslehrer, revolutionäre Bonner Professoren, dazwischen ein alter Exjesuit und Carmeliterpatres, hatten abwechselnd, alle in ihrer Weise, und meist in kurzen oder unterbrochenen Zeiträumen das Geistesleben des aufgeweckten Knaben beeinflußt und in allen Tonarten pädagogischer Mißhandlung und Behandlung herumgerüttelt, und so kam er, zum Jüngling geworden, (1797) nach Jena, begann seine zweite Universitätsperiode mit Theaterspielen, hörte deutschen Pantheismus bei Fichte und Schelling, lebte sich bei Tieck und den beiden Schlegel in die Romantik hinein und verherrlichte in seinem ersten, schriftstellerischen Werke, einem wilden Roman, die „freie Liebe" (1801). Das ist im Wesentlichen der Charakter der „Jugendjahre" (I. Buch).

Die hierauffolgende Periode der „Romantik" (II. Buch) führte den Dichter wohl in Verhältnisse hinein, die seiner Geistesentwicklung einen etwas geregelteren, harmonischeren Verlauf zu geben schienen. Er schloß sich an Arnim, Savigny und Görres an, gewann in den Vorarbeiten zu „des Knaben Wunderhorn" eine seines Talentes würdige und angemessene Beschäftigung, ward sogar mit seinen edlen Freunden Martyrer für die gute Sache der Romantik, d. h. für deren specifisch katholische Tendenz. Aber diese Wendung zum Bessern hatte noch keinen tiefern, religiös-sittlichen Halt. Die Reichthümer der katholischen Ideen waren weder als Gegenstand des Glaubens, noch als Quellen der tiefsten, wissenschaftlichen Erkenntniß erfaßt, sondern nur schöngeistig als Poesie, als Nahrung eines nach ästhetischen Genüssen dürstenden Herzens. Der Glaube, so mangelhaft erfaßt, ward auch im Leben nicht ernst und consequent geübt. Selbst die Ehe mit Sophie Mereau, welche dem Leben des Junggesellen eine etwas solidere Richtung gab, war, vor einem lutherischen Prediger, mit einer „Geschiedenen" geschlossen, eine ungültige, also eigentlich keine. Die nicht ungetrübte Ruhe und das unhaltbare Glück, das sie bot, starb mit der Geliebten nach Jahresfrist dahin.

Und nun beginnt eine neue Reihe von „Irrfahrten", wie das III. Buch ganz passend überschrieben ist. Daß sich der von seinen Gefühlen und Launen wild umhergeworfene Dichter von einer halbverrückten Schönheit als Bräutigam entführen läßt, um bald in unsäglichem Herzeleid die Früchte dieser Thorheit zu ernten, eröffnet den Reigen dieser Wirrsale. Es könnte in einem Roman nicht toller zugehen. Von dem unerträglich gewordenen „Hauskreuz" geschieden, klammert sich Brentano nun wieder, halb von künstlerischen, halb von religiösen Kräften gezogen, an seine noch immer nicht völlig geklärte Romantik an, flattert in Dichtungen, welche die Zerrissenheit seines Innern deutlich genug bekunden,

zwischen Kirche und Welt, Himmel und Hölle, Tugend und Sünde herum, athmet in den Salons von Berlin die Geistreichigkeit gefeierter Jüdinnen ein, studirt für sich katholische Legenden, singt und seufzt in den bewegtesten Accorden nach Liebe, überwirft sich durch die zündende Schärfe seines Witzes in plötzlicher Anwandlung mit den Weltkindern, die sein buntschillerndes Phantasieleben an sich lockt, findet nirgends auf Erden den Himmel, den sein anarchisches Gemüth vergeblich hienieden sucht, oscillirt unstät zwischen den mächtigsten Polen, welche das Leben der Geister beherrschen, neigt sich aber mit unverkennbar wachsender Intensität dem Guten zu. In dieser Verfassung treibt er sich erst in Berlin herum; dann in Prag und auf dem Gute Bukowan, und geräth endlich, nachdem er sich mit Varnhagen überworfen, die freundliche Beziehung zu Rahel aber noch festhielt, in Wien abermal zwischen das Kreuzfeuer der religiösen Gegensätze. Sein edleres Ringen führte ihn in die Anziehungssphäre des ehrw. P. Hoffbauer, Adam Müllers, der Klinkowström, Veits, Eichendorffs, Ringseis' u. s. w. Welt- und Kunstliebe zugleich zogen ihn an's Theater, an die Seite des Komikers Hasenhut und in die religionslose Künstlergesellschaft der „Rebhühner", wo er, wie Passavant erzählt, „zwar nicht in den allgemeinen Chorus der Religionsspötterei mit einstimmte, aber doch immerhin wie ein gutmüthiger Mephistopheles dabei saß und Alles von der komischen Seite ansah".

Soweit reicht bis jetzt die Biographie. Sie hat ihrem nächstliegenden Gegenstande nach durchaus keinen erbaulichen Charakter. Sie ist ein Gemälde von Irrfahrten, deren düsteren ethischen Hintergrund weder die farbenschillernde Phantasiefülle, noch der funkensprühende Witz des Dichters zu überstrahlen im Stande sind. So manche Spannung auch die poetischen Abenteuer bieten mögen, hinter ihnen lauern schließlich Unordnung, Unglück, Unklarheit des Geistes, Zerrissenheit des Herzens.

Dem modernen Pharisäismus hat die Zeichnung dieses abenteuerlichen Dichterlebens seit Voß und Varnhagen sehr wenig Mühe gekostet. Man hat die gröberen Pinsel hervorgeholt und al fresco gemalt, obwohl das Bild für die Nähe berechnet war. Es gab ein Schattenbild von Ueberspanntheit, Phantasterei, Charakterlosigkeit und Verkommenheit, das den sittlichen Ernst der Maler über jeden Zweifel hinausstellte, und zugleich die Lichtbilder des Fortschritts, die großen, größern und größten Heroen der wahren Geistesertleuchtung, grell und kräftig hervorhob. Wirkliche Anhaltspunkte dazu lagen vor, und da Brentano so unklug gewesen war, sich der modernen Cultur nicht consequent ergeben zu haben, so mußten seine Abenteuer zu ebenso großen Unschicklichkeiten und Sünden werden, als sie bei etwas Consequenz zu Tugenden hätten werden können. Man denke nur an die Affaire von Sesenheim, an der sich jeder brave Pharisäer eben so sehr erfreuen wird, als er sich von Brentano's zweiter Hochzeit u. s. w. mit obligater, sittlicher Entrüstung hinwegwenden muß.

Für die Katholiken bot Brentano's wirrer Lebenslauf, wie seine Schriften, bei jener starken Mischung von Gutem und Bösem, eine wirklich objectiv begründete Verlegenheit. Ein Vorbild für einen katholischen Jüngling ist er

gewiß nicht, und man könnte seine Schicksale nicht in usum Delphini erzählen, ohne alle und jegliche Vollständigkeit und Treue zu opfern. Dem reiferen Alter boten sein Leben und seine Werke neben vielem Anziehenden auch so viel Unerquickliches dar, daß es verhältnißmäßig immer nur Wenige gab, die sich über dieses hinwegzusetzen und für jenes zu begeistern wußten. Dazu war, Dank dem liberalen und protestantischen Monopol in literaturgeschichtlichen Dingen, das Nachtheilige über Brentano weit mehr bekannt als das Vortheilhafte, und mußte so Viele dazu veranlassen, von dem Gesteinigten keine oder nur wenig Notiz zu nehmen. Andere geriethen in die Lage von Leuten, welche bewundern möchten, wenn man sich nur nicht schämen müßte. In unserer Ära der geschärften Gegensätze ist es so schwer, neben den Extremen im Guten und Bösen noch etwas gelten zu lassen und richtig zu würdigen — und doch ist gerade von Mittelschattirungen und Übergängen die Welt voll; erst am jüngsten Tage wird ja die endgültige Scheidung nach Extremen vollzogen, und liegt der Charakter des irdischen Pilgerwallens ja hauptsächlich darin, noch frei vom Bösen zum Guten, und vom Guten zum Bessern aufsteigen, leider auch in entgegengesetzter absteigender Linie seinen Fortschritt suchen zu können. Bei Brentano aber ist, trotz langer, trüber Perioden des Schwankens und Sinkens, ein so unverkennbares Ringen zum Guten und Bessern bemerkbar und gelangt schließlich zu so schönen und erfreulichen Resultaten, daß sich kein wackerer Katholik dieses Mannes zu schämen braucht, daß flaue Katholiken und Nicht-Katholiken aber unendlich viel von ihm lernen können, wenn sie seine Geschicke ehrlich und redlich betrachten.

Diese Pilgerschaft Brentano's wahr, klar und vollständig, ohne Beschönigung, aber auch ohne sittenrichterliche Voreingenommenheit zur Darstellung zu bringen, scheint uns das erste und nicht geringe Verdienst des vorliegenden Bandes zu sein. Seine Mißerziehung ist richtig dargestellt, ohne die Schuld in ungerechter Weise auf einen der betheiligten Factoren zu werfen. Seine Verirrungen sind offen und schlicht erzählt, ohne sie gerade immer mit den härtesten Namen zu bezeichnen, aber auch ohne sie in einer Art von poetischem Nimbus zu verhüllen. Und doch mußte, da der Poet nun einmal eben Poet war, auch seine bunte Phantasie- und Gefühlswelt mit ihren märchenhaften Gestalten geschildert werden. Auch das ist geschehen, aber ohne die verzauberten Prinzessinnen, Puppen und Kunstfiguren für mehr auszugeben, als sie waren, d. h. für Geschöpfe der Einbildungskraft, jenachdem Kindereien oder auch Sirenen. Der Dichter tritt weder als verkannter Held hervor, den man aus der Nacht der Vergessenheit hervorziehen und bewundern lassen will, noch als Delinquent, der wegen unbefugten Phantasiereichthums und Künstlerleichtsinns auf der Anklagebank sitzt, um sich von einem scharfen Casuisten hier verurtheilen, dort freisprechen, hier wegen mildernder Umstände entschuldigen zu lassen. Er wird weder von oben herab mit Censormiene, noch von unten herauf mit ungetheilter Bewunderung betrachtet und geschildert, sondern von ebener Erde aus, als Mensch unter Menschen, wie er leibte und lebte, mit seinen guten und bösen Eigenthümlichkeiten, mit seinen poetischen Abenteuern und deren meist prosaischem Ende, mit seiner Ab-

hängigkeit von so vielen andern Persönlichkeiten, mit seinem Schwanken und seiner Unentschiedenheit, aber auch mit seinem Emporringen zum Guten — kurz als der sonderbare Mensch, der er war, der Jahrzehnte lang zwischen Katholizismus und liberalem Künstlerthum umherirrte, ehe er endlich dazu kam, sich unbedingt, consequent und praktisch für ersteren zu entscheiden.

Indem der Biograph es sich nicht gereuen ließ, mit dem treuesten Fleiße auf alle Details des nicht immer so durchsichtigen Lebenslaufes einzugehen, diese in Brentano's und seiner Freunde Schriften zerstreut liegenden Details mit kritischer Gewissenhaftigkeit erst zum treuen Mosaikbild zusammenzusetzen, und dem so gewonnenen Bilde dann durch wohlmotivirte Verbindung Farbe und Einheit des Lebens zu verleihen, versäumte er aber auch nicht, die Hauptperson und die sie umgebenden Zeitschilderungen in die rechte Beleuchtung zu rücken, nicht in das Licht jener Humanität, welche am Menschen nur menschliche Fähigkeiten und Thätigkeiten zu erkennen verstattet, sondern in das Licht jener übernatürlichen, göttlichen Providenz, welche über den Schicksalen der Einzelnen, wie denjenigen der Völker waltet und den freien Menschenwillen dessen Natur gemäß, sanft, mild, durch Prüfungen wie Gunsterweise an sich zieht. Je weniger es heutzutage zum guten Ton gehört, solche Gesichtspunkte in einer Biographie, und gar in einer Dichterbiographie vorwalten zu lassen, desto mehr ist dem Biographen Dank zu wissen, daß er sich von jener landläufigen Betrachtungsweise, die nur mit menschlichen Factoren rechnet, völlig emancipirte, und dem Dichter auf seinen verschlungenen Irrpfaden nachgehend, stets jenes Licht darauf fallen ließ, welches von den Höhen des endlich doch glücklich erreichten Zieles auf dieselben zurückstrahlt. Das sonst räthselhafte und schwerverständliche Geistesleben des so reichbegabten und doch so unstäten, vielfach unglücklichen Dichters erhält hiedurch die einzig wahre, in seinen Schriften selbst documentirte Erklärung. Nicht Verkanntsein oder Unverständlichkeit seines Charakters für Andere, nicht bitterer Geist der Satire oder idealistische Unversöhnlichkeit mit der prosaischen Wirklichkeit trieben ihn so lange unstät umher, sondern ein gewaltiges Ringen der Gnade mit seinem von phantastischer Weltliebe angekränkelten Herzen. Große unverkennbare Gnaden begleiteten seinen ganzen Lebensweg, durchkreuzten die phantastischen Pläne seines Herzens, wie die eiteln Lockungen der ihn umgebenden Welt, und ließen dem schwachen, schwankenden, zögernden Pilger keine Ruhe, bis er sich aufraffte und von den Erweisen der ewigen Liebe mit Dante sagen konnte:

„Sie zogen aus dem Meere des verkehrten
Und setzten an den Strand mich wahren Liebens."

Diese, in dem von Prof. Steinle gezeichneten Titelbild echt künstlerisch symbolisirte Auffassung gibt den bunten, phantastischen Kreuz- und Querzügen des stets nach Liebe verlangenden und von keiner irdischen Liebe gesättigten Pilgers einen überaus ernsten Hintergrund, benimmt den Verirrungen desselben den Glanz verfänglichen Reizes, und macht sie für Jeden, der im Gewirre des Lebens stehend, dem lockenden Tande der Weltliebe und Weltlust ausgesetzt ist, zu einer tiefergreifenden Mahnung. So klar, so deutlich, so reichhaltig ist

sie übrigens durch Brentano's eigene Aeußerungen documentirt, so augenfällig geht sie aus dem objectiven Zusammenhang der Ereignisse hervor, daß auch ein liberaler Kritiker sich kaum zu der Anklage versteigen wird, sie sei in die Darstellung hineingetragen worden.

Wie diese Auffassung in den dichterischen Werken Brentano's eine weitere Bestätigung findet, so trägt sie nicht wenig dazu bei, deren Genesis, Inhalt und Charakter näher zu erklären. Wir können diesem Theil des biographischen Werkes nicht die ausführliche Besprechung zu Theil werden lassen, die er verdient. Aber einige Andeutungen mögen wenigstens sagen, daß augenscheinlich großer Fleiß darauf verwandt wurde, und daß er die Literaturgeschichte mit einem nicht unerheblichen Kapitel — d. h. mit einer gediegenen Erklärung und Würdigung der Werke Brentano's bereichert hat. Nachdem die großen Orakel der deutschen Literatur nämlich einmal den Mann verfehmt hatten, glaubten sie auch mit seinen Werken wie mit Sachen eines Verfehmten umspringen zu müssen. Die „Märchen", des „Knaben Wunderhorn" und einige Novellen und Gedichte fanden noch mitleidige Barmherzigkeit; über das Übrige ward entweder der Stab gebrochen oder majestätisch geschwiegen, und so erhielten mehrere der werthvollsten, formvollendetsten Dichtungen, wie die „Romanzen vom Rosenkranz" und die „Gründung Prags", so gut wie gar keine Würdigung. Während thurmhohe Haufen von Notizen aufgefahren wurden, um einige Balladen Göthe's oder Schillers bis auf jede Assonanz oder Alliteration zu erklären, fand sich Niemand unter dem zahlreichen Heere der Literaturkundigen und Scholarchen, der einmal auf die Formschönheiten aufmerksam gemacht hätte, welche in der „Gründung Prags" in wahrhaft verschwenderischer Fülle ausgeschüttet sind. Das hatte Alles aufgehört, da oder schön zu sein, nachdem der Mann einmal „stigmatisirt" war. Auch katholischerseits war in Bezug auf eine literarische Würdigung Brentano's noch ziemlich tabula rasa und dem Biographen in Vielem das erste Wort überlassen. Wie dieser nun die religiösen Momente schlicht und einfach in jene Partieen der Biographie verwob, in welche dieselben jeweilen gehören, so sind auch die Werke des Dichters als Integralbestandtheile seines Lebens aufgefaßt und behandelt. Wir sehen sie aus ihren ersten äußern Anregungen, Gelegenheiten und Vorstudien heraus entstehen, sich theilweise aus der Situation des Dichters erklären, und die Beurtheilung, die sich ungezwungener Weise daran reiht, ist so trefflich in den treuen Resumé's motivirt und so sachlich gehalten, daß sie den Lauf der Biographie nicht nur nicht stört, sondern passend verbindet und vervollständigt. Soweit es die Sache mit sich brachte, wurde auch hierbei dem religiösen Moment die verdiente Berücksichtigung geschenkt.

Daß der verwilderte Roman „Godwi" nur die allernothwendigste Besprechung fand, wird Jedermann gerecht finden, nachdem der Dichter selbst diese literarische Jugendsünde verurtheilt und soweit als möglich gesühnt hat. Um so reicher sind die Lustspiele Brentano's, besonders der witzige „Ponce de Leon", sowohl biographisch als kritisch besprochen. Der Ursprung der Geschichte vom Uhrmacher BOGS ist soweit erklärt, als sich ein solches Gelegenheitsfeuerwerk von Witz und persönlicher Anspielung erklären läßt. Eine große Zahl kleinerer

Gedichte findet im Verlauf der Biographie ihre genetische Beleuchtung. Die zwei herrlichen Cantaten auf die Einweihung der Berliner Universität und auf den Tod der Königin Louise von Preußen sind durch vollständige Mittheilung (die erste vollständige seit der ersten Festausgabe) der Vergessenheit entrissen und trefflich zur Schilderung der damaligen Zeit und Brentano's Stellung in derselben verwerthet. Ein schönes Seitenstück zu diesen Berliner Bildern bietet die Besprechung des in Wien entstandenen Festspiels „Victoria" und des „Rheinübergangs". „Die Philister vor, in und nach der Geschichte" finden in dem Kapitel „Musen in der Mark" zwar keine philisterhafte Interpretation, aber den richtigen Hintergrund und jene objective Staffage, in deren Mitte die funkensprühende Satire entstanden ist. Ungleich werthvoller noch als die Mittheilungen, welche sich an diese kleineren Stücke knüpfen, ist die sorgfältig ausgeführte Geschichte des „Wunderhorns", der „Einsiedlerzeitung" und des „fahrenden Schülers". Eichendorff war, so will es uns scheinen, zu sehr selbst Romantiker und trug den Hauch der Poesie zu sehr in Leben und Kritik hinein, um das innere Wesen der Romantik maßvoll nach nüchterner Objectivität darstellen zu können. Die eben angeführten Kapitel, wie überhaupt das ganze II. Buch, dürften vielleicht bei aller Liebe, mit der sie geschrieben sind, eine nützliche und heilsame Ergänzung zu Eichendorffs Darstellungen sein. Das bunte Ideenchaos, aus dem sich die Schule entwickelte, die langsame Klärung, welche sie durch die Berührung mit den andern Zeitströmungen erlitt, der katholische Charakter, zu dem sie mehr auf dem Wege des ästhetischen Gefühls als auf dem klarer Grundsätze und praktischer Glaubensübung gelangte, die tiefere Auffassung und die ernstere, praktische Bedeutung, zu der sie sich endlich Bahn brach, — das Alles tritt an Brentano's Entwicklungsgang sehr anschaulich zu Tage. Man gewinnt diese Männer lieb, welche mitten in stürmischer und theilweise so realistischer Zeit das Banner des Idealen und Religiösen so begeistert umfaßten und so hoch erhoben hielten, wie Brentano z. B. im „fahrenden Schüler" [1].

„Da sprach ich: ich kann besser noch sagen, daß es gebe betende, arbeitende und lehrende Menschen, denn lehrend soll sein und ist alle wahre Kunst; wenn sie gleich oft eine bloße Ergötzung der Sinne scheint, so führt sie doch die geheimeren, wunderbarlicheren Eigenschaften Gottes, der Seele, der Welt vor unser Gemüth, das sie mit mannigfacher Rührung bewegt, von dem alltäglichen, befangenden Leben die Augen zu erheben und sich nicht verloren zu geben an die kurze Zeit und ihren Dienst; auch leiht sie der betenden, beschauenden Einfalt, welche sich selbst dem Herrn aufopfert, mannigfache Sprache und Gestalt, sein frommes Wollen in vielgestaltigen Bildern zu offenbaren und zu verherrlichen, und wenn ich es euch so recht deuten sollte, so möchte ich sagen: wenn der geistliche Mensch einem Kind gleicht, das mit heftigem Verlangen seine Händlein zur Sonne hebt, so gibt die Kunst ihm in die eine Hand eine brennende Kerze und in die andere eine schöne Lilie, daß er mit Licht

[1] Der Inhalt dieser herrlichen Novelle, wie manche Stellen daraus, ist in der Biographie zum erstenmal nach der Fassung des ersten Original-Manuscripts mitgetheilt.

und Duft seinem Herrn bildlich näher komme und nicht verzweifle durch seine Armuth; und wenn der weltliche Mensch, umringt von Werkzeugen, an den Gebäuden seiner Zeit arbeitet und, geängstigt von dem Bedürfniß und ermüdend in der Arbeit, in irdischen Zweifel fällt, singt ihm die Kunst ein Lied, daß das behauene Holz wieder zu ergrünen und der Schlag der fällenden Axt nur der Takt und Klang erquickender Gesänge zu sein scheint. Aus der todten Wand läßt sie das göttliche Antlitz hervorleuchten, sie befestigt die Bilder der Heiligen, der Patrioten und der Freunde auf die todte Leinwand und bezwingt die Zeit und die Ferne, welche dieselbe uns nahm, sie macht das Heilige und Theure des Lebens uns ewig, gibt den verborgenen, tiefen Geistern einen scheinbaren Leib, fördert alle Schätze des Geheimnisses in Wort und Gestalt zu Tage, sie übersetzt den geistlichen Reichthum aller Völker in die allgemeine Sprache der Sinne und gibt dem unaussprechlichen Gefühl Ausdruck in den herrlichsten Tönen, sie ist Gottes ewiges, unaufhörliches ‚Werde', so weit es seinem Ebenbild, dem Menschen, verliehen ist." (S. 195. 196.)

So sehr indeß dieß Kunstgefühl, ein Nachhall mittelalterlicher Mystik, dem katholischen Herzen befreundet klingen muß, so ernst mahnen die Irrfahrten Brentano's daran, daß eine solche ästhetische Gefühlsauffassung eben noch kein voller, praktischer Katholicismus ist, daß eine echte Mystik nothwendig eine rationelle Scholastik, und die echte katholische Kunst ein in Verstand und Herzen zugleich wurzelndes praktisches Glaubensleben voraussetzt, und daß alle religiöse Romantik des Gefühls eitles Schellengeklingel bleibt, wenn nicht die Religion (statt der Poesie) zum Lebensmittelpunkt gemacht wird. Zu voller Klarheit hierüber gelangte Brentano in jener Periode noch nicht, welche der vorliegende Band behandelt. Doch bekunden die späteren Dichtungen derselben, die „Romanzen vom Rosenkranz" und die „Gründung Prags", schon eine bedeutsame Annäherung und Vertiefung in den Glaubensinhalt der katholischen Lehre. Die einschlägigen Kapitel werden jedem Freunde katholischer Literatur sehr interessant sein. Die technischen Vorzüge der beiden Werke sind ohne überschwängliche Bewunderung ihrem innern Werthe nach hervorgehoben; der Inhalt und religiöse Gehalt derselben ist ebenso klar als maßvoll dargelegt, und für das Verständniß namentlich der letzteren Dichtung werden Prospecte eröffnet, welche bei oberflächlicher Lesung unbemerkbar oder leicht zu übersehen, obwohl in dem Drama selbst liegend, denselben tiefern Werth und Weihe, Einheit und Bedeutsamkeit verleihen. Besonders ist es die Wirksamkeit der Gnade im Einzel- und Völkerleben, welche mitten im leidenschaftlichen Gewirr dieses großartig angelegten Nationaldrama's mit hoher Schönheit gezeichnet ist und uns bezeugt, wie der Dichter mitten in den Wirrsalen seines eigenen Seelenlebens immer deutlicher den Ruf der Gnade fühlte, der ihn von seinen Irrpfaden zu Gott heranzog.

„Glaub', Hoffnung, Liebe gleichen einer Quelle,
Die still im Kern des Lebens sich ergießt;
Sehnsüchtig ringend nach des Tages Helle
Quillt sie im Grund und schwillt und steigt empor
Und pocht an eines frommen Herzens Thor:
Es thut sich auf, die Freud'ge grüßt das Licht,

Und jauchzet in die Thäler selig nieder.
Sie wächst und bildet Ströme, See'n und Meere.
Der Kern, der sie umschloß, umarmt sie wieder
Im sel'gen Spiegel aller Himmelsheere."

Ueber den religiösen Gehalt der Dichtungen ist übrigens deren ästhetische Seite nicht vergessen und dem Leser eine vollständigere Beurtheilung dadurch erleichtert, daß dieselben jeweilen durch literarische Zeitschilderungen in den Rahmen ihres Entstehens und Werdens gestellt sind. Objectiv und zugleich recht lebendig gehalten, machen diese Literaturbilder der Jenaer — Heidelberger — Berliner — Wienerkreise ein sehr ansprechendes Ganze aus, aus welchem die Gestalt der romantischen Schule und aus dieser wieder das Portrait Brentano's deutlich, bestimmt und lebensvoll hervortritt.

Soweit der vorliegende Band eine „Rettung" ist, fehlt es weder an der nöthigen Energie gegenüber elender Verläumdung, noch auch an liebevoller Mäßigung, wo diese am Platze war. Doch der Leser wird aus dem Buche selbst weit mehr Belehrung und Unterhaltung schöpfen, als ihm eine weitere Besprechung desselben in fragmentarischer Weise gewähren kann.

A. Baumgartner S. J.

Die Harmonie des Alten und des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Erklärung der biblischen Geschichte von **Dr. Konrad Martin,** Bischof von Paderborn. kl. 8⁰. 262 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 2.

Der hochwürdigste Herr Bischof hat uns wiederum mit einer sehr nützlichen Frucht seiner unfreiwilligen Muße beschenkt. „Das Einzige, was uns in dieser schmerzlichen Lage zu thun übrig bleibt," schreibt er Eingangs des obigen Büchleins, „ist, daß wir nach dem Vorbilde Moses' über unsere theuren Brüder und Freunde, die diesen schrecklichen Kampf zu bestehen haben, unsere Hände und Herzen nach Oben erheben, und daß wir vielleicht hier und da noch ein gutes, aufmunterndes, belehrendes Wort aus der Ferne an sie richten." Da haben wir Zweck und Veranlassung der Entstehung obiger Schrift. Aber, könnte man sagen, ist nicht der gewählte Gegenstand gar fernliegend von den bewegenden Zeitfragen? Der Einwurf ist vorhergesehen und in einer Weise beantwortet, welche die Bedeutung des Themas in's hellste Licht setzt. Wir greifen nur Einiges heraus. Zuerst findet die Wahl obigen Gegenstandes gerade in dem so heftig entbrannten Kampf gegen Christus ihren Anlaß, wie ihre volle Berechtigung. „Denn Christi vieltausendjährige Vorgeschichte, welch einen greifbaren und zwingenden Beweis liefert sie nicht für die Göttlichkeit seiner Sendung?" Sodann zeugt der Alte Bund nicht bloß für die Göttlichkeit des Christenthums im Allgemeinen, er zeugt insbesondere und ebenso entschieden für die göttliche Stiftung und Wahrheit der katholischen Kirche. „Mit dem Protestantismus z. B. hat das ganze mosaische Ceremonialgesetz absolut nichts zu schaffen, und von einer Erfüllung der darin aufgestellten Vorbilder kann bei ihm nicht die

Rede sein. Im Gegentheile, ist dieses Ceremonialgesetz göttlich, so kann es nicht der Protestantismus sein. Seine Wahrheit und Erfüllung hat dieses Gesetz nur in der katholischen Kirche . . . Urtheilet daher selbst, theure Freunde, ob es recht sei, daß wir, zumal in einer Zeit, wo der dämonische Haß gegen unsere heilige Religion sich bis zum förmlichen Wahnsinn steigert, jene großen und unwiderleglichen Beweisgründe ihrer Göttlichkeit, an denen wie an einem diamantenen Schilde alle Angriffe der Bosheit abprallen müssen, so unbeachtet und unbenutzt bei Seite liegen lassen?" Es fördert ferner der beregte Gegenstand in vielfacher Weise das Verständniß des Alten und Neuen Bundes und der biblischen Geschichte überhaupt, ein Umstand, der bei den heutigen Verhältnissen nach dem Urtheile des hochwürdigsten Herrn schwer in die Wagschale fällt. Wird nämlich die Volksschule mehr und mehr der Entchristlichung entgegengeführt, so fällt die Aufgabe des Unterrichts im Katechismus und in der biblischen Geschichte dem christlichen Familienvater anheim. „Und sollte es nicht ein zeitgemäßes Bemühen sein, ihm hierbei hilfreich zur Hand zu gehen?" Aus all' diesen Gründen können wir obige Schrift nur höchst willkommen heißen.

Die Stoffvertheilung gliedert sich im Anschluß an die Geschichte, so daß uns zuerst Christus in der paradiesischen Uroffenbarung vorgeführt wird, sodann Christus unter dem Naturgesetze (Isaak, Melchisedech, Beschneidung) und Christus in der Geschichte der mosaischen Gesetzgebung (Pascha, Manna, Durchgang durch's rothe Meer u. s. f., eherne Schlange, messianische Weissagungen). Daran reiht sich die Besprechung des mosaischen Gesetzes selbst und seiner mannigfaltigen Einrichtungen, und zwar wird neben dem buchstäblichen Sinne besonders die vorbildliche Bedeutung dargelegt. Die reichste Ausbeute liefert hier das Ceremonialgesetz, das nach dem Vorgange des hl. Thomas in Opfer, Sacramente, Heiligthümer und Beobachtungen (sacrificia, sacramenta, sacra, observantiae) eingetheilt wird. Hierauf folgt die Besprechung des Judicialgesetzes, des Priester-, König- und Prophetenthums, der Synagoge und ihrer Lehre. Mit Recht hat der hochwürdigste Herr Verfasser Vieles und Ausführliches aus den Entwicklungen des hl. Thomas, besonders aus 1. 2. qu. 102 u. f., seinem Werke einverleibt; neben den großen Kirchenvätern Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus und dem hl. Bernhard sind noch besonders die Ausführungen benutzt worden, welche Becanus in seiner Analogia Veteris et Novi Testamenti gibt.

Natürlich gibt es bei dem vom hochw. Herrn Bischofe behandelten Stoff gar manche Frage, in welcher die Ansichten der Gelehrten auseinander gehen; sehr viele werden z. B. das unfehlbare Lehramt des Alten Testamentes im Prophetenthum erblicken wollen, und auch wir sehen keinen genügenden Grund, um dem Hohenpriesterthum unfehlbare Lehrentscheidungen zuzuschreiben. Da die Offenbarung noch nicht abgeschlossen war, und die Vermittler der fortschreitenden Offenbarung eben die Propheten waren, so scheint uns in ebendenselben auch der Träger der Unfehlbarkeit gegeben. Es will uns auch bedünken, daß Deut. 17, 8 und Paralip. 19, 9 nur von richterlicher Entscheidung in gerichtlichen Streithändeln die Rede sei.

Freilich betrachten wir das Prophetenthum dann auch zwar „als außerordentliche Gottesgabe, wie auf gottverliehenen Schwingen über dem ganzen Baue schwebend“, aber dennoch als ein ordentliches, in den alttestamentlichen Gottesbau eingefügtes Glied und als eine dauernde, in's Gesetz aufgenommene Institution. Wir glauben nämlich mit vielen katholischen Exegeten, daß Deut. 18, 15 nach dem näheren und entfernteren Zusammenhange und im Zusammenhalte mit Exod. 20, 18 die Einsetzung des Prophetenthums enthalte. Ein Moment dafür ist uns auch, daß bei Berufung der Propheten manchmal ganz deutlich auf jene solenne Formel hingewiesen wird; man vergleiche Jer. 1, 9 und Deut. 18, 18. Der messianische Gehalt der Stelle leidet dadurch keinen Eintrag. Wenn Deut. 34, 10 gesagt wird, es sei kein Prophet mehr aufgestanden wie Moses, so ist dabei ja nicht zu übersehen, was sogleich hinzugefügt wird: „den der Herr kannte von Angesicht zu Angesicht“. Der Vergleichungspunkt liegt also in der Art der empfangenen Mittheilung, wie auch Num. 12, 8 deutlich angibt. Zu Moses sprach Gott „von Mund zu Mund“, „von Angesicht zu Angesicht“, zu den übrigen Propheten aber „in Gesichten oder Träumen“. Ferner wird an der Stelle Deut. 34, 10 auch noch weiter angegeben, in welchem Sinne kein Prophet mehr wie Moses aufgestanden sei: „in all' den Zeichen und Wundern, die er ihn gesandt zu thun im Lande Ägypten an Pharao und an all' seinen Dienern und seinem ganzen Lande, sowie in der ganzen mächtigen Hand und allen großen Wundern, die Moses gethan vor ganz Israel“. Ein solcher Prophet freilich stand nicht mehr auf. Und treffend bemerkt auch schon Bonfrère gegen die ausschließlich messianische Deutung, die so gerne das „wie mich“ pressen will, daß, falls dieser Grund durchschlagend sein sollte, man ja eher die Auslegung auf Christus aufgeben müßte, da Christus dem Moses nicht gleich, sondern unvergleichlich höher stehe. Gewiß, wäre das „wie mich“ zu pressen, so könnte man mehr Punkte der Unähnlichkeit zwischen Christus und Moses aufzählen, als der Ähnlichkeit. — Dieser Auffassung treten im Allgemeinen bei: Origenes, Hieronymus, wenigstens an einer Stelle, Theodoretus, Cyranus, Tostatus, Bonfrère, Tirinus, Gordonus, Sa, Menochius, Frassen, a Lapide, Allioli, Reinke u. s. f.

Doch wollen wir solche abweichende Ansichten, die in ähnlichen Fragen ja stets auftreten, nicht betonen, sondern lieber unsere große Freude aussprechen über das vorliegende Werkchen. Unserer Empfehlung bedarf es nicht; der Name des hochwürdigsten Herrn Verfassers selbst ist die beste Empfehlung.

J. **Knabenbauer** S. J.

Miscellen.

Zur Geschichte der Freimaurerei entnehmen wir der „Freimaurer-Zeitung, Handschrift für Brüder“, vom 8. September 1877 folgenden Artikel, der auch für „Profane“ sein Interesse hat:

„(Der erste kaiserliche Bruder Freimaurer in Deutschland.) Franz Stephan von Lothringen, welcher 1729 seinem Vater in der Regierung des Herzogthums folgte, hielt sich 1731 in Haag auf, — zu einer Zeit, wo der Freimaurerbund in England bereits feste Wurzel geschlagen hatte und man sich anschickte, in den vereinigten Niederlanden dem Bunde dadurch eine Stätte zu bereiten, daß man vermittelst Deputation von der englischen Großloge aus hier maurerische Versammlungen abhielt. Bei der ersten dieser am 14. Mai 1731 abgehaltenen Versammlung, welche Rev. Dr. Desaguliers leitete, ward der erst 23 Jahre zählende Herzog Franz als Lehrling und Gesell aufgenommen und noch in demselben Jahre zu London in einer vom Großmeister Lovel besonders anberaumten Loge zum Meister befördert. Die dankbare Brüderschaft ehrte dieses für die Freimaurerei wichtige Ereigniß und trank noch lange bei den Tafellogen auf das Wohl des Bruders Franz von Lothringen nach einem ihm geweihten Trinkspruche.

„Mit Recht ist die Aufnahme des jungen Herzogs als ein wichtiges Ereigniß bezeichnet worden, da er der erste Fürst des Festlandes war, welcher dem Freimaurerbunde beitrat, und man von ihm hoffen durfte, daß er zur Förderung, Weiterverbreitung und Erhaltung desselben wesentlich beitragen werde. Und er hat die auf ihn gesetzten Hoffnungen auf das Glänzendste erfüllt, indem er, wie aus dem Nachstehenden ersichtlich, durch sein ganzes Leben dem Bunde seinen Schutz und sein Wohlwollen angedeihen ließ.

„Im Jahre 1736 vermählte sich Herzog Franz mit Maria Theresia, Österreichs Erbin, Königin von Ungarn und Böhmen, und ward von dieser zum Reichsgeneralfeldmarschall und Generalissimus der kaiserlichen Heere ernannt. Im folgenden Jahre (1737) nahm er Besitz von dem Großherzogthum Toscana, zu dem er 1735 durch Abtretung des Herzogthums Lothringen die Anwartschaft erhalten hatte.

„Der junge Großherzog von Toscana fand in seinem neuen Reiche und zwar in der Hauptstadt Florenz selbst bereits die Freimaurerei vor, welche von England aus seit 1725 in Paris, seit 1728 in Madrid, seit

1731 in Haag, seit 1733 in Florenz und endlich seit 1735 sogar in Rom vertreten war.

„Bei der thätigen Verbreitung des ihr gefährlich erscheinenden Bundes in gerade katholischen Ländern schien es der päpstlichen Herrschaft an der Zeit, das Verdammungsurtheil über denselben auszusprechen, und so erließ denn unter dem 28. April 1738 Papst Clemens XII. eine Bulle, in welcher er die Freimaurer mit Gefängniß, Confiscation der Güter, Verbannung und selbst mit der Todesstrafe bedrohte. (?!?) Als auf Grund dieser Bulle in Florenz am 19. Mai 1739 Dr. Crubeli als Freimaurer verhaftet worden, war es der Großherzog Franz, welcher zunächst die Freilassung des Gefangenen bewirkte, nachdem auch die Großloge von England sich für ihn verwendet hatte. Seinem Einflusse und seiner Verwendung bei der kaiserlichen Gemahlin ist es auch zuzuschreiben, daß die erwähnte Bulle in Wien nicht öffentlich bekannt gemacht wurde. Im Jahre 1740 wurde Großherzog Franz von Maria Theresia zum Mitregenten aller österreichischen Erblande erklärt und ihm dadurch eine erhöhte Machtvollkommenheit verliehen, vermittelst deren er dem ihm liebgewordenen Bunde auch einen mächtigeren Schutz zuwenden konnte. Begünstigt durch ihn, konnte am 17. September 1742 zu Wien die erste dortige Loge zu den drei Kanonen (aux trois canons) errichtet werden und er selbst schloß sich derselben als Mitglied an. Dessenungeachtet ruhte die Geistlichkeit nicht und erneute immer wieder die Versuche, die Freimaurerei zu verdächtigen und zu unterdrücken. So wurde am 7. März 1743 eine Versammlung durch Soldaten auf amtlichen Befehl überfallen und in Haft gebracht. Franz verwendete sich sogleich für die Gefangenen und erwirkte auch nach zwölf Tagen deren Freilassung. Daß er selbst sich unter den Versammelten befunden habe und nur mit Mühe den verfolgenden Soldaten auf einer Hintertreppe entkommen sei, muß als eine Sage bezeichnet werden. Historisch aber steht fest, daß Franz der Kaiserin Verfahren hemmte und sich bereit erklärte, das Betragen der Freimaurer zu verantworten und jedem Einwurfe zu begegnen, den man gegen sie machen könne. Er behauptete sogar, daß unter den Aufhetzern außer den Geistlichen sich auch Damen des Hofes befänden; aber was man bis jetzt vorgebracht, nichts als Falschheit und unrichtige Darstellung sei.

„Auch als Franz im Jahre 1745 vom deutschen Reiche zum Kaiser erwählt worden, ließ er nicht ab, der Freimaurerei seinen Schutz und sein Wohlwollen zu widmen. Bis an seinen Tod machte er allen Einfluß geltend, um die Einflüsterungen der Geistlichkeit bei der kaiserlichen Gemahlin unschädlich zu machen, so daß die Freimaurerei in den österreichischen Staaten eben geduldet wurde, wenn auch nicht zu allgemeiner Verbreitung gelangen konnte.

„Kaiser Franz I. starb zu Innsbruck am 18. August 1765 und die Brüder der Loge zu den drei Kanonen beklagten schmerzlich das Dahinscheiben ihres Stuhlmeisters. Die Begünstigungen, welche der Bund durch ihn erfahren, sichern ihm in den Annalen der Freimaurerei einen unsterblichen Namen."

Billigkeit und Vortrefflichkeit kirchenfeindlicher öffentlicher Schulen. — Das belgische „Bien public" vom 4. Oktober d. J. berichtet uns, daß im laufenden Jahre in Gent ein jeder Schulknabe und ein jedes Schulmädchen in den öffentlichen Schulen den Steuerzahlern im Durchschnitt 139 Fr. 37 Cts. zu stehen kommt, während die Erziehung in den kirchlichen Schulen weder dem Staate noch der Stadt einen Heller kostet. Man sollte denken, unter solchen Umständen müßten die Leistungen der Stadtschulen die Concurrenz der kirchlichen Schulen vollständig niederschlagen, und das um so mehr, da der Steuerzahler sein Geld nicht gern auf die Straße geworfen haben will, vielmehr, wenn er nun doch einmal zahlen muß, auch die Früchte eben dieses seines Geldes genießen möchte. In Wahrheit scheint indeß das Vertrauen der Bevölkerung zu den von der liberalen Stadtverwaltung beschützten Stadtschulen zu schwinden, denn es zeigt sich für das laufende Jahr folgende Abnahme des Schulbesuches auf den öffentlichen Schulen. Es besuchten nämlich diese Schulen im Jahre:

	1875—76	1876—77	Abnahme
Mädchen	3895	3300	595
Knaben	4431	3875	556
	8326	7175	1151

Also eine Abnahme von 1151 in einem Jahre! Diese Thatsache spricht beredt genug.

Gott und die Naturordnung.

III.

22. Wir haben bereits vorhin die Frage erhoben, ob durch die tiefere Ergründung des kosmischen Mechanismus der behauptete Zusammenhang zwischen der Weltordnung und einer außerweltlichen Intelligenz erschüttert oder auch nur irgendwie geschwächt werde. Wir sahen, daß diese Frage unbedingt zu verneinen sei. Speciell in Bezug auf die von Kant gegebene Darstellung des Weltmechanismus oder vielmehr der mechanischen Kosmogonie hält aber die moderne öffentliche Meinung die bejahende Antwort aufrecht. Die Kant'sche Kosmogonie soll die Grundlage des naturwissenschaftlichen Monismus, soll bereits von ihrem Urheber in pantheistischem Sinne vorgelegt worden sein. Wie der Leser sieht, haben wir es da wieder mit der allermodernsten Form des revolutionären Gotteshasses zu thun, mit dem schreckenerregenden Monismus, der alle möglichen Disciplinen der Naturwissenschaft, alle Retorten, Mikroskope, Teleskope, kurz den ganzen wissenschaftlichen Apparat gegen Gott, den Weltschöpfer, mobil macht. Und darum verdient das angeregte Thema besondere Aufmerksamkeit. Der Schwerpunkt der Frage liegt freilich in der Sache selber, nämlich darin, ob wirklich die Welt selbst als Urheberin ihrer Ordnung aufgefaßt werden kann, — ein Punkt, über welchen wir uns früher bereits ausgelassen haben. Die Beantwortung der Frage, wie Kant sich die Sache gedacht habe, wird für keinen vernünftigen Menschen den Ausschlag in der Hauptfrage geben. Da man nun aber einmal, koste es was es wolle, das Gewicht des deutschen Denkers in die Wagschale will fallen lassen, wohlan, so sehen wir einmal zu. Wir thun das um so lieber, als Kant, welcher damals, da er seine kosmogonische Theorie concipirte (1755), von seinen kriticistischen Verirrungen noch weit entfernt war, unsern Gegenstand in philosophischer Hinsicht mit musterhafter Correctheit behandelt hat. Kants

Schrift „Der einzig mögliche Beweggrund einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763), welcher er, wie bereits bemerkt, seine kosmogonische Theorie einverleibte, und welche man uns als pantheistisch darstellen möchte, ist wohl das Beste, was der geniale Mann geschrieben hat; sie enthält eine gesunde Reaction gegen die Seichtheit, in welche sich damals die protestantische Gottesgelehrtheit verlaufen hatte, und ist — dem Verfasser selbst total unbewußt — in allen wesentlichen Punkten eine Rückkehr zur mittelalterlichen katholischen Philosophie. Bei dieser Behauptung haben wir viele Gegner; indem diese uns nöthigen, Kants selbsteigene Worte in ausgedehnterem Maße zu citiren, setzen sie uns zu unserer Freude in die Lage, lichtvolle Bekräftigungen für die alte Wahrheit beizubringen.

23. Derjenige unter den Schriftstellern jüngsten Datums, welcher sich am eingehendsten an Kant in beregter Weise versündigt hat, ist Dr. Konrad Dietrich aus Tübingen. Derselbe geht in seinem Werke „Kant und Newton“ (Tübingen 1877) darauf aus, uns Kant als einen aus naturwissenschaftlichen Studien heraus sich entwickelnden Pantheisten vorzuführen. An ihn wollen wir uns halten.

Wenn wir auf die Worte achten, mit welchen Dr. Dietrich Kants Gedanken wiedergeben will, dann vergegenwärtigen wir uns zugleich die Gedankenfugen des modernen Monismus. Es ist das für unsern Zweck von Nutzen; vernehmen wir also.

„Die mit den einfachsten Mitteln der Mechanik sich verwirklichende Zweckmäßigkeit,“ so läßt Dietrich seinen Meister denken, „welche die Natur im Großen und Ganzen als Resultat ihrer allmählichen Entwicklung thatsächlich aufweist, deutet auf einen vernünftigen, einheitlichen Grund des gesammten Naturmechanismus hin. Weil das gesetzliche Wechselspiel der Atome eine harmonische Verfassung des Universums zu Stande bringt, müssen die Atome beherrscht sein von einer inneren Tendenz nach möglichst vollkommener Organisation, die in ihrem gemeinsamen Ursprung aus dem Wesen der Gottheit ihre befriedigendste Erklärung findet. Weil die mechanische Entwicklung der Natur vernünftige Producte erzeugt, muß sie von einem in großem Stile gedachten Schöpfungsplane innerlich beseelt sein. Und dieser Gedanke einer dem folgerichtigen Mechanismus der einfachen materiellen Kräfte innewohnenden göttlichen Vernunft führt zu einer erhabeneren Vorstellung von der Gottheit“ u. s. w.

Klarer soll das hervortreten in der genannten Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.“ „Die Ideen über eine dem Naturmechanismus innewohnende Vernunft liegen in der Richtung der monistischen Naturphilosophie, welche seit der Zeit

Spinoza's begonnen hatte, sich auf der exacten Naturwissenschaft zu erheben." „Wenn wir uns die Welt schon vor aller Erfahrung als ein zusammenhängendes Ganzes denken, so betrachten wir die einzelnen Dinge, welche mit einander die Welt ausmachen, als aus einem gemeinsamen Grunde entsprungen." „Denken wir uns also irgend eine gesetzmäßig zusammenhängende und demnach logisch begreifliche Wirklichkeit, so denken wir das Leben aller einzelnen Dinge in derselben, umfaßt von dem Leben eines einzigen Wesens, welchem man allein das Prädicat des Seins unbedingt beilegen kann." „Die apriorische Annahme eines einheitlichen vernünftigen Weltgrundes wird durch das von der exacten Wissenschaft durchforschte Stück der Wirklichkeit nach Wunsch auf aposteriorischem Wege bestätigt. Mustern wir die Welt der geometrischen Formen oder das Reich der mechanischen Gesetze, allenthalben finden wir eine bewunderungswürdige Harmonie und Einheit in der Mannigfaltigkeit der bunten Fülle von Erscheinungen. Der deutlichste Beweis der Wesensgemeinschaft aller Dinge, welchen uns die Erfahrung an die Hand gibt, ist die ihnen innewohnende Tendenz nach Gleichgewicht und das allgemeine Gesetz der Sparsamkeit der Natur. Spuren eines inneren substantiellen Zusammenhanges aller einfachen Theile der Welt vermögen wir auch in den mannigfachen Parallelen und Analogien zu finden, welche sich durch alle Gebiete der Natur hindurchziehen." „Gibt es keine Natur außer Gott, dann gibt es auch keine göttliche Wirksamkeit außer der Natur." „Je complicirtere Producte der allgemeine Naturmechanismus zu Stande bringt, desto größer erscheint die Vernunft des Unendlichen, welche in ihm waltet, in unseren Augen." „Die herkömmlichen Gottesbeweise sind in ihren verschiedensten Formen hinfällig." „Die von der Erfahrung ausgehenden kosmologischen und physiko-theologischen Deductionen, welche meistens gebräuchlich sind, leisten nicht, was sie leisten wollen. Die Gottheit ist als der substantielle Grund aller Vernunft im Reiche der nothwendigen Gesetze, wie der thatsächlich existirenden Dinge, als die Ursache nicht bloß der Ordnung, sondern auch des Baumaterials der Welt zu denken. Dieser Begriff der Absolutheit oder Allgenügsamkeit Gottes wurde bis jetzt von der Philosophie in ihren Demonstrationen noch nicht nach Gebühr gewürdigt." [1]

Athmen wir auf! Wir haben der Dietrich'schen Darstellung diese Aufmerksamkeit geschenkt, um an einem Beispiel zu zeigen, mit welch' unerhörter Frivolität unser jetziger Monismus aus der einheitlichen Naturordnung sein All-Eins herauszulesen wagt und dabei sich nicht scheut, die Ansichten so allbekannter Gelehrter, wie eines Kant, zu fälschen. Was den ersten Punkt anbelangt, so überlassen wir es getrost dem Urtheile eines jeden verständigen Menschen, zu entscheiden, ob denn der wunderbare Zusammenhang in einem Werke, wie die Welt, dazu

---

[1] Kant und Newton, S. 20, 61, 63, 64, 66, 67, 68.

berechtige, das Werk mit seinem Einen intelligenten Urheber zu identificiren. Was aber Herr Dietrich von Kant sagt, ist unwahr.

24. Es ist wahr, daß Kant in einer viel späteren Zeit, als er sich nämlich mit seiner Vernunftkritik den Boden unter den Füßen hinwegkritisirt hatte, in den Pantheismus verfiel, ohne es zu wollen. Aber dieser Monismus, zu welchem sein Idealismus ihn später führte, stand mit seinem kosmischen Systeme in gar keiner Verbindung; letzteres erörtert er vielmehr stets in Bezug auf Gott im christlichen Sinne dieses Wortes. Diese Behauptung haben wir den irrigen Aufstellungen des Herrn Dietrich gegenüber zu erhärten. Alle Belegstellen hier anzuführen, wäre ebenso unmöglich als überflüssig; wir wollen uns vielmehr auf einige jener Stellen beschränken, in welchen Dr. Dietrich selbst den Monismus finden will.

In der dem Könige von Preußen gewidmeten „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" sagt Kant:

„Ich finde die Materie an gewisse nothwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es nothwendig also mit sich bringen. Wird man hierdurch nicht bewogen, zu fragen: Warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringe, und wenn sie dieses thun, gibt es nicht einen unläugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden?

Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen findet, so muß sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deßwegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." [1]

Also Gott im Gegensatze zu den „vielen Dingen, deren jedes seine unabhängige Natur hat".

---

[1] Bd. VI. S. 51.

Auf S. 220 f. desselben Opusculum macht Kant sich den Einwurf, in den verschiedensten Anstalten des Weltbaues hätten wir die Weisheit Gottes erkannt, welche Alles zum Vortheil der vernünftigen Wesen zuträglich angeordnet hätte, und andererseits sähe man doch nicht, wie die Ausführung der göttlichen Absichten der rohen Materie und der sich selbst überlassenen Natur hätte anheimgegeben werden können. Er bietet hierfür folgende Lösung:

„Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen wesentlichen Hang zu lauter solchen Folgen haben, die mit dem Project der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmt? Wie kann sie abirrende Bestrebungen und eine ungebundene Zerstreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenschaften, aus welchen sich diese Folgen entwickeln, selbst ihre Bestimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes haben, in welchem sich Alles nothwendig auf einander beziehen und zusammenschicken muß? Wenn man sich recht besinnt, wie kann man die Art zu urtheilen rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subject ansieht, welches nur durch eine Art von Zwang, der ihrem freien Betragen Schranken setzt, in dem Geleise der Ordnung und der gemeinschaftlichen Harmonie kann erhalten werden, wofern man nicht etwa dafür hält, daß sie ein sich selbst genugsames Principium sei, dessen Eigenschaften keine Ursache erkennen und welche Gott so gut, als es sich thun läßt, in den Plan seiner Absichten zu zwingen trachtet? Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, daß die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, daß sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geisterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten schon unter einander sozusagen ein System ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend ist, man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtschaft ihnen von der Gemeinschaft des Ursprungs eigen ist, aus dem sie insgesammt ihre wesentlichen Bestimmungen geschöpft haben."

Freilich wußte Kant selber nicht, daß er mit dieser Darstellung wieder dem Naturbegriff der alten so verpönten Scholastik des Mittelalters, speciell der forma mit dem appetitus innatus, das Wort redete. Doch hier wollen wir darauf merken, daß er in den angeführten Worten den Gegensatz zwischen Gott und der Welt scharf anerkannte.

Vernehmen wir nun weiter, worin Kant selber den Vorzug seiner mechanischen Erklärungsart für den Ursprung der Weltkörper sucht.

Unter allen Methoden, über die Anstalten der Natur zu urtheilen, hält er jene für die vollkommenste, die „jederzeit bereit ist, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen", und zwar etwa nicht bloß in dem Sinne, als wäre die Mechanik der Welt auf die einzelne Begebenheit, welche, wie z. B. die Sündfluth, ein Strafgericht enthält, von der Schöpfung her besonders abgerichtet: „ein solches Verfahren," sagt Kant kurz vorher, „ist der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemals darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. B. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische, sinnreiche Mittel losbrennen sollte" —; „ingleichen die wahrhaft künstlichen Anordnungen in der Natur nicht zu verkennen: dabei aber sich durch die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit nicht hindern läßt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Natursachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hierzu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicherweise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdann zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physisch-theologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig." [1]

Diesen Anforderungen soll nun die von ihm aufgestellte Hypothese von der Weltbildung, welche er sogleich in der darauffolgenden siebenten Betrachtung wieder kurz darlegt, vollständig entsprechen. Hier ist für einen vorurtheilsfreien Menschen kein Zweifel mehr möglich.

25. Doch noch mehr. In derselben interessanten Schrift erklärt Kant ausdrücklich, seine Absicht gehe auf die Methode, „vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzusteigen". Er gibt zu, es könnten die Kräfte der Natur, welche nach natürlichen Gesetzen mit der Führung der Menschen keinen Zusammenhang haben, auf jeden einzelnen Fall (wenn z. B. ein Erdbeben eine verkommene Stadt umkehrt) durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein; „alsdann aber ist die Begebenheit in formalem Sinne übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war". Er sagt, nicht nur die Dinge der Natur seien in ihrem Dasein zufällig, zufällig sei auch die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen, z. B. der Luft, der Erde, des Wassers, und insoferne bloß der Willkür des obersten Urhebers beizumessen. Er redet von einer göttlichen Wahl, und

[1] Bd. I. S. 253.

warnt, man möge nicht gerade jeden Vortheil „zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl" zählen und als eine „weise Anstalt des Urhebers" ansehen. Vermittelst des Mondes und der Jupitertrabanten berechne man z. B. die Länge des Meeres; das solle man nun aber nicht sofort als den Zweck ansehen, „weßwegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkür in der Welt angeordnet würden".

„Man hüte sich," bemerkt Kant, „daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: ‚Sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken können.' Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weßwegen eben dieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in so viel anderer Beziehung vortheilhaft sind. Diejenige bewunderungswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, daß ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern in vielfacher Harmonie verknüpft sich zu einander von selbst schicken und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur gesammten Vollkommenheit in ihrem Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besonderen Nebenvortheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weßwegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieselben zu Messung der Länge benutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der großen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befaßt, um deßwillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne."

Und dann ruft er aus: „Erweitert eure Absichten, so viel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung wenigstens der Möglichkeit nach darbietet, verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Producte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten,

in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit daliegen."[1]

26. Wie der Leser sieht, sind die angeführten Worte des Königsberger Denkers für Dr. Dietrich geradezu vernichtend. Aber findet dieser nicht vielleicht eine Entschuldigung für sein Mißverständniß darin, daß Kant so nachdrücklich sogar die Möglichkeiten und das Wesen der Dinge auf Einen Urgrund zurückführt? Setzen wir die stärksten Kant'schen Auslassungen in diesem Sinne hierher:

„Offenbar liegen selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt."[2]

Sagt uns aber Kant mit diesen Worten irgend etwas Neues? Haben nicht die Scholastiker des Mittelalters genau das Nämliche gelehrt? Indem Kant die Ordnung nicht als eine den Dingen widernatürlich angethane, sondern als eine mit dem Wesen der Dinge in Einklang stehende aufgefaßt wissen will, ist er tiefer, als alle seine protestantischen Zeitgenossen. Wer hierin Pantheismus wittert, dem möchten wir den Rath geben, lieber Kant-Studien zu machen, als über Kant Bücher zu schreiben. Jeder Theist von der ultramontansten Sorte wird unbedenklich mit Kant sagen:

„Ich würde es seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zusammenhang in der Welt sollte geleistet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ungefähr sein, daß die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, daß selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein großes Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott ist, etwas anders möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem großen Principium gemäß ist, und eine Schicklichkeit durch all-

---

[1] A. a. O. S. 167, 212, 213, 214, 247, 248.
[2] A. a. O. S. 202.

gemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es so gar wunderbar, daß, soferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden." [1]

27. Doch vernehmen wir, wie der Königsberger Denker gerade den Umstand, daß die Weltordnung nicht außerhalb der Dinge liegt, sondern in ihr Wesen und in ihre Möglichkeit hineingreift, dazu benutzt, um Gott den Herrn nicht bloß als Weltordner, sondern als Weltschöpfer darzuthun. Er sagt:

„Die Ordnung in der Natur, insoferne sie als zufällig und aus der Willkür eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, daß sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles (?) und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei. Ich zweifle, daß es Jemanden hiermit gelungen sei, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum Mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, insoferne sie einen Ursprung aus Willkür anzeigt, gar nicht zum Beweise davon beitragen. Zum Exempel, an dem Bau eines Thieres sind Gliedmaßen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, daß man muthwillig sein muß (denn so unvernünftig kann kein Mensch sein), sobald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von ebendemselben Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen?

[1] A. a. O. S. 222.

Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdann aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich seien, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt. Fragt man nun: wie hängen diese Naturen von solchen Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesen Wesen ab, das, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist."

Später faßt Kant das Gesagte, das ihm selbst in seinem beschränkten protestantischen Gesichtskreise neu zu sein scheint, nochmals schön und treffend zusammen:

„Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staub gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insoferne es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne insoferne es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden." [1]

28. Dieses wird wohl genügen. Aus dem Sperrdruck des Dietrich'schen Buches zu schließen, legt dieser Gelehrte ein besonderes Gewicht darauf, daß Kant von „der Abhängigkeit der Wesen aller Dinge von Gott" spricht, indem er ausführt, auch die Dinge selbst seien bloß durch Gott möglich, die Möglichkeit der Dinge sei in dem weisen Wesen Gottes begründet, Gott sei allgenugsam; was sei, das sei nur, insoferne es durch Gott gegeben sei; daß Kant ferner von der Achtsamkeit auf Erhaltung der Einheit, und von der Abneigung, die Zahl der Natursachen zu vervielfältigen, redet. In diesen Sätzen findet Dr. Dietrich „spinozistisch klingende Gedanken"! [2]

---

[1] A. a. O. S. 238, 239, 272.
[2] Kant und Newton, S. 198.

Nun, wenn das spinozistisch klingt, dann war auch Jener ein Spinozist, der da schrieb: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" (1 Mos. 1), dann klingt, ja dann ist wirklich spinozistisch die Predigt, welche der große Völkerapostel vor dem Areopag hielt: „Gott, der die Welt gemacht hat, und Alles, was darin ist, er, der des Himmels und der Erde Herr ist, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, noch läßt er sich von Menschenhänden bedienen, als bedürfe er etwas, der er selbst Allem Leben gibt und Odem und Alles" (Apg. 17, 24). Und der heilige Bischof von Hippo ist ein vollendeter Pantheist, wenn er sagt: „Gott ist in sich selbst das Alpha und Omega, er ist in der Welt als ihr Urheber und Erhalter, er ist in den Engeln als ihre Speise und ihre Zier, er ist in der Kirche, wie der Hausvater in seinem Haus, er ist in der Seele, wie der Bräutigam bei seiner Braut, er ist in den Gerechten als ihr Schutz und ihr Schirm, er ist in den Verkehrten als ihre Furcht und ihr Schrecken." [1]

29. Allerdings ist es wahr, daß Kant davor warnt, man möge nicht die ganze in der Welt herrschende Ordnung in allen ihren Momenten unmittelbar auf einen Eingriff Gottes zurückführen.

„Wenn man," sagt er in der „Naturgeschichte des Himmels", „einem ungegründeten Vorurtheile Platz läßt, daß die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege bringen, und alle Übereinstimmung zum Nutzen, welche bei der Verfassung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt, so wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den schönen farbigen Bogen, der in den Regentropfen erscheint, wenn dieselben die Farben des Sonnenlichtes absondern, wegen seiner Schönheit, den Regen wegen seines Nutzens, die Winde wegen der unentbehrlichen Vortheile, die sie in unendlichen Arten den menschlichen Bedürfnissen leisten, kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanständigkeit und Ordnung mit sich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten sollen. Das Beginnen der Naturforscher, die sich mit einer solchen Weltweisheit abgegeben haben, wird vor dem Richterstuhl der Religion eine feierliche Abbitte thun müssen. Es wird in der That alsdann keine Natur mehr sein; es wird nur ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber was wird denn dieses seltsame Mittel, die Gewißheit des höchsten Wesens aus der wesentlichen Unfähigkeit der Natur zu beweisen, für eine Wirkung zur Überführung des Epikuräers thun? Wenn die Naturen der Dinge durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen, so werden sie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweisen: und was

---

[1] In Matth. 6.

für einen Begriff wird man sich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwang gehorchen und an und für sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten? Wird der Feind der Vorsehung nicht ebenso viel Siege über diese falschen Grundsätze davontragen, als er Übereinstimmungen aufweisen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgesetze der Natur ohne alle besondere Einschränkungen hervorbringen? Und wird es ihm wohl an solchen Beispielen fehlen können? Dagegen lasset uns mit größerer Anständigkeit und Richtigkeit also schließen: die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Übereinstimmung und Trefflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften wohl harmoniren. Hieraus folgt, daß ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können, sondern daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind. Alles, was sich auf einander zu einer gewechselten Harmonie bezieht, muß in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesammt abhängt, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen ihren Ursprung zieht." [1]

Könnte man wohl entschiedener den mittelalterlichen Naturbegriff hervorheben, als es hier von Kant geschieht? Der schaal gewordenen Theologie des Protestantismus gegenüber, in deren Atmosphäre er lebte, ist er mit seiner Opposition im vollen Rechte. In dem nämlichen Sinne tadelt Kant auch Jene, die sich entschlössen, „bei einer zusammengesetzten und noch weit von den einfachen Grundgesetzen entfernten Beschaffenheit die Bemühung der Untersuchung aufzugeben und sich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen" [2].

„Wollte man fragen: Woher kam denn die erste Bewegung jener Atome im Weltraume? so würde ich antworten, daß ich mich nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzulässig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens muthmaßen können, Ähnlichkeit hat, stehen zu bleiben und verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeizurufen. Diese letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschließen; aber bei jeder Epoche der Natur, da keine der-

---

[1] Bd. VI. S. 183 ff. [2] Bd. VI. S. 190.

selben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben werden kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Weltursachen zu suchen, soweit es uns nur möglich ist, und ihre Ketten nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie aneinander hängt, zu verfolgen"[1].

Daß also die Weltordnung in letzter Instanz auf Gott zurückzuführen sei, soll nicht in Frage gestellt werden. Und oft begegnen wir bei Kant dem Gedanken, daß „ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste sein müsse, in welchem die Form der Dinge ebensowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhange"[2].

Nach dem Gesagten steht es also unbestreitbar fest, daß die von Kant zuerst aufgestellte Kosmogonie weder in sich selbst, noch im Sinne ihres Urhebers irgend eine Schwächung der teleologischen Beweisführung für das Dasein Gottes bedeutet[3].

---

[1] Bd. VI. S. 401—402. [2] Bd. I. S. 252.

[3] Übrigens sind wir der wissenschaftlichen Ehre des Herrn Dietrich die Bemerkung schuldig, daß er mit seinem Attentat auf Kant nicht isolirt dasteht. Für das vom Pantheismus zerfressene Denkvermögen unserer deutschen „Philosophen" ist jedes Aufgreifen objectiver Wirklichkeit zur Unmöglichkeit geworden. Sogar ein Kant wird verzerrt, wo er vernünftig spricht. Ein wahres Horrendum liefert in Bezug auf Kants „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" Professor Kuno Fischer. Er erblickt in demselben nur eine Form des bekannten ontologischen Beweises und sagt: „Mit der Möglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, steht und fällt die rationale Theologie. Noch ist sie nicht vollkommen vernichtet, aber sie ist auf die kürzeste Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeschränkt, sie hat nur noch einen Fall; wird sie aus dieser letzten Zuflucht vertrieben, so ist es mit ihrer wissenschaftlichen Existenz zu Ende. In dieser Rücksicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik sollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie abtragen, in dessen Giebel die rationale Theologie ihren Sitz hatte. Es brauchte jetzt nur noch die ontologische Beweisart widerlegt zu werden, und die Arbeit war gethan; es war nur noch Eines zu thun übrig, und dieses Eine war leicht. Der widerlegende Gesichtspunkt steht bereits in unserer Abhandlung fest. Wenn es unmöglich ist, aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, aus dem Begriff auf die Existenz zu schließen, so gilt dieß in allen Fällen, und es kann aus keiner Möglichkeit auf irgend welche Existenz geschlossen werden (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl. 3. Bd. S. 198). Also: Weil ich aus der Möglichkeit einer Sache (etwa eines runden Kreises) nicht auf die Wirklichkeit eben dieser Sache schließen darf, darum darf ich auch nicht die Ueberzeugung haben, die Möglichkeit der Dinge (die bekanntlich von der menschlichen Erkenntniß nicht bewirkt, sondern vorausgesetzt wird) müsse irgendwo einen wirklichen Grund haben!!! Professor Zeller zeigt ein wenig besseres Verständniß für das, was Kant will. Er meint, indem Kant die Möglichkeiten der Dinge (wie wir oben sahen) so sehr betone, gehe auch er von einem empirischen Datum aus (schreckliches Verbrechen!); er setze nämlich voraus, daß es überhaupt ein Mögliches gäbe: „Diese Voraussetzung kann sich aber doch schließlich auf nichts Anderes gründen, als auf die Thatsache unseres

Im Jahre 1796 hat dann auch Laplace dieselbe Kosmogonie aufgestellt, wie Kant ungefähr fünfzig Jahre vor ihm; und zwar leitet er sie auch genau mit derselben Reflexion ein, wie der Königsberger Denker; beide hatten dieselbe, wie es scheint, aus Newton herübergenommen.

Kants Theorie war nichts weniger als vollendet und abgerundet; sie enthielt nichts darüber, wie wir uns die mechanischen Verhältnisse des Urnebels vorzustellen hätten, wie der Bewegungszustand desselben in einem gegebenen Augenblick beschaffen sein könne; sie redete nur im Allgemeinen von Anziehungskräften und von seitwärts gerichteten Ablenkungen durch Abstoßungskräfte, wodurch verschiedene Bälle entstehen müßten. Da wäre es also nicht besonders schwer gewesen, den Königsberger Professor zu überholen. Laplace hat nun aber die Untersuchung, insofern sie philosophisches Interesse erregt, um keinen Schritt weiter gebracht. Im Gegentheil: die Untersuchungen Kants waren gründlicher und umfassender[1]. Den Gedanken Buffons aufgreifend, rechnet der französische Astronom genauer aus, daß die Wahrscheinlichkeit, mit welcher die im Sonnensystem herrschende Gleichartigkeit aller Bewegungen auf eine gemeinschaftliche Ursache zurückzuführen sei, sich zu der Möglichkeit eines bloßen Zufalls verhalte, wie vier Billionen zu Eins. Im Übrigen hat die Darstellung des Franzosen vor der Kantischen höchstens den Vorzug einer leichteren Form und wohl auch hie und da eine größere astronomische Correctheit, und doch ist Laplace so glücklich gewesen, daß für lange Jahre sein Name der Theorie vorgeheftet blieb; ein neuer Beleg für des Dichters Wort:

„Der Lehrer Kraft und Glück beruht
Nur auf der Kunst, sie vorzutragen" (Hagedorn).

Und da, wie Kant irgendwo sagt, das Genie bei den Deutschen mehr in die Wurzel, bei den Italienern mehr in die Krone, bei den Franzosen in die Blüthe, bei den Engländern in die Frucht schlägt, die Blüthe aber am meisten das Auge fesselt, so ist lange Zeit hindurch nur die Blüthe genannt worden, während die Gegenwart wieder mit

---

Denkens." Hier verwechselt der berühmte Professor zwei höchst elementare Dinge: die Erkenntniß des Möglichen und das Mögliche selber. Von ersterer mag man sagen, sie gründe sich auf die Thatsache unseres Denkens; es von letzterem zu behaupten, wäre höchst thöricht. Oder gibt es nicht ganz unabhängig vom menschlichen Denken eine Möglichkeit des runden und eine Unmöglichkeit des viereckigen Kreises?

[1] Man vergleiche hierüber Zöllner, Über die Natur der Kometen, 2. Aufl. S. 463 ff.

Recht der deutschen Wurzel vor der französischen Blüthe die Ehre gibt und nicht mehr von einer Laplace'schen, sondern von einer Kant'schen Kosmogonie spricht.

Bei Laplace scheint leider das Genie so ganz in die „Blüthe" geschlagen zu sein, daß die „Wurzel" verdorrte. Man erzählt von ihm, er habe einst, von Napoleon darüber zur Rede gestellt, daß in seiner Exposition du système du monde nirgends der Name Gottes zu finden sei, die Antwort gegeben: „Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse." Die Phrase hat freilich nicht nothwendig den atheistischen Sinn, den man gewöhnlich in sie hineinlegt; sie deutet aber dennoch darauf hin, daß der stets in der Revolutions-Atmosphäre lebende Gelehrte von jener modernen Leichtfertigkeit stark angesteckt war, die sich um die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge nicht viel Sorge macht, sondern in den Sinneseindrücken hängen bleibt. Die jetzige „Wissenschaft ohne Gott" rekrutirt sich bedeutend aus jenen Gelehrten, die behaupten, über den tiefsten Grund der Welt nichts erkennen zu können. Niemals darf ein Forscher so in seiner Beobachtung untergehen, daß er darüber seiner menschlichen Bestimmung vergißt und vom Gebrauch der Vernunft absieht; sonst steht er bei allen seinen Kenntnissen in Gefahr, sich jener Geistesrichtung zu nähern, vor der ein weiser Mann vor Alters in ebenso derber als wahrer Weise gewarnt hat: „doch nicht zu werden wie Pferd und Maulesel, denen die Vernunft abgeht" (Ps. 31, 9).

Dieser Gedanke des Nicht-Wissen-Könnens ist es, in welchem ein guter Theil der modernen Gegner des teleologischen Gottesbeweises Beruhigung zu finden behauptet. Doch ein „Gedanke" ist's nicht, es ist vielmehr Mangel eines Gedankens; es ist skeptische Befangenheit, in welcher die Empiristen das Gebiet des Erkennbaren auf die Sinneswahrnehmung einschränken möchten; es ist entsittlichender Hochmuth, den man als Bescheidenheit, als höchste Weisheit erscheinen lassen möchte. Ein kleiner Aristophanes jüngsten Datums besingt diese Thorheit ganz treffend:

Seit Sokrates der Alte sprach:
„O je, wie ist mein Wissen schwach!"
Lallt jeder Tropf dieß Sprüchlein nach,
Und alle Wissenschaft liegt brach.
Man fand die Ignoranz bequem
Und machte flugs sie zum System;
Wer heut' gelehrt sein will, der muß
Bekennen: Ignorabimus!

Als Laplace krank darnieder lag und die ihn umgebenden Freunde seiner großen Entdeckung gedachten, soll er bitter lächelnd geantwortet haben: „Ce que nous connaissons, est peu de chose, mais ce que nous ignorons, est immense." Richtig verstanden ist dieser Satz zweifelsohne das, wofür man ihn auszugeben pflegt: ein großes Wort eines großen Mannes. In Laplace' Munde hat er aber einen empiristischen Beigeschmack, der unsere Bewunderung nicht recht aufkommen läßt. Daß die ganze wundervolle Ordnung in der Sternenwelt in letzter Instanz von Gott herrühren müsse, hätte der gelehrte Astronom noch wissen können und bekennen müssen.

Lassen wir nun von Laplace, bei dem wir uns einzig deßhalb aufhalten mußten, weil er die zahlreiche Klasse der Empiristen vertritt, die sich über unsern Gottesbeweis entweder einfach ausschweigen, oder sich mit Du-Bois-Reymond in den bequemen Schlafrock des Ignorabimus hüllen. Diesen haben wir nur zuzurufen: Braucht doch nur in vorliegender Frage ein Quentchen eures Verstandes, den ihr zentnerweise einsetzt, wenn es sich um die Befriedigung eurer egoistischen Gelüste handelt. Oder glaubt ihr, die Sonne stände nicht am Himmel, weil ihr das Auge zur Erde senkt und behauptet, ihr könntet sie nicht sehen? Solche „Bescheidenheit" ist nicht neu. Schon von Alters ist über sie das Urtheil niedergeschrieben worden: „Indem sie sich mit Gottes Werken beschäftigen und forschen, werden sie von dem eingenommen, was sie sehen, weil es sie anspricht; doch sind auch sie nicht zu entschuldigen; denn wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden?" (Weish. 13, 7.)

Von Laplace haben wir nur zu behalten, daß er über jene eine, gemeinschaftliche Ursache, welche den kosmischen Dunstball in so wundervolle Bewegung versetzt hat, gar keinen Aufschluß gibt.

30. Wenn wir alle hochwissenschaftlichen Gegner des christlichen Theismus durchmustern, so werden wir finden, daß sie sich alle in einer der beiden Kategorien Monismus und Empirismus unterbringen lassen, also in die beiden Kategorien, welche durch unsere bisherige Darstellung abgefertigt worden sind. Der Vollständigkeit halber wollen wir aber noch vier Ausreden erwähnen, mit welchen manche Gelehrte glauben, der Wucht der teleologischen Beweisführung aus dem Wege gehen zu können.

Die erste Einsprache besteht darin, daß man behauptet, eine andere

Erklärungsweise für die in den Dunstball hineingerathene Ordnung angeben zu können. Schon Kant hatte verschiedentlich den Gedanken durchblicken lassen, jenes Nebelmeer bestehe aus den Ruinen einer untergegangenen Welt; dieser Gedanke ist bei Kant deßhalb nicht von vorneherein als in jedem Falle absurd abzuweisen, da er ja Gott, den außerweltlichen Urgrund aller Dinge, voraussetzt. Anders aber steht es mit demselben bei unsern modernen Atheisten, die sich mit besonderem Wohlbehagen diese Idee zu eigen machen. So sagt F. A. Lange: „Der Kant-Laplace'sche Anfangszustand ist nur relativ ein Anfangszustand; er setzt den Zusammensturz früherer Welten voraus und wird sich unendlich oft wiederholen, da wir keinen Grund haben, die Unendlichkeit des Raumes und der Materie zu bezweifeln.“ [1] Vergessen wir aber nicht, daß das Alles gemäß der Lehre des Kantianers Lange eine grundlose subjective Denknothwendigkeit ist, herrührend von einer bestimmten Organisation seines Gehirns; daher lohnt es sich nicht, gegen ihn eine Lanze einzulegen. D. F. Strauß hat die nämliche Lehre seinem Neuen Glauben eingefügt; und die gebildeten Schaaren, welche diese atheistische Definition gläubig hinnehmen, wachsen von Tag zu Tag. Dr. Strauß weiß, daß „das Universum in's Unendliche bewegter Stoff sei, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höheren Formen und Functionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibe“ [2].

Wollte die naturwissenschaftliche Forschung in dieser Sache die absolute Thatsächlichkeit festzustellen suchen, so würde sie offenbar ihre Competenz überschreiten. Es kann sich zuvörderst nur um die Möglichkeit oder vielmehr um eine hypothetische, auf Analogie begründete Wahrscheinlichkeit handeln. Und wenn nun wirklich jener kosmische Urnebel die „Frucht“ einer früheren Sternenwelt gewesen, was dann? Alsdann würde jener bekannte Streit um die Priorität, was früher dagewesen, Huhn oder Ei, in etwas veränderter Auflage über das Weltsystem und sein „Embryo“ entbrennen, wobei wohl letzterer, der Urnebel, die Siegespalme erlangen dürfte.

Und wenn wir uns vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus genöthigt sähen, einen von Ewigkeit her andauernden Bestand der Welt als Postulat der gegenwärtigen Weltentwicklung vorauszusetzen

---

[1] Geschichte des Materialismus, 2. Bd. S. 522.

[2] Der alte und der neue Glaube, S. 225.

(während bedeutende Physiker, wie William Thomson, Clausius u. A., gerade die Nothwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Weltentwicklung von physikalischen Standpunkt aus behaupten), was dann? Alsdann befänden wir uns eben wieder auf dem Standpunkte des hl. Thomas von Aquin und anderer bedeutender Gottesgelehrten der katholischen Kirche, welche die Erschaffung der Welt mit einem Anfang in der Zeit nur auf Grund göttlicher Offenbarung hin als Thatsache behaupteten und dabei der Meinung waren, daß eine von Ewigkeit her von Gott geschaffene Welt keinen Widerspruch in sich bärge. Die Wahrheit von Gottes Dasein stünde nach wie vor unerschüttert fest, ja gänzlich unberührt da.

31. Eine zweite Ausrede besteht in dem Hinweis auf die mechanische Wärme und andere verwandte Theorien, aus denen hervorgehe, daß Alles in der Welt nur Bewegung sei, die keiner weiteren Erklärung bedürfe. In letzter Zeit beliebt es der „hohen Wissenschaft“, die angedeuteten physikalischen Theorien in den verschiedensten Formen dazu zu mißbrauchen, um den Massen der Gebildeten einen Zauberdunst vorzumachen. Aber der Umstand, daß nicht bloß der Auswurf der wissenschaftlichen Welt, wie ein Spiller in Berlin [1], sondern auch gläubige Christen und Astronomen ersten Ranges, wie P. Secchi [2], es versuchen, alle Naturkräfte ausschließlich auf Bewegung zurückzuführen, sollte die Gegner daran erinnern, daß eine solche Hypothese doch nicht so unmittelbar mit dem Atheismus zusammenhängt. Geben wir auch zu, daß „Bewegung“ das „Wie“ aller körperlichen Phänomene ausdrückt, daß also wirklich alles physikalische und chemische Geschehen in der Welt unter Raumveränderung oder verschiedenen Bewegungsformen vor sich geht: gibt es denn nicht außer der Bewegung auch ein Bewegtes und ein Bewegendes? Gibt es nicht eine genau zugemessene Bestimmtheit, ein Gesetz, eine Ordnung in der Bewegung? Hat vielleicht die ungeordnete Bewegung sich selber zu diesem gewaltigen Kosmos geordnet? In der That kann nur das alleroberflächlichste Denken behaupten, daß mit Bewegung die Welt-Ordnung erklärt sei. Auch in der Uhr ist Bewegung; ist darum das Uhrwerk erklärt, wenn ich sage: es sind bewegte Rädchen? Eher dürfte man sagen, daß in dieser einseitig-

[1] Philipp Spiller, Die Entstehung der Welt und die Einheit der Naturkräfte, Berlin 1872.

[2] Die Einheit der Naturkräfte, deutsch Leipzig 1876.

mechanischen Auffassung, welche die den Weltdingen eignende Natur übersieht und nur das passive Bewegtwerden in Rechnung bringt, die Nothwendigkeit einer außerweltlichen Intelligenz als des einzigen weltbewegenden Princips nur um so schroffer hervortritt.

32. Doch hier taucht eine dritte Klasse von Versuchen auf, mit welchen sich die moderne „Wissenschaft ohne Gott" an die Lösung des großen Weltproblems heranwagt. Man beruft sich unter dieser oder jener Form auf die der Materie immanenten Kräfte. So soll z. B. ein durch die Anziehungskraft hervorgerufener excentrischer Stoß, etwa ein schräges Gegeneinanderfallen der Nebel, den ersten Anstoß zur Rotation der einzelnen Systeme gegeben haben [1]. Oder man erinnert an das der Materie innewohnende Gleichgewichtsstreben, welches genügen soll, die wunderbarsten Effecte hervorzubringen. Professor Karl du Prel spricht von Eliminationsprocessen, die bezüglich ehemaliger Planeten unseres Sonnensystems auf rein mechanischem Wege stattgefunden hätten; so könne man erstens am besten die zweckmäßige Massenvertheilung der Planeten und Monde erklären, zweitens die Kometen und Meteoriten in die Nebularhypothese einfügen, und drittens verstehen, warum wir trotz der ungeheuern Ausdehnung des ursprünglichen Sonnenballs nicht mehr Planeten vorfänden [2].

So lange man nun mit solchen und ähnlichen Gedanken nicht mehr erklären will, als man erklären kann, nämlich das mechanische Zustandekommen der jetzigen Weltordnung, und dabei nicht läugnet, daß dem Wirken der mechanischen Kräfte eine bestimmt mannigfache Regelung zu Grunde liegt, müssen wir in denselben einen höchst lobenswerthen Forscherfleiß anerkennen. In diesem Sinne sind solche Gedanken durchaus nicht neu [3]. Aber besagter Professor faßt die rein mecha-

---

[1] So Mr. Jakob Ennis im „Philosophical Magazine", vol. III. n. 18. April 1877; vgl. „Kosmos", Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, 4. Heft, Juli 1877, S. 349.

[2] „Kosmos", Zeitschrift, 3. Heft, Juni 1877.

[3] Über das Gleichgewichtsstreben machte bereits Kant die Bemerkung: „Es gibt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich das mindeste Hinderniß leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vortheil haben, ist bis zur Bewunderung weitläufig und groß. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser

nischen Kräfte als einen „Kampf um's Dasein" auf, und mit Hilfe dieses prächtigen Schlagwortes soll sich der ganze Weltbau aus sich selbst erklären lassen. „Wir müssen Kant und Laplace durch Darwin ergänzen, dann brauchen wir Gott nicht mehr." Die kosmische Ordnung wäre also die bloße Folge der Elimination, der indirecten Auslese, des Überlebens des Passendsten. Du Prel sucht seinen Gedanken durch einen Vergleich zu veranschaulichen, der schon der Curiosität halber angeführt zu werden verdient.

„Setzen wir den Fall," sagt er, „es habe ein in der Kunst des Ballets ganz und gar Unwissender auf weiter Ebene eine große Anzahl von Tänzerinnen ohne irgend welche bestimmte Anordnung aufgestellt; jeder einzelnen Tänzerin sei von dem Ignoranten eine andere Figur zu tanzen aufgegeben worden, und zwar ohne alle Absicht einer gegenseitigen Harmonie derselben und ohne sich irgendwie um die aus den Verschlingungen der Figuren sich ergebenden Collisionen der Tanzenden zu bekümmern. Beim Anheben des allgemeinen Tanzes würden, unter Voraussetzung des Verbotes, sich gegenseitig auszuweichen, zahlreiche Collisionen eintreten. Angenommen nun, es sei den Tänzerinnen der Befehl ertheilt, die Collidirenden müßten vom Collisionspunkt aus ihre Bewegungen gemeinschaftlich fortsetzen, so würden in Bälde alle unharmonischen Tanzfiguren eliminirt sein und nur wenige Gruppen von Tänzerinnen übrig bleiben. Käme nun ein in den vorangegangenen Proceß nicht eingeweihter Zuschauer heran, so würde er beim Anblicke dieses Reigens schwerlich umhin können, jenen Mann für einen gewiegten Balletmeister zu halten und ihm das größte Lob für die kunstvolle Anordnung des Tanzes zu ertheilen. Es scheint mir," sagt du Prel, „daß wir Menschen in Bezug auf die Reigen der Gestirne durchaus jenem zu spät gekommenen Zuschauer gleichen." [1]

Daß dieser an allen Füßen hinkende Vergleich, welcher „das teleologische Resultat des Entstehungsprocesses aus natürlichen Gesetzen" erklären soll, nur wieder auf Phantasten berechnet ist, leuchtet auf den

---

Natur, daß Zähne und Getriebe, nach ihr abgerundet, die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Professor Kästner erwähnt an einem Orte, daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, daß sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Construction zum Grunde hat und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist" (Bd. I. S. 244). Solche Thatsachen und Erwägungen setzen eben nichts mehr und nichts weniger voraus, als daß in der Welt eine Zweckstrebigkeit walte, welche sich durch die mechanischen Vorgänge verwirklicht.

[1] Der Kampf um's Dasein am Himmel; Versuch einer Philosophie der Astronomie von Dr. Karl Freiherr du Prel, Berlin 1876, 2. Aufl. S. 23.

ersten Blick ein. Um von allen weniger relevanten Ungereimtheiten zu schweigen, ist es eine absolut grundlose Behauptung, in vorgelegtem Falle würden aus den gegebenen Factoren ohne tendenziöses Zuthun der Tanzenden geordnete Gruppen von Tänzerinnen übrig bleiben, worauf doch Alles ankommt. Wird nicht viel eher ein ungeordnetes Durcheinanderlaufen oder ein einziger Klumpen des Resultat sein? Es mag also immerhin zugegeben werden, daß durch einen rein mechanischen Proceß sich das rotirende Chaos in Sternensysteme auflöst, in welchen jene Milliarden von Welttropfen, Sterne genannt, sich in wundervollster Harmonie bewegen; daß durch einen rein mechanischen Proceß alle Elemente im Äther, in der Erdatmosphäre, in der Bildung des Festlandes sich genau so zusammenfanden, und durch Addition zahlreicher unter sich disparater Ereignisse in langen Zeiträumen genau den Zustand herbeiführten, welcher für die Existenz organischer Wesen und speciell des Menschen zuträglich war: wer aber wird beim Anblick dieses gewaltigen Dramas läugnen, daß die in demselben thätigen, millionenfach verschlungenen mechanischen Riesenmächte in der Ausführung eines Gedankens begriffen sind? Sind denn nicht die in der Welt factisch geltenden Gesetze nur ein Specialfall unter unendlich vielen, die ebenso möglich waren? Woher kommt es, daß gerade diese und keine anderen Gesetze maßgebend sind? Wer hat den verschiedenen Kräften genau jene Wirkungsweise zugemessen, die erforderlich war, um aus formlosem Urnebel die vollkommene Gestaltung unserer Erde zu entwickeln?

Um auf diese unausweislichen Fragen die verlangte Antwort geben zu können, will du Prel, aller Erfahrung zum Trotz, lieber sämmtliche letzten Bestandtheile der Materie mit psychischen Eigenschaften ausstatten, als einen überweltlichen Urheber der Welt anerkennen [1]. Und auch sogar ein D. F. Strauß erhebt gegen die ausschließlich mechanistische Erklärung des Weltwerdens Protest, indem er die Welt wenigstens als „die Werkstätte des Vernünftigen und Guten" angesehen wissen will. „Die Welt ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft," so definirt er, „aber angelegt auf die höchste Vernunft." [2] Schade nur, daß die hübsch klingende Phrase einen gräßlichen Unsinn birgt.

33. Hiermit werden wir auf die vierte Ausflucht geführt, mit welcher man sich an Gott vorbeizudrücken sucht, auf die Weltvergeistigung.

---

[1] J. a. W. S. 331.

[2] Der alte und der neue Glaube, S. 143.

Auch sie finden wir angedeutet bei Strauß. „Die Natur selbst belehrt uns, daß die Voraussetzung, nur bewußte Intelligenz könne Zweckmäßiges schaffen, eine irrige ist. Schon Kant hat hierbei an die Kunsttriebe mancher Thiere erinnert, und Schopenhauer bemerkt mit Recht, überhaupt der Instinkt der Thiere gebe uns die beste Erläuterung zu der Teleologie in der Natur. Wie nämlich der Instinkt ein Handeln ist, das aussieht, als geschähe es nach einem bewußten Zweck, und doch ohne einen solchen geschieht, so ist dasselbe bei den Hervorbringungen der Natur der Fall." [1]

Strauß will es mit den „blinden Naturkräften" halten. Indem er sich aber auf den Instinkt der Thiere beruft, berührt sich seine Philosophie der ungebundenen Lebenslust mit der v. Hartmann'schen Galgenhumor-Philosophie, und bekundet somit, daß er allen jenen „großen Denkern der Jetztzeit" innerlich verwandt ist, die gerne dem Urgrunde aller Dinge alle erdenkbaren psychischen Fähigkeiten: Phantasie, Gedächtniß, Wollen und Vorstellen, zuerkennen, wofern man ihn nur nicht als eine mit vollem Selbstbewußtsein begabte Intelligenz hinstellt, die einmal strenge Rechenschaft von ihnen fordern könne. Diese Menschen haben ein volles Verständniß von der Herrlichkeit und Einheit der Weltordnung. So entwirft uns E. v. Hartmann ein recht hübsches Bild vom Stande der neuesten Forschung, um es dann zum Schluß durch sein „Unbewußtes" zu verunstalten. „Daß das ganze Weltgetriebe ein einziger großartiger Entwicklungsproceß ist, das springt auch immer deutlicher als Resultat der modernen Realwissenschaften hervor. Die Astronomie beschränkt sich nicht mehr bloß auf die Genesis des Planetensystems, sie greift mit den neuern Hilfsmitteln der Spektralanalyse weiter in den Kosmos hinaus, um durch Vergleichung der gegenwärtigen Zustände ferner Sonnen- und Nebelflecke dieselben als verschiedene Stadien eines Entwicklungsprocesses zu begreifen." Er erinnert daran, wie „Photometrie und Spectralanalyse im Verein die Fortsetzung desselben in der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Planeten vergleichend zu ermitteln suchen, und Chemie und Mineralogie sich verbinden, um die Entwicklungsphase unseres Planeten vor jener Abkühlungsperiode näher zu bestimmen, deren allmähliches Fortschreiten bis zur Gegenwart die steinernen Denkmale der Geologie uns in mehr und mehr entzifferter Hieroglyphenschrift erzählen". Er erinnert an die Resultate der Biologie und Archäologie,

[1] Der alte und der neue Glaube, S. 117.

der vergleichenden Sprachforschung, Anthropologie, Geschichte. Und dann schließt er: „Was die Einzelwissenschaften als Stückwerk darbieten, hat die Philosophie mit zusammenfassendem Blicke zu überschauen, und als die von der Allweisheit des Unbewußten nach festgezeichnetem Plane zu heilsamem (?) Ziele providentiell geleitete Entwicklung des Weltganzen anzuerkennen." [1] Wem kommt da nicht das oben angeführte Wort in den Sinn: „Wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden?" Aber die Welt ist dieser Philosophie zufolge sich selber Herr, und dieser „Herr" ist ohne Selbstbewußtsein, ohne Vernunft; er ist zweckstrebig, wie das unvernünftige, vom Instinkt getriebene Thier, wie die bewußtlose, sich entwickelnde Pflanze — und hierin soll das große Weltproblem seine letzte Erklärung gefunden haben!

Indem sich Strauß über den Einfall des Verfassers der „Philosophie des Unbewußten", ein bewußtloses Absolutes anzunehmen, lustig macht, bemerkt er, daß man bei einer solchen Erklärungsweise nothwendig dem Weltgrunde Intelligenz und Bewußtsein zuschreiben müsse. „Das Unbewußte geht ganz ebenso zu Werke, wie ehedem das bewußte und persönliche Absolute: es verfolgt einen Plan und wählt dazu die geeignetsten Mittel aus; nur das Wort ist geändert; einem Unbewußten werden Leistungen und ein Verfahren dabei zugeschrieben, die nur einem Bewußten zukommen können." [2] Er hat Recht. Denn jedwede Zweckerstrebung setzt eine Erkenntnißkraft voraus, welche das Causalitätsprincip in seiner Allgemeinheit aufzufassen und auf Einzelfälle anzuwenden vermag, welche unter vielen möglichen Zwecken sich einen bestimmten auswählt und vorsetzt, unter vielen möglichen Mitteln das passende herausfindet, also der concreten Vorstellung von Einzeldingen sozusagen vorausgeht, somit von dieser unabhängig ist. Um aber zu behaupten, ein solches mit Intelligenz begabtes Wesen vermöge nicht sich selber zu erkennen, besitze also kein Selbstbewußtsein, dazu gehört entweder böser Wille, der sich und Andern etwas vorlügt, oder eine totale Verrenkung aller Verstandeskräfte.

Sehen wir aber nicht beim thierischen Instinkt und bei der bewußtlosen Entwickelung der Organismen, daß Zweckerstrebung auch ohne Intelligenz und Selbstbewußtsein von Statten geht? Da wäre ja

---

[1] Philosophie des Unbewußten, S. 730.
[2] Der alte und der neue Glaube, S. 217.

gerade zu beweisen, daß jene Vorkommnisse nicht selbstbewußte Intelligenz voraussetzen. Die Weltdinge selbst haben letztere freilich nicht. Ohne etwas von der Nothwendigkeit der Blätter zu wissen, setzen die Pflanzen Blattknospen an und entwickeln Millionen Zellen. Ohne zu wissen, wozu, wirkt das sauerstoffarme Blut auf irgend ein automatisches Centrum in der medulla oblongata ein, und bewirkt dadurch vermittelst der afficirten Zwerchfellnerven die Athmungsbewegungen der Brustmuskeln. Die Spinne spinnt schon ihr Netz, bevor sie auch nur in Erfahrung gebracht hat, daß es Mücken und Fliegen gibt. Ohne vom Zweck auch nur eine Ahnung zu haben, tragen Insekten den der Befruchtung dienenden Blüthenstaub zu den Narben der Pistillen, und sammelt der Hamster bereits in seinem ersten Lebensjahr seinen Wintervorrath. Und doch muß Einer diese ganz bestimmten Mittel aus der unendlichen Masse der Möglichkeiten ausgesucht und den Trieb dazu den einzelnen Wesen eingepflanzt haben. Wo ist diese eine, Alles umspannende Intelligenz?

34. Bekundet nicht der „Universalweltgeist", so sagt man uns, indem er im selbstbewußten Menschen so herrliche Blüthen treibt, daß er selbst Intelligenz und Bewußtsein im Übermaße besitzt?

Es soll gewiß nicht geläugnet werden, daß dieses sichtbare Universum sich rühmen darf, in jedem einzelnen Menschen eine sehr hohe geistige Potenz zu besitzen:

„Denn unfühlend
Ist die Natur . . .
Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet, wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen."

Hüten wir uns vor Einseitigkeit: ist nicht diese höchste „Naturblüthe", im Licht der Wahrheit betrachtet, ein Bild armseligster Schwäche? In sich widerspiegeln kann die Menschenintelligenz ein Stückchen Welt und Weltordnung, genug, um den Urquell aller Dinge erkennend zu erreichen. Aber nehmet alle Menschen-Milliarden zusammen: können sie an einem Naturgesetz auch nur die mindeste Modification anbringen? Muß nicht der menschliche Geist der Natur ihr Wirken mühevoll ablauschen, und sich diesem bis in's Kleinste sklavisch unterwerfen, um es auch nur einigermaßen für seine Zwecke zu benützen? Ist nicht der Mensch mit jeder Faser seines Seins von dieser Natur abhängig, als

deren Urheber er sich proclamiren möchte? Er, der sich selbst mit allen seinen Fähigkeiten fertig empfängt, nicht macht, der sich an verschwindend kleinem Ort und während kürzester Zeitdauer wie ein kleines Rädchen in diese große Weltordnung eingefügt vorfindet, so daß er daran absolut nichts ändern kann, der nur im Staub dieses Erdballs ein wenig Geräusch zu erregen vermag, der in's Dasein eintritt, hilfloser als das unbeholfenste Vögelein, um sich durch ein recht gebrechliches Erdendasein hindurchzuplagen: er soll der Universal-Weltgeist sein, das Wesen, welches der Welt Herr ist, oder die Welt selbst ist? Doch nur „Erscheinungen" des All-Eins sollen ja die Menschen und andere Wesen sein! O du armseliges All-Eins, das solche Erscheinungen besitzt! Genügt erst ein Blick auf die Wirklichkeit, um den die Wahrheit fliehenden Menschengeist auch aus diesem, dem letzten Schlupfwinkel, dem Pantheismus herauszutreiben?

Otto Liebmann, welcher dem christlichen Theismus, so viel er nur kann, Böses nachsagt, also gewiß „unverdächtig" ist, ruft aus seinem skeptischen Empirismus den Pantheisten die wahren Worte zu: „Die Allmutter Natur, Isis, die immanente Gottheit — eine Rabenmutter! μήτηρ δυσμήτηρ! Sie wirft nicht nur Millionen ihrer Kinder, wie die Sperlingsmutter, aus dem Nest hinaus; sie zermalmt und verschlingt sie! Weßhalb müssen an der Lampe vor mir auf diesem Gartentisch Hunderte von Mücken sich den Tod holen? Erinnert euch an Werther und versucht sein Räthsel zu lösen, ehe ihr den immanenten θεός auf den Schild erhebt! Oder unterscheidet sich euer heidnischer θεός so gar nicht vom christlichen Satanas? — Hier, hier steckt die wahre, die bittere Antinomie! Gottheit, Weltseele, natura naturans, — sie muß, wenn überhaupt, dann infallibel gedacht werden, ja als das einzig Infallible. Und — sie ist es nicht; für unsern Verstand, für unser Herz ist sie es nicht! Rathe da, wer rathen kann!"[1]

Zahlreiche Gründe hätte Herr Liebmann noch anführen können, um zu zeigen, daß der Pantheismus, das Schooßkind der größten deutschen Culturdenker, welches der Gotteshaß zu Tage förderte, indem er der wahren Wirklichkeit in wahnwitzigster Weise Gewalt anthat, eben ein todtgeborenes Kind ist. Die Rathlosigkeit, die der gelehrte Herr sich vorschwindelt, ist nicht vorhanden. Schon längst hat sich der Himmel dieser Rathlosigkeit erbarmt und dem geschwächten Licht der

---

[1] Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1876, S. 375.

Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit verholfen. Aber wie jene Juden, zu denen Stephanus sprach, „halten sie sich die Ohren zu", diese Männer der „Wissenschaft".

35. Jetzt sind wir zu Ende. Nachdem wir zuerst die Gründe, welche auf Gott als den überweltlichen Urheber der Weltordnung hinweisen, in ihrer eisernen Haltbarkeit durchschaut, richteten wir unsern Blick auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung, insoferne sie unsere Frage berührt; wir vernahmen alle Aufstellungen einer Wissenschaft, welche die Weltordnung ohne Gott erklären möchte, und erkannten diese „Wissenschaft ohne Gott" in ihrer totalen Hinfälligkeit; wir gewahrten, daß alle die, welche nicht in Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung die Weltordnung aus einem außer und über der Welt stehenden Wesen erklären wollen, mit Nothwendigkeit in die Absurdität des Pantheismus hineingedrängt werden, wofern sie nicht lieber in brutaler Weise auf alles Denken verzichten. Entweder irgend eine Form von Pantheismus, oder christlicher Theismus!

Gemäß der vom Christenthum bestätigten Weltauffassung haben wir einen Dualismus: erstens Gott, das unendlich vollkommene Wesen, welches seine Vollkommenheit in bestimmtem Maße offenbart und das Böse zuläßt, weil er auch aus dem Bösen gute Erfolge zu erzielen weiß; und zweitens die Welt, welche eine wundervolle Harmonie aufweist und dabei doch von Beschränkungen und Übeln nicht frei ist. Alles ist hier erklärt. Wer aber Gott und Welt identificirt, der vermag nichts zu erklären: weder die Weltordnung, noch die Weltmängel.

T. Pesch S. J.

Kirche und Staat in Nordamerika.

4. Die protestantischen Secten und das Freiwilligkeitssystem.

Wir haben bisher die religiösen Glaubensgenossenschaften Amerika's vorzugsweise unter jenen Gesichtspunkten betrachtet, durch welche sie in Lehre und Verfassung einigermaßen mit der von Christus gestifteten Heilsanstalt zusammenhängen, sie nachahmen oder nachzuahmen sich bemühen, kurz noch christlich sind. Es war dieß keine bloß juridische Abstraction oder Fiction. Die hauptsächlichsten und weitverbreitetsten Bekenntnisse, welche Amerika beherrschen, sind, bei allem Spielraum, welchen sie der Einzelvernunft gewähren, doch ihrem innersten Wesen nach noch christlich, erkennen Christus als Gott und gottgesandten Lehrer der Menschheit an, wollen sein Werk und seine Aufträge als religiös-sittliche Gesellschaften an der Menschheit vollziehen. Es sind „Kirchen" der Tendenz nach, wenn auch nicht in ihrem Ursprung. Es sind „Kirchen", wenn auch nicht die von Christus gestiftete, mit seiner Autorität bekleidete und mit dem historischen Ausweis seiner Sendung ausgestattete „Kirche".

Eben weil diese Glaubensgemeinschaften aber den vollen Lebenszusammenhang mit Christus und seiner Kirche verloren haben, nicht eins mit ihm und darum nicht eins unter sich sind und in dieser Uneinigkeit den Keim des Todes und der Zerstörung in sich tragen, würden wir sehr ungerecht und unvollständig sein, wenn wir diese negative Seite ihres Wesens außer Acht lassen wollten. Sie gerade hat auf das Verhältniß von Staat und Kirche den tiefsten Einfluß gehabt. So vielen „Kirchen" gegenüber, welche anfänglich in starrer Ausschließlichkeit sich gegenseitig excommunicirten, dann allmählich einander ertragen lernten, endlich bei zunehmender Duldung und Freiheit sich immer erstaunlicher vervielfältigten und auf dieses auflösende Element weit mehr Gewicht legten, als auf ihre einstige Einheit, gestaltete sich die Lage des Staates nothwendig ganz anders als die jener germanischen Staaten, welchen ein Jahrtausend zuvor die einheitlich gegliederte, wirkliche Kirche Christi bei ihrer Gründung entgegenkam.

Alle jene „Kirchen" hatten mitgeholfen, den neuen Staat zu bauen:

er konnte sie also nicht wohl aus dem neuen Hause werfen. Alle versprachen, seine Interessen auch in Zukunft zu fördern; warum sollte er sie von sich weisen? Da er von seiner historischen Vergangenheit keine definitive Glaubensnorm, sondern bloß eine vage Summe christlicher Anschauungen und Grundsätze ererbt hatte, so hätte er sehr übel gethan, als Glaubensrichter durch autoritative Begünstigung der einen „Kirche“ alle anderen gegen sich aufzureizen, das kaum gegründete Staatsleben inneren Religionszwistigkeiten preiszugeben und der freien Einwanderung eigenmächtig dogmatische Schranken entgegenzusetzen. Selbst der Idee der „Freiheit“ entsprungen, konnte er nicht darauf bedacht sein, die „Freiheit“ jener Kirchen anzutasten, soweit sie seiner vagen Religiosität und Sittlichkeit keine Gefahr bot. Er ließ ihnen deßhalb die Freiheit, nicht nur zu existiren und sich zu organisiren, sondern auch sich zu ändern, sich zu theilen, sich aufzulösen, sich neu zu constituiren, wie andere zufällige, menschliche Vereine.

Machten es die christlichen Dogmen dieser „Kirchen“ ihm möglich, sie als Grundlagen der Religion und der Sittlichkeit zu betrachten und deßhalb als Horte des Staatswohles zu ehren und durch Privilegien auszuzeichnen, so zwangen ihn dagegen ihr Charakter als Secten, ihre Vielheit, ihre Wandelbarkeit, ihre Uneinigkeit, sie in allen sonstigen Beziehungen des gegenseitigen Wechselverkehrs als „freie, menschliche Vereine“ zu behandeln. Die Folgerungen dieser geschichtlich gerechtfertigten Auffassung, welche man mit dem Worte „Freiwilligkeitssystem“ zu bezeichnen pflegt, wollen wir im Folgenden sowohl ihrer Natur als Wirkung nach kurz skizziren, nachdem wir Einiges über die amerikanischen Secten selbst vorausgeschickt.

1. Die nordamerikanischen Secten. Es würde nicht uninteressant sein, den Stammbaum der protestantischen Irrthümer, wie sie sich an der freien Luft Amerika's entwickelt haben, genau nach ihrer geschichtlichen Reihe zu verfolgen. Um indeß die Geduld des Lesers nicht durch allzuviele Namen und Zahlen zu ermüden, verzichten wir hierauf und wollen ihm gleich in einer Übersicht den heutigen Stand der nordamerikanischen Secten und deren Entwicklung im letzten Jahrzehnt nach den officiellen Censuslisten der Jahre 1860 und 1870 zu vergegenwärtigen suchen [1]. Wir fügen auch die Ziffern der katholischen Kirche hinzu, da der Vergleich nach mehr als einer Seite hin lehrreich ist, obwohl die

---

[1] Vgl. New-York Observer Year-Book 1873.

katholische Kirche an sich nicht in dieses Babylon der Denominationen gehört und der Name Denomination ihr ebenso unvollkommen entspricht als den Secten der Name einer Kirche.

	1860			1870			
	Kirchen	Sitzplätze	Kirchenvermögen	Gemeinden	Kirchenbauten	Sitzplätze	Kirchenvermögen
Methodisten	19,883	6,259,799	33,093,371	25,278	21,337	6,528,209	69,854,121
Baptisten (Hauptstamm)	11,221	3,749,551	19,799,378	14,474	12,857	3,997,116	39,229,221
Baptisten (Seitenzweige)	929	294,667	1,279,736	1355	1105	363,019	2,378,019
Presbyterianer (Hauptstamm)	5061	2,088,838	24,227,359	6262	5683	2,198,900	47,828,732
Presbyterianer (Seitenzweige)	1345	477,111	2,613,166	1562	1388	499,344	5,436,524
Congregationalisten	2234	956,351	13,327,511	2887	2715	1,117,212	25,069,698
Episkopale	2145	847,296	21,665,698	2835	2601	991,051	36,514,549
Christen	2068	681,016	2,518,045	3578	2822	865,602	6,425,137
Lutheraner	2128	757,637	5,385,179	3032	2776	977,332	14,917,747
Deutsche Reformirte	676	273,697	2,422,670	1256	1145	431,700	5,775,215
Holländische Reformirte	440	211,068	4,453,850	471	468	227,228	10,359,255
Evangel. Association	—	—	—	815	641	193,796	2,301,650
Universalisten	664	235,219	2,856,095	719	602	210,884	5,692,325
Unitarier	264	138,213	4,338,316	331	310	155,471	6,282,675
United Brethren in Christ	—	—	—	1445	937	265,025	1,819,810
Second Adventisten	70	17,120	101,170	225	140	34,555	306,240
Quäker	726	269,084	2,544,507	692	662	224,664	3,939,560
Mormonen	24	13,500	891,100	189	171	87,838	656,750
Spiritualisten	17	6275	7500	95	22	6970	100,150
Kirche des Neuen Jerusalem	58	15,395	321,200	90	61	18,755	869,700
Mährische Brüder	49	20,316	227,450	72	67	25,700	709,100
Shaker	12	5200	41,000	18	18	8850	86,900
Verschiedene (Miscellaneous)	2	650	4000	27	17	6935	135,650
Namenlose Localkirchen	—	—	—	26	27	11,925	687,800
Namenlose Unionskirchen	1366	371,899	1,370,212	409	552	153,202	965,295
Juden	77	34,412	1,135,300	189	152	73,265	5,155,234
Die katholische Kirche	2550	1,404,437	26,774,119	4127	3806	1,990,514	60,985,566
Sämmtl. Denominationen	54,009	19,128,751	171,397,932	72,459	63,082	21,665,062	354,483,581

Nach dieser Übersicht möchte die amerikanische Sectenwelt nicht eben als ein undurchdringliches Chaos erscheinen. Doch was hier als eine Secte gerechnet wird, ist nichts weniger als ein organisches Ganze. Einige nähere Notizen über die Methodisten mögen zeigen, wie sich ein einziger dieser Namen thatsächlich wieder in eine bunte Vielheit von Secten auflöst.

Im October 1766 predigte der erste Methodist, Philipp Embury, aus Irland gebürtig, in seiner Miethwohnung in der Barackenstraße, am heutigen Rathhausplatz in New-York, vor nur vier Personen, einer gewissen Barbara Heck, ihrem Manne Paul Heck, einem Taglöhner Namens John Lawrence und einer „farbigen" Dienstmagd, Namens Betty [1]. Nach kaum hundert Jahren hat sich diese Secte in wenigstens zwanzig neue gespalten, von denen die bedeutenderen im Jahre 1875 folgendermaßen standen [2]:

	Minister	Mitglieder
Methodistisch-Episkopale (Methodist Episcopal)	10,571	1,464,027
Meth.-Episkopale des Südens (Methodist Episcopal, South) .	3233	650,727
Afrikanisch-Meth.-Episkopale (Methodist Episcopal, African) .	600	200,000
M.-Episk.-Afrik. Zionskirche (Methodist Episcopal, Zion African	694	164,000
Farbige Meth.-Episkopale (Methodist Episcopal, Coloured) .	635	67,000
Meth.-Evang. Association (Methodist, Evangelical Association)	691	83,195
Freie Methodisten (Methodist, Free)	90	6000
Nicht-Episkopale Methodisten (Methodist, Nonepiscopal) . . .	624	50,000
Primitive Methodisten (Methodist, Primitive)	20	2000
Protestantische Methodisten (Methodist, Protestant)	423	70,000
Wesleyaner (Methodist, Wesleyan)	250	20,000

Ähnlich verhält es sich mit den Baptisten, den Presbyterianern, den Lutheranern, den Reformirten, den Universalisten und Unitariern. Auch die Hochkirche hat ihre Seitenzweige, Ableger und Schattirungen. Unter den Quäkern hat jeder seine eigenen Offenbarungen, unter den Spiritisten jeder seinen eigenen Spiritus. Die Mormonen wurden seit Brigham Young durch mehr als ein Schisma entzweit. Von den Schwarmsecten und namenlosen Einzel- und Unionskirchen glaubt keine was die andere. Sämmtliche Secten nach ihren dogmatischen Unterschieden und Schattirungen genau zu classificiren, würde deßhalb eine ebenso mühsame als undankbare Arbeit sein. Keine Lehre des Christen-

[1] C. C. Goss, Statistical History of the first Century of American Methodism. New-York, Carlton and Porter, 1866, p. 13 sq.

[2] American Baptist Year-Book, 1875. Philadelphia.

thums gibt es wohl, die hier nicht durch Schwärmerei und Humbug, Rationalismus und Pietismus in die bizarrsten Formen verzerrt erschiene. Die „histoire des variations“ hat sich hier bis fast an ihre infinitesimalen Grenzen erweitert. Von der ursprünglichen Einheit des Christenthums geht's hinab durch Hochkirche, Lutheranismus, Reform, Presbyterianismus, Congregationalisten, Baptisten, Methodisten, Schwärmer aller Sorten bis zum Zero des Unitarismus, und von da in die Abgründe negativer Unendlichkeit von Gefühlsschwärmerei, Unglauben und Unsittlichkeit, bis die „freie Forschung“ endlich vor ihrem eigenen Product, dem „Mormonismus“, zusammenbebt und es versucht, in umgekehrter Stufenfolge durch festere Dogmen, durch ausgeprägteres Kirchenthum, durch Allianzen der Getrennten wenigstens wieder zu einer scheinbaren Einheit zurückzukehren. Doch treten Hochkirche, Presbyterianismus, Congregationalismus, Methodismus, Quäkerthum und Schwarmsectenwesen genugsam als leitende Typen hervor, um das bunte Durcheinander etwas zu entwirren [1].

Die Methodisten und Baptisten beherrschen einen großen Theil der Mittelklassen und schicken ihre Reiseprediger in alle fünf Theile der Welt. Gewichtiger an religiösem und intellectuellem Einfluß auf die höheren und mittleren Volksschichten sind die Congregationalisten und Presbyterianer. Die Hochkirche erfreut sich der Ehre, in den vornehmeren Kreisen der Städte Sache der Mode zu sein. Auch der Unitarismus fand unter den gebildeten Klassen theologische Vertreter. Die Quäker, die pietistischen, schwärmerischen und socialistischen Secten blühten vorzugsweise in den Niederungen der Gesellschaft, der Lutheranismus und der reformirte Glaube unter den deutschen Farmern der Mittelstaaten. Am schärfsten ausgeprägt hat sich protestantische Rechtgläubigkeit noch unter den Yankee-Puritanern bewahrt; am frechsten macht sich der Unglaube unter liberalen Deutschen breit.

Was die Kirchenverfassung betrifft, so hat sich der ursprüngliche Begriff einer Kirche, d. h. einer auf autoritativer Lehrgewalt und Weihe gegründeten, hierarchisch aufgebauten Religionsgenossenschaft, nur in der anglikanischen Hochkirche und zwar auch hier unvollständiger als in England erhalten. Alle anderen Bekenntnisse haben auf eine nachweisbare apostolische Sendung verzichtet und bauen sich von unten auf, so

[1] Dr. Robert Baird, Zustand und Aussichten der Religion in Amerika, übersetzt von Lehmann, Berlin 1856, S. 37, 39.

daß ihre Titularbischöfe, Prediger und Älteste nur Mandatare des in religiösen Dingen souveränen Volkes sind[1].

Da die Hochkirche (heute Protestant Episcopal Church) nur einen sehr geringen Bruchtheil der amerikanischen Christenheit umfaßt, befindet sich der Staat nicht so sehr einer Kirche, als einer langen Reihe demokratischer Religionsgenossenschaften (religiöser Demokratien) gegenüber, unter welchen augenblicklich die methodistische und baptistische das Übergewicht behaupten. Als die Union in's Dasein trat, hatten die erstern kaum 5000, die letztern kaum 30,000 Mitglieder zu verzeichnen. Indessen war die Lage beinahe dieselbe, indem damals die um so zahlreicheren Secten der Congregationalisten und Presbyterianer die Mehrheit der Bevölkerung beherrschten, eine Anzahl kleinerer Genossenschaften die demokratische Vielheit vergrößerte, die Hochkirche, aus dem englischen Staatsverbande gelöst und ihrer Güter beraubt, bereits auf das Niveau jener freien Vereine herabgesunken war.

Wie stark das Laienelement schon in der „Kirche" von Plymouth hervortrat, wurde früher erwähnt. Die Gouverneure Winthorp, Endecott und deren Nachfolger waren nicht bloß die Helfer der Kirche, wie etwa ein Kaiser Constantin, sondern die eigentlichen Grundpfeiler der kirchlichen wie der bürgerlichen Gesellschaft. Neue Kirchspiele gründete nicht die kirchliche Autorität, sondern das Volk. War es weit genug mit einer Gemeinde, so sah man sich nach einem Prediger um und verschrieb ihn nöthigenfalls aus einer Nachbarkolonie oder aus Europa.

Einer der ersten Apostel des Methodismus war ein englischer Offizier, Capitän Webb, der nach Amerika geschickt worden war, um die Kasernen in Albany zu überwachen. „Als er von der kleinen Methodistengemeinde (Embury's) in New-York hörte," so erzählt der Methodist Goß, „schloß er sich sofort derselben an und begann das Evangelium zu predigen. Sein scharlachrother Rock und seine sonstige Uniform, sowie die göttliche Kraft, welche seinen Worten innewohnte, sammelte große Volksschaaren um ihn, von welchen manche zu einer heilsamen Erkenntniß der Wahrheit gelangten."[2] Seine Erfolge begeisterten Frau Barbara Heck zu

---

[1] Wie Jannet sehr richtig bemerkt, liegt indeß in diesem hierarchischen Anstrich die gewaltige Kraft, welche der Methodismus in seiner Propaganda entfaltet hat. Les États-Unis contemporains, 2me édit. Paris, Plon, 1876, p. 355.

[2] C. C. Goss, The first Century of American Methodism. New-York, Carlton and Porter, 1866, p. 86. The scarlet coat and other regimentals with which he was attired as well as the divine power which

dem Gedanken, eine Kirche zu gründen, Embury schloß sich an. Der Capitän zeichnete 30 Pfund Sterling. Da die Dissenters damals (1768) noch keine eigentlichen Kirchen haben durften, versah man den neuen Tempel mit einem Kamin, und die erste wesleyanische Kapelle war gestiftet. 1776 begegnen wir den Methodisten schon in Virginien, Maryland, Pennsylvanien, New-Jersey und den beiden Carolinas.

Um dieselbe Zeit war eine Schneidersfrau, Johanna Wardlaw, zu Bolton-on-the-Moors, einer rauchigen Fabrikstadt in Süd-Lancashire, auf den Gedanken verfallen, die zweite Ankunft Christi zu verkünden, Sünden zu vergeben, Bekehrte aufzunehmen und Verkehr mit Geistern zu unterhalten. Eine ihrer ersten Bekehrten, Anna Lee, die Tochter eines armen Flickschneiders in Toad Lane zu Manchester, erst in einer Spinnerei, dann in einer Garküche aufgewachsen, lief ihr indeß, obwohl sie weder lesen noch schreiben konnte, bald den Rang ab, predigte den Schmieden und Webern in ihrem Stadtviertel, ward dafür von der Polizei eingesteckt, hatte dann Erscheinungen, ward um dieser willen nach ihrer Befreiung von der kleinen Gemeinde der Johanna Wardlaw zur Mutter auserkoren, erklärte sich nun offen als die „Braut des Lammes“ und segelte, da Manchester ihre Offenbarungen nicht zu würdigen verstand, 1774 mit ihrem Manne Abraham Stanley und fünf andern Anhängern von Liverpool nach New-York. Obgleich der Capitän, der sie führte, nahe daran war, sie ihrer „schlechten Aufführung“ wegen allesammt über Bord werfen zu lassen, kamen sie doch glücklich in Amerika an, zogen den Hudson hinauf und gründeten an einem von den Indianern Niskenna genannten Orte ihre Niederlassung Wasservliet. Hier verlor Abraham Stanley bald den Glauben an seine Frau als an die „Braut des Lammes“ und sie verlor ihren Mann, da sie mit dem Ungläubigen nicht länger zusammenleben wollte. Die Niederlassung gedieh indeß und es ging Alles gut in der Einsamkeit, bis die Anhänger des Lammes sich mit „Wiedererweckten“ in New-York einließen, unter der Bevölkerung dieser Stadt die ersten Proselyten machten, und die Aufmerksamkeit der Behörden dadurch erregten, daß sie gegen den Krieg als ein Werk des Teufels predigten. Durch diese Unvorsichtigkeit gerieth die neue Kirche der Shaker (Zitterer) in den flagrantesten Widerspruch mit dem Staat, der sich kaum aus den alten Colonialzuständen heraus

attended his message, drew together large numbers of people, many of whom were brought to a saving (?) knowledge of the truth.

entwickelt hatte und dessen Unabhängigkeitskrieg ein Kampf um Sein oder Nichtsein war. Das Versöhnungsmittel zwischen den beiden entzweiten Gewalten sollte der Colonialeid sein; aber die Zitterer wollten ihn nicht leisten. Anna Lee ward deßhalb zu New-York in's Gefängniß geworfen, gewann aber durch diese Einkerkerung, wie zuvor in Manchester, bei ihren Anhängern nur an Autorität und zog, zum Stadtgespräche der großen Handelsmetropole geworden, neue Proselyten an sich. Um der Verlegenheit los zu werden, welche ihnen die Prophetin bereitete, beabsichtigten die Behörden von New-York, sie in's britische Lager zu senden; da dieser Plan aber des Krieges wegen mißlang, steckten sie Anna in das Poughkeepsie-Gefängniß, aus dem sie erst 1780 durch den Gouverneur Clinton befreit ward. Aus dieser Haft ging die ehemalige Spinnerin und Köchin zwar körperlich gebrochen, aber in ihrer Schwärmerei mächtig gestärkt und als eine angesehene Berühmtheit hervor, durchreiste in voller Freiheit Massachusetts und andere Theile von Neu-England und kehrte nach ihrer zweijährigen Reise zu der innerlich gestärkten und äußerlich vermehrten Zitterergemeinde zurück. Ihren Wahn, der wiedergekommene Christus zu sein, vererbte sie mitsammt ihrer geistlichen Herrschergewalt auf zwei ihrer Anhänger, Joseph und Lucy, und entzog sich dann 1784 den Augen ihrer versammelten Schüler. Mit dem Staate gerieth diese Schwärmer-Kirche, wenn man das noch eine Kirche nennen darf, in keine weiteren Schwierigkeiten oder Conflicte. Bevor Joseph 1796, durch eine neue Metamorphose des wiedergekommenen Christus, dem menschlichen Auge entrückt ward, d. h. starb, hatten die Shaker außer ihrer Niederlassung in Wasservliet bereits neun andere Colonien [1].

Diese ersten Kirchenbildungen der Methodisten und Shaker zeichnen genugsam die Lage, in welcher sich der junge amerikanische Staat den Secten gegenüber befand. Was sollte er mit diesen Schwärmern anfangen, die sich unter allen Ständen des Volkes erhoben und die fast jedes neu angekommene Schiff aus Europa vermehrte, die sich gar nichts daraus machten, in ihr Gebetslocal einen Ofen zu stellen und ihr Kirchendach mit einem Rauchfang zu versehen, die schaarenweis in den Hinterwald zogen, um Blockhäuser zu bauen und mühsam, im Schweiße ihres Antlitzes, den Wald auszureuten und das unbebaute Land für die

---

[1] Vgl. Rupp, History of the Religious Denominations, p. 657 sqq. Hepworth Dixon, Neu-Amerika, übersetzt von Richard Oberländer. Jena, Costenoble, 1868, S. 301 ff., 312, 313.

Cultur zu gewinnen? Wo sollte er, selbst noch neu und unfertig und in den entscheidenden Kampf um Freiheit und Selbständigkeit verwickelt, Polizei und Soldaten hernehmen, um jene der Mehrzahl nach für ihn durchaus harmlosen Leute in ihren religiösen Träumereien und Organisationsversuchen zu stören? Abgesehen von der praktischen Unmöglichkeit, wäre ein solcher Culturkampf übrigens die größte Thorheit gewesen. Viele dieser Leute, welche die Einsamkeit gerade deßhalb aufsuchten, um ungestört nach ihren religiösen Schwärmereien leben zu können, waren gerade die fleißigsten, arbeitsamsten, ruhigsten Förderer der materiellen Cultur, sie leisteten dem Staate Dienste, welche er durch Colonisation von Staatswegen sich kaum hätte verschaffen können. Die einzige Verlegenheit, die ihm einige bereiteten, war die Verweigerung von Eid und Kriegsdienst. Man suchte dieser Widerspänstigkeit erst mit Gewalt zu begegnen, fand es aber bald praktischer, die Leute predigen zu lassen, was sie wollten, und zur Stiftung neuer Secten und Gemeinden nahezu unumschränkte Freiheit zu gewähren. So lebte sich das Freiwilligkeitssystem thatsächlich in's Volk hinein, ehe die Gesetzgebung es genauer formulirte.

2. Das Freiwilligkeitssystem. Dieser praktische Nothbehelf, den man später Freiwilligkeitssystem nannte, ist eigentlich nichts weniger als ein System, sondern ein Umgehen jeglichen Systems, welches etwa darauf abzielte, Staat und Kirche begriffsmäßig aufzufassen und ihre gegenseitigen Beziehungen nach festen theologischen und juridischen Grundsätzen zu regeln. Es ist nur die dehnbare und vielgestaltige Resultante der verschiedensten Staatsverhältnisse einerseits, der verschiedensten Religionsverhältnisse andererseits, ein Compromiß zwischen ungläubiger Religionsfreiheit und schadhaftem Protestantismus, ein künstlicher Ausgleich zwischen dem souveränen Volkswillen, sofern sich dieser seine Religion selbst bestimmen wollte, und zwischen eben diesem Willen, sofern derselbe als Staatsgesetz jener Religionsfreiheit beschränkend entgegentrat, eine Anwendung des allgemeinen Associations- und Corporationsrechts auf religiöse Innungen, welche sich ihrer concreten Natur nach nicht über andere Vereine erhoben, obwohl der religiöse Volksgeist ihnen um ihres Zweckes willen eine privilegirte Stellung zuwies. Seine Hauptgrundlage ist das freie Vereinsrecht.

Ein ziemlich freies Vereinsrecht ist überhaupt die Wurzel der amerikanischen Verhältnisse [1]. Trotz königlicher Patente und Charten

[1] Vgl. Claudio Jannet, p. 264.

war es nicht königliche Autorität, noch constitutionelles Ansehen, welches die nordamerikanischen Colonien gegründet hat, sondern der Unternehmungsgeist und die Energie freier Gesellschaften, die organisirende Kraft nahezu unabhängiger Auswanderergemeinden, das Zusammenwirken selbständiger Ansiedler, welche sich ihrer Unabhängigkeit bewußt waren und dieselben socialen Zwecke nur soweit zum Opfer brachten, als gegenseitiger Schutz und gegenseitige Unterstützung es erheischten. Städte, Staaten, religiöse Gemeinden, Kirchen, Schulen, Handelscompagnien waren das Werk freier Vereine. Um sich der Indianer zu erwehren, blieb nicht immer Zeit, eine königliche Garnison zu Hilfe zu rufen; die Bewohner der weit auseinander liegenden Blockhäuser waren großentheils auf Selbsthilfe und freie Waffenbrüderschaft angewiesen. Umsonst versuchten die Prälaten der Hochkirche von England, sowie die Ältesten des Puritanismus von Boston und Salem aus, diesen naturgemäßen Trieb zu freier Vereinigung auf religiösem Gebiete zu hemmen. Die Verfolgung weckte ihn nur mächtiger; in der ungeheuren Wildniß, im Kampf mit der Natur, im selbständigen Ringen mit tausend Hindernissen erstarkte dieser freie Vereinsgeist zum Riesen. Er schuf eine dem Colonialregiment überlegene Macht, sprengte die Ketten, durch welche eine unweise Politik ihn niederzudrücken versuchte, baute aus sich heraus einen neuen Staat mit Senat und Kammern, Heer und Flotte, Kirchen und Schulen, Gemeinden und Corporationen, Alles von unten auf, auf Vereinsthätigkeit gestellt, vom Princip der Volkssouveränität beherrscht. Die Secten, welchen die Mehrheit der Bevölkerung angehörte, wurzelten viel zu sehr in demokratischem Boden, um jenem gewaltigen Strome des Vereinslebens etwas wie eine gegebene Autorität entgegenzustellen. Die einzige Denomination, die das versuchte, die Hochkirche, ward von der Fluth mit fortgerafft und gestaltete sich selbst zum freien Vereine.

Alles war nun nivellirt. Wem immer der Geist es eingab, ein menschlicher oder vermeintlich göttlicher, der konnte Brüder oder Bekenner um sich schaaren, einen religiösen Verein gründen, Versammlungen ausschreiben, Zusammenkünfte halten, Vereinshäuser bauen u. s. w. u. s. w. An die Stelle der auf Autorität gegründeten Kirche trat der auf freien Menschenwillen gegründete Religionsverein.

Man darf indeß bei Beurtheilung dieses merkwürdigen Umschwungs nicht außer Acht lassen, daß diese Kraft des Vereinsrechts nicht aus den Pulvermagazinen der europäischen Revolution stammt, daß sie viel-

mehr längst vor der Revolution aus England herübergekommen und sich in historischem Zusammenhang mit dem großartigen Associationsgeist des Mittelalters befindet. Keine Zeit hat durch organische Gliederung der Gesellschaft, durch Vereins- und Corporationsleben der individuellen Freiheit eine größere Spannweite gewährt, dem autokratischen Absolutismus des Staats mächtigere Bollwerke entgegengesetzt, als gerade das Mittelalter. An den socialen Einrichtungen und dem gesunden Volksgeist, welchen England aus dem Mittelalter herübergerettet, scheiterte der elende Versuch der letzten Stuarts, den Absolutismus Ludwig' XIV. auf den englischen Königsthron zu setzen. Derselbe lebenskräftige Volksgeist aber, welcher das Recht der Privaten, der Vereine, der Stände und Parlamente mit unbesieglicher Festigkeit gegen die nivellirenden Centralisationsgelüste der Krone festhielt, trug die ständischen Unterschiede, die constitutionellen Einrichtungen und auch die Achtung vor der verfassungsgemäßen Souveränität hinüber nach Amerika. Alle wichtigeren Einrichtungen der Colonien stützten sich auf königliche Charte. Das ganze Common Law fußte auf der Anerkennung der souveränen Gewalt, und die Vereine konnten nur dadurch juristische Personen werden, daß der Staat sie anerkannte und ihre Rechte verbürgte. Dieses Element conservativer Rechtsanschauung nahm Nordamerika als heilsames Coercitiv des Vereinslebens mit in die Republik hinüber. Die Ertheilung von Corporationsrechten wurde nach der Unabhängigkeitserklärung als Ausfluß der höchsten Gewalt den Legislaturen der Einzelstaaten (oder Territorien) vorbehalten, und dem Ansehen und der Macht der Vereine dadurch eine Schranke gesetzt.

Es trifft diese Schranke hauptsächlich die rein politischen Verbindungen, welchen niemals Corporationsrechte gewährt wurden. Allen anderen dagegen, welche industrielle und merkantile Zwecke verfolgen, allen wissenschaftlichen Vereinigungen, allen Wohlthätigkeitsanstalten, allen Gesellschaften für Beförderung von Unterricht und Erziehung wurde die Erlangung der Corporationsrechte überaus leicht gemacht. Die Folge davon war, daß sich, ohne bureaukratische Dazwischenkunft des Staates, alle Vereine dieser Art in blühendster Fülle entwickelten und der Staat selbst eine unabsehbare Menge von Hilfskräften erhielt, welche er, ohne diese Schwungkraft individueller Bethätigung, von sich aus zu gründen nicht im Stande gewesen wäre. Dem nämlichen Rechte nun wurden auch die religiösen Vereine unterworfen; sie mußten, wenn sie unbewegliche Güter besitzen, Vermächtnisse annehmen, ihre Güter ver-

erben, kurz ein juristisches Dasein haben wollten, sich beim Staate um die juristische Persönlichkeit bewerben [1].

Für die protestantischen Secten war dieß eine durchaus normale, in ihrem innersten Wesen begründete Sache. Sie sind nicht weniger auf freien Individualismus gebaut, als ein beliebiges Handelsgeschäft. Sie können sich modificiren, wie der Geist der Majorität es eingibt. Da sie dem Staat durchaus keine Creditive höherer Autorität vorzuweisen haben, begeht er durchaus keine Ungerechtigkeit, wenn er sie auf dieselbe Linie mit anderen freien Vereinen setzt und ihnen nur in Ansehung ihres Zweckes nach seinem Ermessen einzelne Vergünstigungen bewilligt.

Nichtsdestoweniger brauchte der Protestantismus mehrere Jahrzehnte, ehe er sich vollständig auf dem ganzen Gebiete der Union in diese Lage zu fügen wußte. Die Schwierigkeit lag in den Resten kirchlicher Organisation, die er mit von Europa herübergebracht hatte. Diese Schwierigkeit machte sich besonders in den Neu-England-Staaten geltend, wo der Puritanismus von den Zeiten der Pilger her gewohnt war, im schroffen Gegensatz zu seinen eigenen willkürlichen Grundsätzen die von Gott gesandte „Kirche" zu spielen, im Namen der „Bibel" das gesammte öffentliche Leben zu beherrschen und von allen Staatsbürgern eine Steuer zu seinen Kirchen- und Schulzwecken zu erlangen. Der Staat befand sich hier in einem auf die Dauer unhaltbaren Widerspruch, indem er durch Staatssteuer und Staatsschutz einerseits den Congregationalismus wie eine Staatsreligion begünstigte, und auf der andern Seite doch vermöge des Vereins- und Associationsrechts allen älteren und neueren Secten freien Spielraum gab, sogar den „Papisten" Corporationsrechte bewilligte. Es stellte sich bald heraus, daß die Vereinsfreiheit stärker war, als die „Rechtgläubigkeit". Die rationalistischen Secten des Universalismus und Unitarismus (welche die allerheiligste Dreifaltigkeit und die Gottheit Christi läugneten) rissen im Anfang des laufenden Jahrhunderts die reichsten und mächtigsten Pfarreien und die älteste Hochschule von Massachusetts an sich. In der Stadt Dedham verjagte 1829 die unitarisch gewordene Majorität der Pfarrei die Altgläubigen nicht nur aus der Kirche, sondern zwang sie sogar, die bisher orthodoxe Kirchensteuer zu Gunsten des neuen Glaubens zu entrichten. Dieser Fall (der Dedham Case) brachte die Sache

[1] G. de Chabrol, Die religiöse Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten von Amerika. Deutsch in Huttler, Kathol. Studien, 2. Bd. 3. Heft, S. 94.

vor den obersten Gerichtshof, und dieser entschied, daß die officielle Pfarrei stets die der Majorität sei, das Gesetz aber nicht das Recht habe, sich in dogmatische Fragen zu mischen. Durch diesen Spruch wurden zahlreiche ansehnliche Minoritäten sowohl der Orthodoxen als der Neugläubigen gezwungen, für einen Gottesdienst zu steuern, der ihrer religiösen Überzeugung widersprach, und das schreiende Mißverhältniß führte 1836 endlich den Fall der Kirchensteuer und die vollständige Trennung von Kirche und Staat herbei [1].

Was sich die Congregationalisten bei dieser Trennung retteten, war die minutiöse Gesetzgebung, welche sie in ihren Statute Books und Platforms von ihren Vorfahren im „Gesetze" ererbt hatten. In diesen war die Zugehörigkeit zur Pfarrei, die Aufnahme in dieselbe, die Ausscheidung aus derselben, die jährliche Versammlung aller Parochianen u. s. w. auf's Genaueste regulirt. Zur Pfarre selbst wurden nur diejenigen gerechnet, welche sich freiwillig derselben zuschreiben ließen. Vom Staate erhielten sie bloß noch die Begünstigung, sich selbst besteuern und nöthigenfalls diese Steuer eintreiben lassen zu dürfen. In allem Übrigen waren sie nunmehr mit den anderen Denominationen auf denselben Fuß gestellt — freie Vereine, Corporationen.

Die einfache, in Massachusetts jetzt allgemein gebräuchliche Incorporationsformel ist folgende: „Die unterzeichneten Einwohner von N. N. in der Grafschaft N. N., Massachusetts, thun sich zusammen unter dem Namen N. N. als Pfarrei oder Religionsgesellschaft in genanntem Orte. Der Zweck der Gründung dieser Corporation ist der Unterhalt öffentlichen Gottesdienstes und die Verkündigung christlicher Lehre und Mildthätigkeit in Übereinstimmung mit den allgemeinen Gebräuchen der N. N. Kirchen und Pfarreien von Massachusetts."

Durch Unterfertigung dieses Actes und Anerkennung desselben durch den Staat ist die neue kirchliche Corporation geschaffen, die sich selbst ihre Gesetze gibt, ihre Beamten wählt, ihre Beziehungen zu der „Kirche" regelt, der sie angehört. Nur dürfen ihre Statuten den allgemeinen Landesgesetzen nicht widerstreiten. Die Übereinkunft, welche die Gemeinde mit der betreffenden Religionsgenossenschaft über Anstellung und Unterhalt der Geistlichen u. s. w. schließt, ist gesetzlich bindend [2].

---

[1] Vgl. Buck's Ecclesiastical Laws of Massachusetts.

[2] J. P. Thompson, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Berlin, Simion, 1873, S. 70.

Bei den anderen Denominationen bürgerte sich diese Art von Kirchenbildung schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts rasch in allen Staaten ein und wurde noch dadurch vereinfacht, daß die Pfarrei oder Kirchengemeinde sich bei Ausstellung der Gründungsurkunde durch Vertrauensmänner (Trustees) vertreten ließ. Schon 1784 ermächtigte eine Acte des Staates New-York (6. April) sämmtliche religiösen Secten, solche Vertrauensmänner zu ernennen, welche die Corporation in allen Rechtsangelegenheiten vor dem staatlichen Forum vertreten sollten. Gemäß dem demokratischen Charakter der „Gemeinde" waren die Trustees dieser verantwortlich, mußten vor einem Meeting der Gemeinde Jahresrechnung ablegen und jedes Jahr neu gewählt werden.

Wie sich diese Art von Kirchenbildung der Natur der einzelnen Secten anbequemte oder angepaßt wurde, können wir hier nicht in's Einzelne verfolgen. Neue Secten waren bei ihrem Entstehen oder bei ihrer Ankunft aus Europa von selbst darauf angewiesen, wie aus dem eben angeführten Beispiele der Methodisten erhellt. Die älteren Secten ließen sich dieselbe gerne gefallen, die Hochkirche mußte sich dieselbe gefallen lassen [1].

Vergegenwärtigen wir uns nun die Stellung, welche der Staat zu den Secten überhaupt nimmt, so charakterisirt sich dieselbe hauptsächlich in drei Punkten: 1. er mischt sich nicht in die inneren dogmatischen und disciplinären Angelegenheiten derselben; 2. er verkehrt officiell nur mit der einzelnen Kirchengemeinde, sofern dieselbe durch Bewerbung um Corporationsrechte in die Reihe der staatlich anerkannten Associationen tritt; 3. er gewährt der einzelnen Kirchengemeinde keinen weiteren Rechtsschutz, als den ihres corporativen Vereinsrechtes.

Er mischt sich nicht in die inneren dogmatischen und disciplinären Angelegenheiten der Secten, kümmert sich also weder um die Grunddogmen des Christenthums, noch um die specifischen Bekenntnißlehren; er kennt keine Synoden, keine General-Assemblies, keine Conferenzen, keine Consistorien, keine Allianzen; er steht der inneren Disciplin und der Verwaltung der Secten völlig fremd gegenüber, überwacht weder ihre Gründung noch ihre Verbreitung, weder ihre Meetings noch ihre Proclamationen, Rundschreiben und Erlasse, weder ihren Verkehr unter sich, noch ihre Verbindung mit auswärtigen Mitgliedern und Obern. Für

---

[1] Die Beziehung der katholischen Kirche zu dieser Art von Kirchenbildung wird in einem folgenden Artikel besprochen werden.

ihn existirt keine Diöcese, keine hierarchische Ordnung, keine Kirche im theologischen Sinne. Er nimmt officiell nur von der einzelnen Kirchengemeinde Notiz. Auch diese ignorirt er übrigens, so lange sie sich ausschließlich auf den Boden des Vereinsrechts oder Privatrechts stellt, ohne besondere juristische Rechte zu beanspruchen, ihre Versammlung in einem Privat- oder Meetingshaus hält, und ohne Fonds zu gründen ihre Vereinsausgaben mit milden Beiträgen bestreitet. Erst wenn sie durch Fonds einen bleibenden Bestand zu gewinnen wünscht, muß sie sich an ihn wenden und erhält durch seinen souveränen Beschluß corporative Geltung.

Die Rechte, welche der religiöse Verein durch diese Einregistrirung erlangt, sind: 1. vom Staat als Corporation anerkannt zu werden; 2. als solche unbewegliche Güter zu besitzen und Vermächtnisse aufzunehmen, alle Contracte u. s. w. einzugehen, welche einer juristischen Person zukommen; 3. in all' diesen Rechten des Staatsschutzes zu genießen; 4. auch in ihren inneren statutarischen Rechten gegenüber den Mitgliedern, sowie in ihrer statutarischen Thätigkeit nach Außen vom Staate beschützt zu werden; 5. von der Besteuerung ihres Kirchengutes frei zu sein.

Die Bevorzugung einer einzelnen Gemeinde über diese Schranken der Corporationsrechte hinaus ist durch das Gewohnheitsrecht wie durch die Gesetzgebung ausgeschlossen. In nicht weniger als sechzehn Staaten enthält die Gesetzgebung ausdrückliche Bestimmungen gegen irgendwelche Bevorzugung einer bestimmten Religionsanstalt oder einer bestimmten Religionsform vor den übrigen. In anderen verbietet das Gesetz die Einführung jeder neuen Gesetzesbestimmung, welche auf Besteuerung zu Gunsten einer besonderen Religion oder Religionsthätigkeit hinausliefe. Wieder in anderen ist der Legislatur schon durch die Verfassung jede Möglichkeit entzogen, einen Bürger zum Unterhalt einer Kirche, zum Besuche des Gottesdienstes, zur Entrichtung von Zehnten und anderweitigen kirchlichen Abgaben zu zwingen. In Minnesota, Wisconsin und Michigan verbietet die Verfassung dem Staate jegliche Geldbeiträge an religiöse Gesellschaften, an theologische oder religiöse Seminare [1].

Weit weniger ängstlich als um solchen Schutz der „Religionsfreiheit“ und um die Unmöglichkeit einer privilegirten oder Staatsreligion

---

[1] Vgl. William F. Warren DD. (President of the University of Boston), Phases of American Infidelity. New-York Tribune, 13 Oct. 1873.

war der Staat in Bezug auf die religiös-sittlichen Gefahren, welche die allgemeine Associationsfreiheit mit sich bringt. Aller sonstiger Äußerungen officieller Christlichkeit unerachtet, verrieth er hierin den Antheil, den Ungläubige und Revolutionäre an seinem Ursprung hatten. Den wildesten Auswüchsen schwärmerischer Sectirerei setzte er keine Schranken entgegen, das Christenthum ward mit dem Judenthum und dem Koran auf eine Linie gestellt. Er überließ es der öffentlichen Meinung, der Religionsfreiheit ethische Grenzen zu ziehen, Mormonen und Chinesen, wenn nicht principiell und consequent, so doch praktisch und theilweise von der unbeschränkten Vereinsfreiheit und den Wohlthaten der Corporationsrechte auszuschließen [1]. Den verrücktesten Campmeetings, Revivals und Temperance-Skandalen schickte er, von allen Präventivmaßregeln weit entfernt, nur dann Polizeimannschaft entgegen, wenn die öffentliche Ordnung nicht bedroht, sondern durch Raufereien, blutige Thätlichkeiten, grobe Unsittlichkeiten u. dgl. bereits gestört war. Protestantische Agitatoren konnten unter dem Aushängeschild der Religion die Massen ungestraft zu Gewaltthaten gegen die Katholiken aufhetzen; erst wenn die „Religion" zu Criminalverbrechen schritt, beschränkte der Staat nachträglich ihre Freiheit durch Bestrafung der Wirkungen, welche sie hervorgebracht [2].

So gnädig und indifferent gegen den religiös-sittlichen Charakter der Secten, war es der Staat nicht in gleichem Maße gegen ihre finanzielle Lage. Die Möglichkeit, daß sie, in ihrem Erwerbsrechte unbeschränkt, die Macht der religiösen Idee mit finanziellem Operationsgeist verbindend, zu einem alle andern Vereine überflügelnden Reichthum gelangen könnten, erfüllte ihn mit Bedenken und veranlaßte ihn, die corporativen Rechte der Religionsgenossenschaften in dieser Hinsicht zu beschränken. Diese Beschränkung kam in doppelter Weise zur Durchführung. Die eine bestand darin, jeder einzelnen Gemeinde (Schule, Wohlthätigkeitsanstalt ꝛc.) nach genauer Untersuchung ihres Wesens und ihrer Statuten nur eine besondere, genau specificirte Special-Charte

---

[1] Eine weniger weittragende Grenze der allgemeinen Freiheit und Gleichheit zog die öffentliche Meinung (ganz unabhängig vom Staate) betreffs der Neger, mit welchen die weißen Protestanten keine Gemeinsamkeit haben wollten und deßhalb (wie z. B. die Methodisten) „farbige" Kirchen gründeten.

[2] Ein Beispiel bietet die 1833 verübte Brandstiftung an dem ersten katholischen Collegium in New-York. Vgl. Richard Clarke, Lives of the Deceased Bishops. New-York, O'Shea, 1872, p. 433.

zu ertheilen, in welcher die Legislatur die corporativen Rechte ganz nach ihrem Ermessen für diesen besondern Fall begrenzte. So ist es in Pennsylvanien noch heute gebräuchlich. Da aber bei der ungeheuren Vereinsthätigkeit des Landes sich in Folge dessen die Corporationsacten im Record Office zu unabsehbaren und kaum mehr übersehbaren Actenstößen aufthürmten, brach sich in den meisten andern Staaten ein anderer Modus Bahn, der darin besteht, die Corporationsrechte der Pfarrgemeinden zwar nach einer allgemeinen Schablone, aber mit Begrenzung des Erwerbsrechtes zu ertheilen: Allgemeine Charten. Diese Praxis entspricht nicht nur der wohlbegründeten amerikanischen Scheu vor überflüssiger Bureaukratie, sondern verstattet auch der Entwicklung der Denominationen eine erträgliche Freiheit. Nach den New-Yorker Gesetzen von 1858 und 1863 z. B. darf eine Gemeinde in den größeren Städten bis zu 6000 Doll., in Marktflecken und Dörfern bis zu 3000 Doll. Jahreseinkünfte besitzen, wobei weder die Kirchstuhlrenten, noch die regelmäßigen Beiträge der Gläubigen mitgerechnet sind. Überdieß gelten das Bethaus (Kapelle oder Kirche), sowie der Boden, auf dem es errichtet ist, das Pfarrhaus, die meist darangrenzende Schule und endlich der Friedhof bei dieser Schätzung als unproductives Eigenthum und werden als solches nicht mitgerechnet. Die Schranke trifft also nur die Zinsen der festen, angelegten Kapitalien und den Pachtzins des Grundeigenthums, welche beide auch bei den reichsten Kirchen sich noch unter dem gesetzlichen Maximum befinden. Würde diese Schranke übrigens auch für die einzelne Gemeinde drückend werden (was factisch nicht der Fall ist), so ließe sich ihre üble Folge für die betreffende Denomination durch Theilung der alten und Errichtung einer neuen Gemeinde vollständig vereiteln [1].

Diese Beschränkung der Corporationsrechte ist für die Denominationen übrigens um so weniger drückend, als der Staat damit keineswegs die Ausübung eines höchsten Inspections- oder Directionsrechtes verbindet. Um die Überschreitung der Corporationsrechte zu strafen, ist der Richter da; sie durch ständige Controle zu verhüten, daran denkt der Staat nicht. Er überläßt die Kirchenrechnungen der betreffenden Gemeinde, d. h. resp. ihren Vestrymen und Trustees, welche, von der Gemeinde jährlich neu ernannt, das kirchliche Eigenthum im Namen der Gemeinde verwalten und ihr zu jährlicher Rechnungsablage über ihre

[1] De Chabrol, a. a. O. S. 110.

Verwaltung verpflichtet sind. Sie verpachten das der Gemeinde zugehörige Grundeigenthum, fixiren die Kirchstuhlrente, vertreten die Gemeinde als Kläger, Stellvertreter oder Bürgen vor Gericht, ohne hiefür ein besonderes Mandat zu erhalten; sie haben überhaupt die ganze bischöfliche Administration quoad temporalia. Sie sind die „Kirche", soweit der Staat eine Kirche kennt und mit derselben zu verhandeln hat. Nur in einem Falle erlaubt sich der Staat, diesen Kirchenverwaltungsrath zu controliren: wenn derselbe nämlich Kircheneigenthum veräußern will. Dann müssen sich die Trustees erst von der Gemeinde notariell zum Verkauf bevollmächtigen lassen und, mit dieser Vollmacht versehen, den Gerichtshof der Grafschaft um seine Ratification ersuchen, welcher, falls nöthig, den niedrigsten Preis bestimmen, das Gesuch selbst, je nach seiner juristischen Berechtigung, billigen oder verwerfen kann [1].

In allem Übrigen ist die Gemeinde sui juris, und hier liegt nun der Punkt, welcher der ganzen Rechtsstellung von Staat und Kirche den Namen des Freiwilligkeitssystems verschafft hat. Die Religionsgenossenschaft wird absolut nicht vom Staate gestützt oder dotirt, sie ist vollständig auf das Princip der Freiwilligkeit gestellt (Voluntary principle). Sie hat und besitzt soviel zeitliche Mittel, als ihr die freiwillige Großmuth ihrer Mitglieder zur Verfügung stellt.

Seiner Lieblingsidee folgend, das wahre Urchristenthum zu sein, hat der Protestantismus in diesem Zustande eine Rückkehr zur Lage der ersten Christen erblickt und liebt es, von dieser apostolischen Freiwilligkeit zu reden. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß freiwillige Gaben und Vermächtnisse zahlreiche Kirchen und Wohlthätigkeitsanstalten in's Leben gerufen haben. Die weitaus größere Masse der Kirchen und die weitaus größere Zahl der Geistlichen könnten indeß, nach protestantischem Geständniß [2], bloß mit diesen Schenkungen nicht bestehen.

Mit dem Voluntary principle trat deßhalb gleichzeitig die Sitte in's Leben, die Sitzplätze der Kirche (pews) zu einer ständigen Einnahmequelle zu machen und diese indirecte Kirchensteuer durch regelmäßige oder außerordentliche Sammlungen (collections) auf die nöthige Höhe zu bringen. In letztere bringt schon die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse (Kirchenbau, Kirchenausstattung, Predigergehalt, Bibel-, Tractat- und Missionswesen, Erhaltung von Seminarien und Collegien ꝛc.) einige

[1] A. a. O. S. 112.

[2] Vgl. Ph. Schaff in Herzog's Realencyklopädie, Art. „Nordamerika".

Abwechslung. Bei mehreren Secten, namentlich den Methodisten, hat man von der Besteuerung der Sitzplätze Umgang genommen und ersetzt diese Rente durch Subscription wöchentlicher, monatlicher oder jährlicher Beiträge. Viel gewöhnlicher indessen ist die Besteuerung der Bänke. Recht anschaulich schildert der schon erwähnte amerikanische Geistliche J. P. Thompson [1] diese Art von Steuererhebung:

„Jeder Kirchenstuhl paßt für eine Familie und enthält von vier bis zu sechs Sitzen. Manchmal werden Kirchenstühle auch an einige Gemeindemitglieder verkauft, um die Kosten des Neubaues einer Kirche zu bestreiten, und werden dann noch mit einer jährlichen Steuer belegt. So ist es in New-York, wo die Kosten für Bau und Unterhalt einer Kirche sehr bedeutend sind, nichts Ungewöhnliches, daß Jemand für den Kirchenstuhl, der für ihn reservirt wird, 1000—3000 Dollars und dann jährlich noch 8—12 Procent dieser Summe als Jahressteuer bezahlt. In anderen Fällen werden die Baukosten bestritten durch freiwillige Subscriptionen, das Gebäude ist dann Gott gewidmet als Dankopfer, schuldenfrei und mit Aufgabe des Eigenthumsrechtes, und die Kirchenstühle werden vermiethet zur Bestreitung der laufenden Ausgaben. Gewöhnlich sind die Kirchen ausgestattet mit Teppichen, Polstern, Kissen und allem thunlichen (!) Comfort, um den Aufenthalt darin angenehm zu machen, und ihnen eine größere Anziehungskraft zu geben; namentlich sind sie gut erwärmt, gut beleuchtet, gut gereinigt und gut ventilirt. Die Broadway-Tabernacle-Church, mit der der Autor durch mehr als 25 Jahre verknüpft war, entrirte für die Vollendung eines neuen Gotteshauses eine Schuld von 65,000 Dollars. In einem einzigen Jahre wurden 25,000 Dollars durch freiwillige Schenkungen abgetragen, außer den Kosten für den Unterhalt des öffentlichen Gottesdienstes; und im folgenden Jahre wurde der Rest von 40,000 Dollars durch Subscription bei einem einzigen Sonntags-Gottesdienst getilgt. Das jährliche Einkommen aus der Kirchenstuhlmiethe betrug etwa 18,000 Dollars [2]. Die große Beliebtheit des Mr. Beecher, Bruders

---

[1] Thompson, Kirche und Staat in Nordamerika, S. 91, 92.

[2] „Im Laufe von 25 Jahren nahm die Broadway-Tabernacle-Church ein an Stuhlmiethe und Subscriptionen rund 400,000 Dollars für den Bau der Kirche und den Unterhalt des Gottesdienstes, und für heimische und auswärtige Missionen, für theologische Seminare und andere religiöse Zwecke in derselben Zeit rund 350,000 Dollars, in Summa also 750,000 Dollars bei einer Gemeinde von durchschnittlich 1000 Mitgliedern, von denen viele nur wenig bemittelt waren. Das Gehalt des

der Verfasserin von Onkel Toms Hütte, in Brooklyn veranlaßt einen solchen Zudrang zu Sitzen in Plymouth-Church, daß die Kirchenstühle jährlich verauctionirt werden und eine Revenue von mehr als 50,000 Doll. bringen[1]. Dieß ist selbstverständlich ein Ausnahmefall, aber in vielen städtischen Kirchen beträgt die jährliche Revenue aus der Kirchstuhlmiethe 10—30,000 Dollars, und die einzelnen Kirchenstühle werden mit Vergnügen bezahlt mit 50—400 Dollars jährlich. Dieselbe Methode herrscht auch vor in kleineren Städten und in Dörfern, wo natürlich die Summen viel niedriger sind, da die Kirchstuhlmiethe nach den laufenden Ausgaben abgemessen wird."

Als derselbe congregationalistische Geistliche, J. P. Thompson, dem wir diese Schilderung des Kirchstuhlrentensystems entheben, nach 27jähriger Verwaltung sein Amt niederlegte, schenkte ihm die Broadway-Tabernacle-Gemeinde die hübsche Summe von 55,000 Dollars, damit er in Europa sowohl seine Gesundheit herstellen, als seine wissenschaftlichen Studien fortsetzen könne. Ein noch viel glänzenderes Beispiel der „Freiwilligkeit" gaben die Presbyterianer der alten und neuen Schule, welche einem Beschluß von 1869 gemäß zur Feier ihrer glücklichen Wiedervereinigung in einem Jahre eine Sammlung von 7,700,000 Doll. erzielten. Man darf aber das Aufbringen solcher Summen nicht allzusehr der Wirkung schlichter Almosen, einfacher Hilferufe, lauterer Freiwilligkeit zuschreiben. Der Klingelbeutel wird bei solchen Gelegenheiten gerührt, wie der Schellenbaum bei einer wilden Jahrmarktmusik. Himmel und Erde werden in Bewegung gesetzt, um „Geld! Geld!" zu bekommen. Alle religiösen Aufgaben des Gottesdienstes werden hintangesetzt, alle, auch die unziemlichsten Reclame-Arten aufgeboten, um zu Dollars zu gelangen. Daß es sich der Geistliche, der beliebt sein und zu Geld kommen will,

Pastors stieg mit der allgemeinen Preissteigerung aller Lebensbedürfnisse von 2000 bis auf 9000 Dollars jährlich."

[1] „Das Gehalt Mr. Beechers betrug zuerst, im Jahre 1847, 1500 Doll. und stieg im dritten Jahre auf 2000 Doll.; 1859 betrug es 7000 Doll.; 1865 12,500 Doll.; 1870 20,000 Doll. Die Kirchstuhlmiethe betrug 1853 11,157 Doll., 1859 26,000, 1868 48,000, und 1872 59,000 Dollars. Im Jahre 1868 wurde ein Quartett angestellt; das Gehalt der vier Personen und des Organisten beträgt zusammen 7600 Doll. Der Hilfsgeistliche, dem besonders die Seelsorge (!) obliegt, und die Küster erhalten zusammen 7700 Doll., so daß an Gehältern in Summa 35,300 Doll. gezahlt werden. Es werden jährlich mehrere Diakonissinnen gewählt. Die Zahl der Kirchenmitglieder stieg von 21 im Jahre 1847 auf 3300 im Jahre 1872. Die Schülerzahl der Sonntagsschule betrug in letzterem Jahre 1319, außerdem in den Missionsschulen 800."

ja nicht einfallen lassen darf, ernste und treffende „Sittenpredigten" zu halten, hat Dr. Brownson seinen ehemaligen Confratres in der kräftigsten Weise vorgehalten und es hat ihn keiner zu widerlegen versucht. „Es wage es einmal einer von euch," so apostrophirte er diese Apostel der „Freiwilligkeit", „seine Stimme gegen die herrschenden Laster zu erheben, er predige gegen den Luxus, gegen die Begierlichkeit, gegen die Fleischeslust! Was wird geschehen? Am andern Tag werden die hervorragendsten Männer seiner Heerde vor ihm erscheinen und ihm erklären, daß man sein Geld nicht dafür ausgibt, um Donnerreden gegen dasjenige anzuhören, was das Wohlsein und den Reiz des Lebens ausmacht. Hält der unglückliche Mann im Namen seines Gewissens fest, so wird die Drohung zur Wirklichkeit, und er mag anderswo sein Glück suchen oder seinen Ruin stillschweigend hinnehmen. Aber der Unselige hat oft Frau und Kinder; er thut also klüger daran, zu schweigen, gibt durch feiges Compromiß seine heiligste Pflicht preis und hält die Wahrheit gefangen." Durch diese Abhängigkeit des Brodkorbs sind alle ernsteren ethischen Gegenstände, durch die herrschende Indifferenz alle dogmatischen Wahrheiten von der Kanzel ausgeschlossen. Da begreift man, daß der erwähnte „größte" Kanzelredner Amerika's, Ward Beecher, darauf verfiel, über „die Moralität des Haarfärbens" und „die beste Art der Kaffeebereitung" zu predigen. Andere seiner Amtsbrüder haben sogar „die beste Art der Düngerbereitung" auf die Kanzel gebracht [1].

Practica est multiplex. Solchen Predigtstoffen entspricht dann vollkommen, was über die Verloosung der Kirchstühle in der Plymouthkirche zu Brooklyn berichtet wird: „Die Baissiers, d. h. diejenigen, welche auf niedrige Preise speculirten, hatten ausgestreut, Pastor Beecher, der beliebte Damenprediger, werde eine Reise nach Europa unternehmen. Beecher erklärte das für eine Unwahrheit, und nun erfolgte unter Stampfen, Händeklatschen und Miauen (cat calls) die Versteigerung, welche der Prediger mit allerlei Witzen würzte. Es wurden alle Plätze bis auf drei vermiethet und 57,418 Dollars (78,950 Thaler) erzielt." [2]

---

[1] Vgl. über diese und andere „Curiosa aus dem amerikanischen Sectenleben" diese Zeitschrift 1872, II. S. 368, 370, 552—555; 1873, IV. S. 198—200. Evangelische Kirchenchronik, Leipzig, Just. Naumann, Jahrg. 1871, S. 32, 124, 125; Jahrg. 1872, S. 20, 30, 32. Jannet, p. 253.

[2] Als Ward Beecher 1875, wegen Ehebruchs angeklagt, vor Gericht stand und in einem flehentlichen Reuebriefe sich den Tod wünschte und Gott und den Herrn Tilton um Verzeihung flehte, ward die Plymouthkirche so gerührt, daß sie sein Gehalt

Wo solche geistige Unterstützung des Voluntary principle nicht ausreicht, werden Kirchen-Picnics ausgeschrieben: „Großes Picnic zum Besten der N. N. Gemeinde zu N. N. im Harmoniegarten. Für ausgezeichnete Tanzmusik, gute Speisen und Getränke ist gesorgt. Eintritt 25 Cents. Das Comité." Und wenn nun einmal zum Besten der „freien Kirche" gegessen und getrunken werden soll, warum nicht auch die Kirche unmittelbar mit der Küche verbinden? Auch dazu hat es das Freiwilligkeitssystem gebracht. „Neuerdings," meldet die „Evangelische Kirchenchronik" (Leipzig 1872, S. 30), „wird es in Amerika Sitte, im untern Raum der Kirche eine Küche anzubringen, um bei geselligen Vereinigungen der Gemeindemitglieder, bei kirchlichen Parties und Fairs zu dienen. Der „Lutheran Observer" streicht diese Erfindung sehr heraus und schreibt: „wenn recht gebraucht, trage sie dazu bei, die Gemeindemitglieder zu besseren Christen zu machen. Viele Pastoren hätten sie als eins der wichtigsten Gnadenmittel befunden."

Das sind nur einige Nuancen der Freiwilligkeits-Methode, wie sie nach J. P. Thompson nicht nur in den größeren Metropolen, sondern auch in kleineren Städten und Dörfern „herrscht", um die zum sog. Gottesdienst nöthigen Mittel aufzubringen.

Wie diese Methode aber in Kreisen „herrscht", wo man keinen Beecher mit 59,000 Dollars und keinen Thompson mit 9000 Dollars besolden kann, wo keine Teppiche, Polster und Quartette möglich sind, wo in schlechtem Gebetsschoppen (Prayer-shop) eine pythonisch rasende Methodistenversammlung mit ihrem schlechtbezahlten Missionär wirr durcheinander schreit, wo in toller Lagerversammlung eine halbbesessene Weiberschaar unter freiem Himmel in Krämpfen liegt, oder wo man sich, wie das im fernen Westen gar häufig der Fall ist, das liebe Geld spart und die Bibel zu Hause liest oder auch gar nicht mehr liest, das ist schwer zu begreifen. Wir wollen indeß nicht bei diesem Räthsel verweilen, sondern bloß die Grundzüge hervorheben, welche das gesammte Freiwilligkeitssystem charakterisiren. Es sind deren vier: 1) die vollständige Freiheit, neue Secten zu stiften und für sie Corporationsrechte zu erlangen, 2) die Demokratisirung der Kirche durch vollständiges oder

---

auf 100,000 Doll. erhöhte. Und doch galt er vor der öffentlichen Meinung durchaus nicht als unschuldig, und hat der Proceß selbst, wie die Revue catholique de Louvain (Vol. 40. p. 308) sich ausdrückt, „durch seine empörenden Details nicht wenig dazu beigetragen, den Ton der öffentlichen Moralität zu verderben". Vgl. Revue catholique, Vol. 39. p. 408.

theilweises Laienregiment, 3) die Verwandlung des kirchlichen Eigenthumsrechtes in eine fluctuirende Geldspeculation, 4) die Isolirung der einzelnen Kirchengemeinde von der betreffenden Kirche und die daraus folgende Isolirung der einzelnen Kirchengemeinde gegenüber dem Staat. Man braucht keine sehr tiefen Studien über Gesellschaftslehre und Geschichte angestellt zu haben, um einzusehen, daß diese vier Elemente, einzeln wie vereint, nothwendig eine auflösende Wirkung haben mußten, zumal auch die einzelne Kirchengemeinde durch keine bindende Autorität zusammengehalten ist, sondern nur durch den freien Willen der Individuen. Wir wollen indeß nichts a priori deduciren, sondern einfach dem Wege der Erfahrung folgen.

A. Baumgartner S. J.

Die jansenistischen Schwarmgeister.

(Fortsetzung.)

6. Die Spaltungen der Jansenisten. — Die Convulsionen mit ihren Greueln wirkten wie ein kalter Wasserstrahl auf viele Appellanten, die darüber entrüstet von ihren fanatischen Genossen allmählich sich absonderten. Dennoch haben diejenigen Unrecht, welche mit Voltaire behaupten, das Grab des Paris sei der Todesstoß des Jansenismus geworden; ein Grab war es allerdings, aber nicht für den Jansenismus, sondern für den christlichen Glauben im Herzen derer, die im Sinne Voltaire's honnette Leute, d. h. Ungläubige wurden; denn die gottlose Philosophie benutzte die falschen jansenistischen Wunder, um auch die christlichen Wunder zu läugnen und lächerlich zu machen. Die Jansenisten blieben, was sie waren; oder welches sind die Namen derer, die wegen der Convulsionen aus Appellanten gehorsame Katholiken geworden wären?

Als die Wunder-Epidemie ausbrach, war einstimmiger Jubel darüber in der ganzen Jansenistensecte; selbst im Juli 1731, als die Convulsionen begannen, war der greise Abbé Duguet († 1733) unter allen Appellanten der einzige, der seine Stimme laut gegen den Scandal am Grabe des Paris erhob, indem er seine Nichte, Frau Mol, bei der Ver-

öffentlichung des Journals der Convulsionen unterstützte, in welchem so viele Betrügereien und Schändlichkeiten enthüllt wurden. Die allgemeine Begeisterung für die Wunder und die Convulsionen war selbstverständlich von Seiten einer Partei, die dadurch ihren Abfall von der Kirche rechtfertigen wollte und deßhalb in beiden einen Fingerzeig Gottes dafür erblickte, daß sie sich auf der rechten Bahn befinde. Wunder und Convulsionen gehörten ja zusammen; beide hatten auf dem nämlichen Grabe begonnen, ereigneten sich geraume Zeit nur da. Bescherant, der Urheld der Convulsionen, war auf verschiedene Marmorplatten gelegt worden, aber nur das Grab hatte die Kraft, die Convulsionen hervorzubringen; zudem hatte ihn der große Rath der Partei eigens dazu berufen, damit an ihm, einem Appellanten und Reappellanten, ein großes, unzweifelhaftes Wunder zu Gunsten der Jansenisterei gewirkt werde. Die Wunder und Convulsionen waren demnach so sehr ein ganzes, einheitliches und „ungenähtes" Stück, daß einer ihrer Vertheidiger mit Recht behaupten durfte, man sehe die Naht nicht, wie sie zusammengefügt seien[1]. Hatten also die einen den göttlichen Charakter, so hatten ihn auch die andern; waren aber diese in ihren wundersamen Erscheinungen dämonisch, so ließen die andern sich nicht mehr retten. Als jedoch die gottlose, verlogene und unsittliche Natur der Convulsionen immer mehr sich offenbarte, begannen viele Appellanten derselben sich zu schämen, und läugneten nun, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, den Zusammenhang derselben mit den früheren Wundern. Es ist interessant, zu sehen, welche Zerfahrenheit durch diesen Umstand in die Partei kam.

Wir beginnen mit den Naturalisten, als deren Hauptvertreter Dr. Hecquet angesehen werden darf, weil er zuerst 1733 in seinem Werke „Der Naturalismus der Convulsionen" mit deren Ideen hervortrat. Hecquet, selbst Appellant, hatte oft den geheimen Conventikeln beigewohnt; er gesteht offen die wundersamen Dinge zu, aber auch die scandalösen, die dabei sich ereigneten; er will jedoch überall nur die natürlichen Wirkungen überspannter Einbildung, hysterischer Zustände, epidemischer Krankheit erblicken. Ein anderer Appellant, der Verfasser des „Kritischen, physischen und theologischen Examens", läugnete geradezu alle Wunder, auch die der Heiligen, sowie jeden Einfluß der Engel oder Dämonen auf irdische Verhältnisse, und gelangt ebenfalls zu dem Schlusse, in den Convulsionen beruhe Alles nur auf Krankheit, Einbildung und

[1] Nouvell. ecclés. 12 mars 1733: On ne peut en avoir la couture.

Betrug. Es wurde jedoch von den Convulsionären und von Katholiken entgegnet, die Herren hätten zu einseitig nur durch ärztliche Brillen geschaut: „Warum kam diese Krankheit gerade 1731—1733, in welchen Jahren die Verfasser schrieben? Warum auf dem Grabe des Paris, nicht bei den Jesuiten? Warum wurden nur die Appellanten davon befallen, keine Katholiken, die doch häufig genug als neugierige Zuschauer beim Grabe anwesend waren?"

Eine ganz entgegengesetzte Meinung hegten nicht bloß Katholiken, sondern sehr viele Appellanten, welche in den wunderbaren Erscheinungen der Convulsionen etwas Dämonisches sahen; nur wollten die letzteren das keineswegs für die sogenannten reinen Wunder zugeben. Bis im Februar 1733 hielt Abbé Delan die Convulsionen noch für heilig und göttlich; aber der Fanatismus und die Unehrbarkeiten derselben überzeugten ihn, daß Satan seinen Antheil darin besitze, und zwar zur Strafe dafür, weil man allzu verwegen von der göttlichen Barmherzigkeit Wunder begehrt habe; doch fuhr er fort, den digitus Dei in den früheren Wundern zu sehen. Es war den Convulsionisten sehr leicht, auf eine solche Erklärung zu antworten: man müsse in dem Falle auch die früheren Wunder und die Andacht zu Paris verdammen, weil diese der Anlaß der Convulsionen gewesen seien; Delan selbst würde nicht wagen, zu behaupten, es habe Einer auf dem Grabe des hl. Martin den Bösen gefunden, statt der Hilfe Gottes, weil er zu sehr auf Gott vertraut habe. Weit mehr Aufsehen als die vereinzelten Schriften des Abbé Delan machte eine im nämlichen Sinne am 7. Januar 1735 abgefaßte Consultation von 30 jansenistischen Doctoren, unter denen die Namen Petitpied, Asfeld, Delan hervorragen. Das Parlament hatte bei Anlaß einer Klage, welche P. Boyer, einer der Convulsionschefs, gegen eine rivalisirende Convulsionsbande des Bruders Augustin stellte, von Petitpied, der selbst Fahnenträger des Appellantenthums war, ein Gutachten über die Convulsionen begehrt. Die 30 unterzeichnenden Theologen behaupten darin, die Convulsionen kämen nicht von Gott, verdienten alle Verachtung, seien eine Narrheit, ein Skandal, eine Gotteslästerung, und was Übernatürliches darin sei, komme vom Satan. Diese Herren hatten unstreitig Recht, aber auch ihre Gegner hatten Recht, wenn sie antworteten, die Consultation habe nichts davon gesagt, daß die Convulsionen auf dem Grabe des Paris entstanden seien; „wenn also die Wunder, die dabei geschähen, satanisch seien, dann übernehme Satan die Vertheidigung unseres gemeinschaftlichen Appells; der Appell ist dann

seine Sache, und ihr und wir sind alsdann die falschen Propheten, die Christus vorhergesagt hat"[1].

Der Widerstreit dieser Ansichten erzeugte eine Mischmaschpartei (les mélangeurs), welche in den Convulsionen theils göttlichen, theils satanischen Einfluß sehen wollte; diesem letzteren wurden dann die Irrlehren, die falschen Prophezeiungen, die unsittlichen Handlungen aufgebürdet. Einigkeit war indessen auch in dieser Partei nicht vorhanden; während die Einen diese gegenseitigen Einflüsse gleichzeitig wirkend sahen, wollten Andere sie nur abwechselnd zugeben. Man hat diese Erklärungsweise nicht unpassend „das System der Verzweiflung" genannt, weil nur die Rathlosigkeit dasselbe erfand, welche einestheils die Convulsionsmirakel als göttliches Zeugniß für die Appellanten nicht missen wollte, anderntheils die Schändlichkeiten nicht billigen konnte. Auf diesem Boden stand der hohe Rath der Jansenisten noch im Anfange des Jahres 1733, als er bestimmen wollte, welche secours angewendet werden dürften und welche nicht; auch noch in unseren Tagen hat sich Matthieu, der Geschichtschreiber der Convulsionen, gedankenlos für dieses gedankenlose System erklärt[2]. Der genannte Delan und Andere mit ihm entgegneten: Gott und Belial wohnten nicht zusammen; kämen die Wunderwerke in den Convulsionen von Gott, so gestatte er nicht, daß Satan sein Werk ihm trübe und verwirre und gleichzeitig neben ihm wunderähnliche Thaten ausführe; seien aber die unanständigen Dinge vom Satan, so stammten auch die Heilungen und Wunder nicht von Gott. Hätte Delan diese Argumentation auch auf die ersten Wunder und auf die Appellantensache überhaupt angewandt, so wäre er damit auf die richtigen Pfade gelangt.

Die exaltirteren Convulsionäre endlich fanden in Allem, selbst in den Blasphemien und in den Ausschweifungen der secours, den Finger Gottes, und man muß gestehen, daß sie an fanatischer Logik ihren Sectenbrüdern weit überlegen waren, wie überhaupt die liberalen Halbmenschen niemals ihren radicalen Gegnern Stand halten können. Sie

---

[1] Die Hauptschriften, durch welche die 30 Doctores so an die Wand gedrückt wurden, sind folgende: Plan de diverses questions sur un bruit répandu dans le public, qu'actuellement on fait signer une consultation contre les Convulsions, 1 fév. 1735. Nouveau plan de réflexions sur les consultations des docteurs, fév. 1735. Examen de la consultation, 1735. Exposition du sentiment des Théologiens défenseurs légitimes des Convulsions, 1736.

[2] Matthieu, P. F., Hist. des miraculés et des Convulsionnaires de St-Médard, Paris 1864, p. 484.

bewiesen leicht, wie die Appellation, die ersten Wunder, die Convulsionen nebst allen Anhängseln zusammenhingen und ein Werk ausmachten. „Hebt aus diesem Gewölbe," sagten sie, „einen Stein heraus, und Alles fällt zusammen; gehört ein Theil davon dem Dämon, dann gehört ihm das Ganze." Der Abbé de l'Isle [1] und der Oratorianer Gennes [2] trugen daher kein Bedenken, die abstoßenden Ungebührlichkeiten frei zu gestehen; aber alles das seien tiefe Geheimnisse Gottes, Zeichen, Vorbilder und Figuren der Schicksale der Kirche, Vorboten des nahenden Elias. Als Haupt und Präsident dieser Partei galt der Oratorianer P. Boyer († 1755). Conferenzen mit den andern Parteien Ende 1732 und im Jahre 1733, um die zerstörte Einheit wieder herzustellen, führten zu keinem Resultat; die exaltirte Fraction selbst zersplitterte sich bald in neue Gruppen. Boyer hatte einen geistlichen Sohn an dem früher erwähnten Kammerdiener Cosse, genannt Bruder Augustin. Augustin machte solche Fortschritte unter dieser Leitung, daß er den Beruf in sich verspürte, Vorläufer des Elias zu werden, sich eine eigene Secte zu bilden und von derselben sogar für die vierte Person der Gottheit gehalten und angebetet zu werden; an Schändlichkeit aber that er es Allen zuvor, so daß Boyer aus Ekel sich von ihm trennte und seine Secte dem Parlamente anzeigte. Der König hatte zwar am 3. Mai 1732 dem Parlamente wegen seiner jansenistischen Parteilichkeit alle Kenntnißnahme in Angelegenheiten des Paris entzogen, ihm aber jüngst wieder erlaubt, gegen den Scandal der Convulsionen einzuschreiten. Der Generalprocurator Gilbert klagte demnach am 18. Januar 1735 vor dem Parlamente „gegen den Fanatismus derjenigen, die unter dem Vorwande der Convulsionen verderbliche Lehren verbreiten"; der Gerichtshof erließ am 21. Januar einen Verhaftsbefehl gegen mehrere Convulsionäre; Augustin wußte jedoch zu entfliehen, der Buchhändler Eimart kam auf einige Tage in's Gefängniß. Für drei Mädchen, welche wegen betrüglicher Convulsionen am 2. April eingesteckt wurden, verfaßte Montgeron drei Apologien, und zwölf Advocaten traten für sie als wüthende Vertheidiger auf, „weil dieselben ein Werk Gottes vollbracht hätten, welches kein menschlicher Arm hindern dürfe"; das Parlament wollte jedoch den vorgelegten Legenden nicht recht glauben, daß z. B. eines der Frauenzimmer im Alter von 50 Jahren durch die Con-

[1] Plan général de l'oeuvre des Convulsions.
[2] Coup-d'oeil en forme de lettres sur les Convulsions, 1733.

vulsionen gewachsen sei, und erklärte die Eingaben vorläufig für unannehmbar, bis sie bessere Rechtstitel vorweisen könnten.

7. **Montgeron.** — Man kann über Paris und seine Wunder und namentlich über die Convulsionen nicht reden, ohne dem eben genannten **Carré de Montgeron** (geboren 1686, † 1754), dem fanatischen Lobredner und Geschichtschreiber derselben, ein Blatt zu widmen. Montgeron war seit 1711 Parlamentsrath und führte seit dem fünfzehnten Jahre ein äußerst frivoles und lasterhaftes Leben mit dem ausgesprochenen Vorsatze, erst wenn er 40 Jahre alt sei, sich zu bekehren; dabei zeigte er auch in andern Beziehungen, Alles nach seinen eigenen Selbstbekenntnissen, einen sehr gemeinen, niederträchtigen Charakter. Er hatte bereits 45 Jahre überschritten und war noch immer der alte Sünder, als die Orgien der Convulsionen begannen und die allgemeine Neugierde weckten. Da erschien auch der freigeistige Montgeron am 7. September 1731 beim Grabe des Paris; die Sprünge Bescherants und Alles, was er hier sah, erfüllten ihn mit „heiliger Scheu", so daß er sich auf die Kniee warf und ein kurzes, ziemlich kaltes Gebet stammelte. Von diesem Augenblicke an fühlte er sich umgewandelt; „bekehrt und als Heiliger" verließ er das Grab. Der Freigeist war plötzlich ein fanatischer Pietist geworden; einer Bemerkung Barbier's zufolge [1] trieb er indessen auch als Pietist weiter fort, was er als Freidenker früher geübt; aber wir wollen glauben, daß der frivole Barbier hier bloß das Geschwätz böser Zungen nacherzählt. Die Bekehrung war so auffällig, daß sein alter Vater freudetrunken sofort auch ein Paris-Gläubiger wurde. Zu solchen Bekehrungen macht Languet die Bemerkung, sie seien eines Satans würdig, der ohne Schaden einen Menschen mit dem Scheine äußerer Frömmigkeit umhüllen könne, wenn nur der Stolz, die Rebellion gegen Papst und Kirche in die Seele einzögen; ein Satan mache keine Schwierigkeit, auszuziehen, wenn dafür Platz werde für sieben andere schlimmere. Das war die Bekehrung Montgerons, und genau ein Jahr nach derselben, als der größere Theil des Parlaments am 7. September 1732 wegen seines jansenistischen Feuereifers in die Verbannung gehen mußte, wurde Montgeron in die Auvergne geschickt. In dieser Einsamkeit verzehrte hinbrütender Fanatismus seinen ohnehin tollen Kopf, und so faßte er den Plan, der Geschichtschreiber der Mirakel und der Convulsionen zu werden.

---

[1] Barbier, Journal. II. p. 526.

Fünf Jahre waren verflossen und Montgeron längst wieder nach Paris zurückgekehrt, als er am 29. Juli 1737 sich in Amtstracht warf, einen Wagen bestieg und nach Versailles fuhr. Unangemeldet gelangte er, man weiß nicht wie, bis zum König, der eben bei Tische saß; hier fiel er auf die Kniee und sprach, er sei der treueste Unterthan des Reiches und komme, um ihm ein Buch anzubieten, welches lautere Wahrheit enthalte, die man dem Könige so lange verborgen habe. Der König empfing das Buch gnädigst, es war der gerade vollendete, prachtvoll gebundene erste Band Montgerons [1]. Dieser aber entfernte sich augenblicklich, fuhr im Galopp nach St. Cloud, wo er auch dem Herzog von Orléans einen Band übergab, und noch am selben Abend in Paris dem ersten Präsidenten des Parlaments und dem Generalprocurator. In Versailles erholte man sich erst von der Überraschung, welche das Erscheinen des sonderbaren, unbekannten Mannes verursacht, als derselbe sich blitzschnell wieder entfernt hatte; jetzt erst dachte man an die Gefahr, welcher der König möglicherweise ausgesetzt gewesen sei, und sofort wurde Befehl ertheilt, dem Flüchtigen nachzusetzen und ihn zu ergreifen. In der folgenden Nacht wurde Montgeron in seinem Hause in Paris verhaftet und in die Bastille gebracht. Das Parlament hielt sich dadurch beleidigt, weil es nicht angehe, einen Parlamentsrath so einfach in die Bastille zu stecken; daher fuhren am 2. August 22 Räthe mit dem ersten Präsidenten nach Versailles, um dem Könige darüber Vortrag zu halten; dieser antwortete, er habe eine Ehrfurchtslosigkeit gegen seine Person strafen wollen, und wenn er für gut finde, noch weiter zu gehen, so werde er das Parlament benachrichtigen. Eine zweite Vorstellung am 21. August hatte ebenso wenig Erfolg, und Montgeron wurde den 7. October in die Benedictinerabtei St. André von Avignon verbannt, bald darauf nach Viviers, wo ihm der Bischof im folgenden Jahre (1738) wegen seiner wahnwitzigen Sectirerei die Ostercommunion versagte. Dieser Vorfall setzte die Parlamentsköpfe in Wallung; am 4. Juni standen wieder 20 Deputirte mit großen Klagen vor dem König: der Act des Bischofs beginne ein Schisma in der Kirche, und an einem Parlamentsrath ausgeübt, sei er eine Schmach gegen das Parlament selbst. Der König antwortete trocken und schneidend, ihre häufigen Klagen, die meistens auf falschen Voraussetzungen

---

[1] La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. Pâris et autres appellants, démontrés contre M. l'Archevêque de Sens, 1737. Der zweite Band erschien 1741, der dritte 1747.

beruhten, seien ihm lästig, sie sollten sich nicht in Regierungssachen mischen, die ihn, den König, angingen [1]. Im Parlamente erstatteten die Herren am 6. Juni Bericht: sie hätten den König nicht verstanden, denn er habe zu leise gesprochen [2]. Dem Montgeron war damit kein Dienst geleistet, er blieb in Haft, wurde später auf die Festung von Valence gebracht, wo er bis zu seinem Tode saß; hier hatte er Muße und Freiheit genug, dem ersten Bande seines Werkes zwei andere, noch fanatischere beizufügen.

Montgeron war von dem Tage seines tollen Streiches an eine Celebrität; den Einen galt er als vollendeter Narr, und als solchen betrachten ihn auch die Appellantenbischöfe, sowie Abbé Poncet, ein Chorführer der Convulsionäre; Voltaire sagt sogar rundweg, Montgeron sei wahnsinnig gewesen und darum eingesperrt worden. Andere dagegen feierten ihn als Heros, als Martyrer, als einen der ersten von Gott inspirirten christlichen Apologeten, und die jansenistische Kirchenzeitung brachte noch im Jahre 1737 sein Porträt, umflossen von himmlischem Lichtglanz, über seinem Haupte in Gestalt einer Taube den heiligen Geist, der ihm in die Feder dictirte, was er schreiben solle. Welcher Geist ihn inspirirte, zeigt die lange, dem König gewidmete Einleitung, eine stilistisch gut gehaltene Wuthepistel gegen Ultramontanismus und Jesuitismus. In der Gewandtheit, die Feder zu führen, sind die modernen Culturkämpfer und altkatholischen Zunftbrüder nur kleine Schuljungen gegen ihre jansenistischen Vorgänger. Der Verfasser schließt seinen langen Sermon mit der Nutzanwendung: die frommen Appellanten, für welche Gott so viele Wunder wirke, seien endlich als die einzigen treuen Unterthanen anzuerkennen, und folglich gegen den gewaltthätigen Papst, gegen die böse Bulle, die man als Kirchen- und Staatsgesetz ausgeben wolle, und gegen die allerschlimmsten Jesuiten zu schützen; das werde dem Könige Ehre hier auf Erden gewähren, jenseits aber eine unvergängliche Krone. Zur vollständigen Predigt fehlte nichts als das Amen.

Der erste reichlich mit Wunderbildern ausgestattete Band enthält neun angebliche Wunder, die so lang und breit behandelt werden, daß gleich der erste Fall des Don Alphons de Palacios bei 100 eng gedruckte Quartseiten füllt, einige andere sind noch reichlicher bedacht. Der dritte Band, der allein 882 Seiten enthält, behandelt die secours und die mit

---

[1] Clef du Cabinet, Juillet 1738, p. 53.

[2] Barbier, III. p. 136.

den Convulsionen gewirkten Wunder. Es übersteigt alle Begriffe, was der rasende Fanatismus der Convulsionäre erdulden und ausführen konnte, und die schmutzigste Phantasie erdenkt das Ekelhafte nicht, was sie als Nahrung genossen [1]; trotzdem werden diese Dinge, vor deren bloßer Lesung die Natur mit Abscheu sich abwendet, als göttliche Wunderwerke gepriesen. Wenn man auch nichts anderes hätte, als die Apologie Montgerons, St. Medard und was daran hängt wäre unrettbar gerichtet.

8. Die Fortdauer der Convulsionen und die Kreuzigungen. — Nicht in den niedrigen Ständen der Gesellschaft, nicht in dem gemeinen Volke lag die Hauptkraft des Convulsions-Unfuges, sondern in den vornehmern Schichten des Bürgerthums, bei einigen adeligen Herren und Damen. Diese waren es, welche den Convulsionären und Convulsionärinnen, die von jansenistischen Geistlichen zu dem Werke abgerichtet wurden und freilich meistentheils gemeiner Herkunft waren, Unterschleif, Hilfsmittel und Schutz gewährten. Der wahre Nerv beruhte in einem exaltirten, hypochondrischen Frondeurgeist, in dessen Blut es nun einmal lag, Opposition zu machen gegen alles und jedes, was in Kirche und Staat zu Recht bestand; die große fashionable Welt des reichen Bürgerthums namentlich in Paris war oppositionell gesinnt und darin lag die Stärke und die Gefahr der Jansenisterei. Es gibt Leute, welche glauben, wenn nur die Regierung sich nicht um die Jansenisten bekümmert hätte, so wäre die Secte fromm und sanft im Herrn entschlafen; naiv, kindlich und modern ist zwar diese Auffassung, jedoch nicht bestätigt durch den allgemeinen Entwicklungsgang der Häresien; eigentlich liegt dieser Idee nicht selten das falsche Princip zu Grunde, daß der Staat nicht die Aufgabe und die Pflicht habe, die Religion zu schützen. Wenn man indessen ein Wespennest anfaßt, muß man bekanntlich fest zugreifen, ein tändelndes Herumtappen reizt die Bestien und macht sie kühner; die Griffe der Regierung in die Jansenistennester waren zu schlaff, zu schüchtern, zu unsicher und zu wenig consequent.

Seitdem ein Verbot gegen die Convulsions-Komödien erlassen war, auch einzelne Schwindler und Fanatiker ergriffen wurden, suchten die „Frommen" das Dunkel, die Nacht, das Versteck und das tiefste Geheim-

---

[1] Dictionn. des livres jansénistes, IV. p. 189, theilt ein allen Begriffen spottendes Beispiel aus dem Buche Montgerons mit.

niß. Am 22. November 1737 ließ die Marquisin von Vieux-Pont in Gegenwart von 40 Personen von zwei Mädchen Convulsionen aufführen, aber Herault, der Polizeipräfect, erhielt Kunde davon, ließ das Haus umstellen und zwölf Personen, darunter mehrere Geistliche, auf königlichen Befehl in die Bastille abführen. Aus Furcht vor der Polizei theilten sich die Versammlungen in mehrere kleinere Banden, deren jede ihren Director, meistens einen Geistlichen, an der Spitze hatte; um die Mitte des Jahrhunderts waren P. Timothée und der Ex-Oratorianer Cottu berühmte Directoren. Die secours, welche in solchen Conventikeln unter den Brüdern und Schwestern — das waren die gegenseitigen Titel der Fanatiker unter einander — zur Anwendung kamen, waren oft schauerlich und entsetzlich. Eine beliebte Weise war die Degenhilfe; Gabrielle Moler († 1748), eine der berühmtesten Tausendkünstlerinnen der Secte, hatte dieselbe 1736 erfunden und eingeführt. Die Convulsionärin fühlt oder heuchelt heftigen Schmerz am Kopf, an Händen und Füßen, oder auf der Seite, dem Magen, der Brust und fordert dann, um Linderung zu erhalten, daß einige „Brüder oder Schwestern" mit spitzem Degen die leidende Stelle mit allem Kraftaufwand durchstechen; der Stoß ist oft so stark, daß der Degen sich krümmt, und doch bringt er nicht in's Fleisch ein, die Person bleibt unverwundet. Schwester Magdalena setzte sich 1744 die Degenspitze auf ein Augenlid, hieß dann zustoßen, das Auge trat aus der Augenhöhle, aber sie blieb unverletzt.

Auch Nicht-Convulsionären wurden mitunter dergleichen unerbetene Liebesdienste ohne weiteren Schaden erwiesen. Ein großer Enthusiast, Armand Arouet, der Bruder Voltaire's, pflegte in seinem Hause solche Kränzchen zu veranstalten. Eines Tages im Jahre 1745 waren viele Freunde eingeladen, um an den Künsten von vier Convulsionärinnen sich zu erbauen; ein anwesender Offizier zeigte sich ungläubig hinsichtlich der Unverwundbarkeit, plötzlich stürzen die vier Furien mit ihren Degen auf ihn los, stechen ihn aus Leibeskräften, und doch bleibt er unverletzt (!). Am 31. Mai 1744 gewährten die beiden „Schwestern" Felicitas und Magdalena, welche der Himmel wunderbarer Weise aus entlegenen Quartieren der Stadt, ohne daß die eine um die andere wußte, zusammen geführt hatte, einer Schaar von 30 Zuschauern das ergötzliche Schauspiel eines Duells, dessen tiefe Bedeutung den Kampf der Juden und der Heiden vorstellen sollte. Jede mit zwei Degen bewaffnet, hieb und stach wüthend auf die Gegnerin los, dann ergriff die Eine zwei

Dolche und hackte aus aller Kraft mit denselben auf die Brust der Andern, was diese ganz friedlich und ohne Widerstand geschehen ließ, um einige Augenblicke später ihre Collegin ebenso zu bedienen; aber in allen diesen Fällen floß kein Blut, folgte keine Wunde. Es ist Montgeron, der diese und viele andere noch merkwürdigere Dinge erzählt; sein Name ist aber offenbar eine geringe Bürgschaft dafür, daß hinter allen Erzählungen nicht ein guter Theil Charlatanerie stecke.

Für die Profanen geht nun die nachweisbare Spur der Convulsionen, obgleich sie immer fortdauerten, auf einige Jahre verloren. Die Verhöhnung der Religion unter der ernsthaftesten Pharisäermiene erreichte den Gipfelpunkt. Schon frühzeitig hatten sich Geistliche von den tollen Frauenzimmern mit Du anreden lassen, waren vor ihnen niedergekniet, hatten von ihnen sich Bußen auflegen, den Segen ertheilen lassen; die 30 Doctoren erwähnen diese Dinge bereits am 7. Januar 1735 in ihrer Consultation über die Convulsionen. Um die Mitte des Jahrhunderts wollten die Weiber auch Beicht hören; in Vernon hörte eine Convulsionärin Männerbeichten; Johanna Charlotte Barachin, genannt Schwester Melanie, kam in die Bastille, weil sie mehrere Frauen Beicht gehört hatte[1]. Gegen Ende des Jahres 1758 erzählte man sich wieder von den empörendsten Convulsionen; ein Mädchen, hieß es, sei in einer Versammlung an das Kreuz geschlagen worden, auch habe man sie mit einer Degenspitze zu durchstechen gesucht, ohne sie verwunden zu können; man vernahm, ein anderes Mädchen habe von den stärksten Männern mit schweren Stöcken auf den Magen, in den Rücken, in die Seiten auf sich losdreschen lassen, während Priester und Laien Psalmen sangen; man wußte, daß starke Geister, „große Philosophen“, wie d'Alembert, solchen Versammlungen mit Interesse beiwohnten.

Die wahnsinnige Idee, den Tod Christi durch die Kreuzigung nachzuahmen, geht bis in den Januar 1733 zurück. Damals erhielt ein armer Mensch während seiner Convulsionen die Erleuchtung, er müsse am Charfreitag, 3. April, gekreuzigt werden. Weil jedoch die lieben Mitbrüder, anders als wie er gehofft, ihn für die große That würdig und tugendhaft genug fanden, entzog er sich in Demuth, aber mit den größten Schwierigkeiten ihren wüthenden Nachforschungen. Im December

[1] Grégoire, Hist. des sectes religieuses, T. II. p. 130. Matthieu, Hist. des Convulsionnaires, p. 414.

1733 hatte Abbé Sellier, der Sohn eines Weinhändlers, gleiche Offenbarung, aber auch er entging in demüthiger Flucht der großen Ehre[1].

Nach der Mitte des Jahrhunderts wurden die Scenen ernster, aber nicht ganz frei von kindischem Beiwerk. Die Schwester Francisca, eine 55jährige Person, war schon zweimal, am Charfreitag, 24. März, und am Tage der Kreuzerhöhung, 14. September 1758, gekreuzigt worden, wiederum am Charfreitag 13. April 1759 sollte das dritte erbauliche Probestück mit ihr vorgenommen werden. Der bekannte Geograph La Condamine hatte schon im October 1758 einer ähnlichen, aber minder interessanten Scene beigewohnt; diesesmal gelang es ihm durch eine List, an der Stelle des eingeladenen Barons von Gleichen aus Baireuth, zugelassen zu werden, und was er hier sah, hat er als scharfer Beobachter aufgezeichnet[2].

Er fand wieder, wie im October, den Oratorianer Cottu als Director vor, im Ganzen waren 24 Personen anwesend, darunter P. Guidi, ein anderer Oratorianer und eifriger Convulsionistenchef, der Marquis de Latour-du-Pin, ein Parlamentsrath Merinville und neun Weiber; die Mehrzahl betete Psalmen aus einem Gebetbuch. Nachdem Francisca einige gewöhnliche Operationen — Schläge mit zehnpfündigen Ketten und 60 starke Schläge mit schweren Holzstöcken auf die Brust und den Rücken — ausgehalten, wurde sie auf ein 6—7 Fuß langes Kreuz gebunden. Der Director selbst durchschlug mit einem viereckigen Nagel (es wurden sonst nur glatte, runde gebraucht) in vier bis fünf Hammerschlägen die linke Hand, so daß der Nagel mehrere Linien tief in's Holz eindrang, dasselbe geschah mit der rechten Hand, nachdem beide zuvor mit dem Wasser befeuchtet waren, welches ein Kreuz des „heiligen" Paris berührt hatte. Gleiche Handlung wurde mit den Füßen vorgenommen, welche auf einem Untergestell ruhten. Blut floß nur wenig aus einem Fuß, keines aus den Händen; aber entgegen der Behauptung, daß die Convulsionäre aus solchen Hilfeleistungen Linderung schöpften, malte sich bitterer Schmerz in den Zügen Francisca's ab, obwohl kein Schrei und kein Seufzer ihrer Brust entstieg. Das Kreuz selbst wurde von Viertelstunde zu Viertelstunde in eine andere Lage

[1] Journal des Convulsions, p. XXXVIII. Barbier, II. p. 524.

[2] Aufgenommen in der Correspondance littéraire de Grimm et de Diderot, éd. 2. 1829. T. III. p. 18—29 (abgedruckt bei Matthieu, Hist. des Convulsions, p. 377, vollständiger bei Hippolyte Blanc, Le merveilleux, 1865, p. 104—114).

gebracht, bald auf die Erde gelegt, bald in die Höhe gerichtet, niemals aber ganz aufrecht, einmal in mäßig schiefe Richtung mit dem Kopfe abwärts gestellt. Es wurden der Convulsionärin hierauf zwölf spitzige Degen auf die Brust gesetzt und mit solcher Kraft dagegen gestoßen, daß mehrere sich krümmten, ohne jedoch in den Körper einzudringen; freilich war sie mit zwilchenem Kleid, mit einem Drahtgürtel, einem mehrfach gefalteten Taschentuch und mit einer Binde aus Roßhaar bewehrt, aber La Condamine wagt nicht zu entscheiden, ob diese Schutzmittel hinreichend gewesen wären, den Stoß der Spitzen abzuhalten, bemerkt aber, sie hätte einen der Secouristen, der zu wuchtig darauf losstieß, gewarnt, sich zu mäßigen, weil sie die Hände nicht gebrauchen könne, mit denen sonst solche Stöße theilweise gebrochen wurden. Endlich ergriff der Director ein zweischneidiges Stockmesser und stieß es ihr ungefähr drei Linien tief auf eine von ihr selbst bezeichnete Stelle der zu diesem Zwecke entblößten linken Seite. Nachdem sie drei Stunden so an's Kreuz geheftet war, wurden die Hände losgenagelt, was ihr große Schmerzen verursachte, die sie aber lautlos unterdrückte. Eine halbe Stunde später wurden auch die Nägel aus den Füßen mühsam heraus gezogen, wobei La Condamine selbst behilflich war, mit gleicher schmerzlicher Wirkung und jedesmaliger reichlicher Blutung an Händen und Füßen.

Wir haben in diesem ziemlich ausführlichen Bericht ein Bild von dem geben wollen, was man die Kreuzigung nannte. Gleichzeitig mit der Schwester Francisca befand sich eine andere 22jährige Schwester Maria in demselben Local, ebenfalls auserwählt, eine ähnliche Rolle wie jene zu spielen; es ist wieder La Condamine, der den Vorgang beschreibt. Maria hatte schon einmal die Kreuzigungsprobe bestanden, und erinnerte sich mit Schrecken daran, darum zagte sie jetzt und brach in Thränen aus, so daß die Umstehenden schon ahnten, sie werde ihre Aufgabe schlecht lösen. Endlich fällt sie in die gewöhnlichen Convulsionen, hält die secours der Stockschläge aus und faßt nach einer Stunde Muth, sich an's Kreuz heften zu lassen. Die Hände und ein Fuß werden angenagelt, aber beim zweiten Hammerschlag auf den andern Fuß, bevor der Nagel durchgedrungen, ruft sie: „Genug!" Eine kleine halbe Stunde war sie so am Kreuz und las in diesem Zustande mit lauter Stimme die Leidensgeschichte aus dem hl. Johannes, als sie plötzlich erblaßte und mit schwacher, sterbender Stimme rief: „Nehmt mich ab, schnell, denn ich sterbe!" Es war aber nicht zum Sterben, es war bloß eine Ohnmacht, denn zehn Minuten nachdem sie abgenommen worden, war sie

wieder hergestellt, eilte auf Francisca zu, die noch mit den Füßen angenagelt war, ließ sich von ihr küssen und liebkoste sie.

Am 24. Juni 1757 hatte La Condamine wieder Gelegenheit, einer Vorstellung der Schwester Francisca beizuwohnen; mit ihm war sein Freund du Doyer de Gastel gegenwärtig, der diesesmal den Hergang erzählt[1], auch zwei Ärzte, im Ganzen 30 Personen, waren anwesend, als Director functionirte P. Timotheus. An diesem Tage sollten große, ganz außerordentliche Dinge geschehen, denn Gott hatte der Francisca befohlen, am Johannistag auf angezündeten Strohbündeln die Kleider am Leibe sich verbrennen zu lassen. Es scheint jedoch ein dies nefastus gewesen zu sein, denn schon die Vorproben, insbesondere die Degenprüfung, fielen nicht glänzend aus, und die Dienstleistungen des du Doyer waren so herzhafter Art, daß in ihm die Hand des Fremdlings erkannt und fürderhin abgelehnt wurde. Für das Hauptwunder bedurfte P. Timotheus aller Redekunst, um die kleinmüthig gewordene Schwester zu bestimmen, der selbst angebotenen Feuerprobe sich anzubequemen. Die Strohbündel wurden angezündet, aber Francisca wälzte sich hin und her, um das Feuer auszulöschen, auch standen schon einige im Glauben minder befestigte Brüder mit Wassereimern da und gossen sie über die Flammen aus, als die Schwester zu winseln und zu schreien begann, wie andere Menschenkinder in ähnlicher Lage auch gethan hätten. Dennoch rief einer der Anwesenden, es sei ein Wunder geschehen, aber du Doyer bemerkt boshaft-naiv, es seien wahrscheinlich die Sünden einiger Umstehenden Ursache gewesen, daß das Mirakel nicht besser gelang. Die Kleider waren freilich etwas angebrannt und beschädigt, aber umsonst predigte P. Timotheus und mit ihm der Abbé Guidi, der Wille Gottes sei noch nicht erfüllt, Gott habe ausdrücklich befohlen, das ganze Kleid solle auf ihrem Leibe verbrannt werden; Francisca hatte taube Ohren nach dem Grundsatze: „Gebrannte Kinder fürchten das Feuer".

Eine weit ernstere, berühmtere und erfolgreichere Scene, als die vorhergehenden, fand Nachmittags am Charfreitag — das war der Lieblingstag dieser Schwärmer — 4. April 1760 in der Vorstadt St. Antoine statt. Ein Advokat von Rouen, de la Barre, hielt in seinem eigenen Hause eine glänzende Convulsions-Versammlung von 20 Personen, bei der er selbst, obwohl Laie, als Director functionirte. Anwesend waren die Prinzessin Kinski, der Fürst von Monaco, der

---

[1] Grimm, l. c. T. III. p. 29—37. Blanc, l. c. p. 97—104.

Graf von Starhemberg, der Marquis von Bousoles, mehrere andere Adelige und Offiziere, auch der schon genannte Berichterstatter du Doyer, ferner die zwei Ex-Oratorianer de Laure und Pinault und vier bis fünf Convulsions-Schwestern. Zwei Schwestern, Felicitas (Katharina Lefranc) und Rachel (Elisabeth de la Barre), wurden in aller Form mit Nägeln an's Kreuz geschlagen und blieben über eine Stunde an demselben angeheftet; während dieser Zeit schwätzte Rachel, eine 33jährige Person, allerlei kindisches Zeug, besonders mit Dr. Dubourg, der ihr wie einem kleinen Kinde Bonbons und Zuckerbrod vorhielt und sie damit neckte. Große Schmerzen verursachte das Ausziehen der Nägel, und sogleich floß viel Blut aus Händen und Füßen, welches aber alsbald mit Wasser weggewaschen wurde; Rachel ging darauf zu Tisch, aß in Milch gekochten Reis und Meeraustern, als wäre nichts vorgefallen.

Eine dritte Person wurde hierauf durch die großen secours (Stockschläge, Degenstiche u. dgl.) auf die Kreuzigung vorbereitet, als plötzlich die Polizei eintrat und den de la Barre und vier Convulsionärinnen gefangen in die Bastille abführte. Der Criminalgerichtshof erster Instanz (le Châtelet) verurtheilte die Angeklagten am 29. April zu einem Verweis und zu je drei Livres Strafe und verbot denselben, sowie überhaupt Jedermann, künftig wieder ähnliche secours anzuwenden, oder zu diesem Zwecke Versammlungen zu halten. Eine solche Strafe erschien mit Recht lächerlich, weil diese Art Versammlungen schon längst durch die königlichen Ordonnanzen verboten und eine entsetzliche Verhöhnung der Religion waren, darum appellirte der Generalprocurator an das Parlament. Die Sache gelangte somit an die Criminalkammer des Parlaments (la Tournelle), deren Richter, 22 an Zahl, aus den verschiedenen Abtheilungen des Parlaments gezogen wurden. Es ging jedoch ein ganzes Jahr, bevor hier das Urtheil gefällt wurde, denn zunächst wollten die Jansenisten, vorgeblich wegen der Wichtigkeit der Frage, das ganze Parlament als Gerichtshof haben, in der That aber weil darin viele Convulsionsfreunde saßen; dieser Antrag fiel indessen mit nur sechs Stimmen Mehrheit in den vereinigten Kammern am 19. Mai durch. Ferner erweiterte sich die Frage, weil noch andere Personen, als bloß die gefangenen, in die Angelegenheit verwickelt wurden, besonders der Ex-Oratorianer Cottu, wegen seiner geschäftigen Direction des Convulsionswerkes. Endlich erfolgte am 5. Mai 1761 der Urtheilsspruch, der den de la Barre auf neun Jahre verbannte, die

vier Convulsionärinnen auf drei Jahre in das Spital von Paris verwies, unter körperlicher Züchtigung die vorgeblichen secours, wie auch die Abhaltung solcher Versammlungen verbot, und allen Hauseigenthümern die Anzeige von dergleichen Conventikeln zur Pflicht machte[1].

9. Die Revolutions- und Restaurationszeit. — Seit diesem Vorfalle verschwanden die Kreuzigungen und selbst die Convulsionen auf lange Zeit hin, wenigstens in Paris, oder richtiger, sie zogen sich so sehr in die Verborgenheit zurück, daß das profane Publikum nur schwache Spuren von ihrer thatsächlichen Fortdauer erhielt. Indessen hörte man ab und zu von neuen wunderbaren Heilungen durch die Convulsionen aus den Provinzen; so im Juni 1773 aus dem Dorfe Sarcelle in der Nähe von Paris, im Januar und Juli 1783 aus Lyon, im Februar 1785 aus Troyes. Das periodenweise stärkere Hervortreten der Convulsionen steht in einer merkwürdigen chronologischen Beziehung zu den größeren Unglücksfällen Frankreichs; sie erscheinen fast wie Vorläufer bedeutender kirchlicher Umwälzungen in diesem Lande. Fast gleichzeitig mit dem ersten Erscheinen derselben fällt eine intensive und lange dauernde Verfolgung der Bischöfe und des Klerus durch die Parlamente zusammen, welche den Klerus, die Kirche und die Religion dem Haß und der Verhöhnung preisgab, und den antichristlichen Philosophen um die Mitte des Jahrhunderts die Bahn brach. Die zweite Periode geht dem Vernichtungsproceß gegen die Jesuiten nur wenig voraus; der dritten endlich folgte die große französische Revolution auf dem Fuße nach. Papst Clemens XIII. war von dem gemeinschädlichen Einfluß der Jansenisten so überzeugt, daß er ihnen das allgemeine Verderben Frankreichs zuschrieb, und ihre unheilvolle Wirkung sogar höher anschlug, als die der Philosophen. Seine Briefe an mehrere französische Bischöfe legen davon hinlänglich Zeugniß ab[2].

Die Convulsionen und die schmachvollen secours dauerten insgeheim immer fort. Wir erhalten Kunde davon durch einen heftigen Federkampf, der darüber in den Jahren 1784 bis 1788 zwischen dem Abbé Reynaud, Pfarrer von Vaux in der Diöcese Auxerre († 1796), und dem Dominicaner Bernard Lambert († 1813) ausbrach. Reynaud

---

[1] Blanc, l. c. p. 115. Barbier, Journal. VII. p. 243, 250, 360.

[2] Zum Belege nur eine Stelle aus einem Schreiben vom 14. November 1764 an den Erzbischof von Tours: Omnium vestrarum aerumnarum culpam merito in Jansenianam haeresim confers.

war ein starrer Appellant und eifriger Verehrer des Paris, durch den er sogar in Folge einer Novene geheilt sein wollte; gleichwohl verdammte er entschieden den Unfug der Secouristen und gerieth deßwegen mit dem damaligen Haupt derselben, dem P. Lambert, in Streit. Nebst einigen andern Schriften über diese Angelegenheit veröffentlichte Reynaud fünf Briefe an die Secouristen; im vierten und längsten vom 11. November 1785 versichert er, es gebe in Paris 40 bis 50 hervorragende Secouristen, unter denen man Pfarrer, Benedictiner, Dominicaner, Oratorianer, Genovefianer, Advokaten und Mediciner finden könne[1].

Noch war dieser Streit mit der Feder nicht ausgekämpft, als ein Vorfall sich ereignete, der die Fortdauer der gräßlichen Kreuzigungen sonnenklar bewies und in ganz Frankreich das höchste Erstaunen und Entsetzen hervorrief. Lyon hatte seit dreißig Jahren das Unglück, in Montazet (1758—1788) einen Erzbischof zu besitzen, der sich ganz in den Händen der damaligen Jansenistenhäupter und Convulsionsfreunde befand. Mey, der jansenistische Kanonist, der Oratorianer Valla, Verfasser der berüchtigten Theologie von Lyon, Guibaud, auch Oratorianer und schwärmerischer Figurist, der Dominicaner Lambert, ebenfalls Figurist, Convulsionist, aber der tüchtigste Theologe der Partei in jener Zeit, und einige andere Männer gleichen Schlages hielten den Erzbischof vollständig in ihrer Gewalt. Unter diesem Regiment wucherten das Prophetenthum und der Convulsions-Scandal in der Erzdiöcese lustig auf, zumal in Lyon selbst, in Montbrison und Saint-Golmier; vorzüglich war es die schmachvolle Secte des Ex-Oratorianers Pinel, die unter dem Schutze dieser Umstände sich ausbreiten konnte.

Der Pfarrer Bonjour von Fareins bei Trevoux im heutigen Departement Ain verfiel dieser Secte und erklärte in öffentlicher Predigt seinen Pfarrkindern, er werde nicht mehr Messe lesen, weil er dessen unwürdig sei. Bald hörte man von Wundern, er habe einem Mädchen ein Messer bis an den Griff in's Bein gestoßen, ohne daß dieses eine Wunde davontrug. Das Hauptwunder ereignete sich aber an einem Freitag, 12. October 1787. Eine 30jährige Person, Stephanie Thomasson, hatte ihren Pfarrer längst gebeten, sie in der Mutter-Gottes-Kapelle zu kreuzigen, denn sie habe vor zwei Jahren eine Offenbarung gehabt, das sei der Wille Gottes, und nochmals habe sich dieselbe drei Monate vorher erneuert. Am besagten Tage fand eine Versammlung

[1] Picot, IV. p. 562. Ami de la relig. T. 35. p. 61.

von 40 Personen [1] statt, in welcher die Thomasson unter Leitung des Pfarrers und seines Bruders mit vier Nägeln an die Wand der Kapelle genagelt wurde. Als die Nägel aus den Händen gezogen wurden, flossen nur zwei bis drei Tropfen Blut aus denselben, und nicht viel mehr aus den Füßen; die Person aber konnte sofort ohne alle Schmerzen gehen und sich ihrer Hände zur Arbeit bedienen, wie zuvor. So der Bericht des Bonjour selbst, der die That als ein „oeuvre divine" anpreist [2].

Montazet, äußerst bestürzt darüber, daß in seiner Erzdiöcese so etwas geschehen sei, von einem Pfarrer, den er selbst befördert und beschützt habe, schickte sofort seinen Generalvicar Jolyclerc zur Untersuchung an Ort und Stelle und erwirkte einen Verhaftbefehl gegen Bonjour, der in Folge dessen im Kloster der Franciscaner zu Tanlay eingesperrt wurde. Bonjour entfloh jedoch nach Paris, und dahin folgte ihm die Gekreuzigte, um sich neuen Prüfungen zu unterwerfen, z. B. barfuß im Januar mit fünf Nägeln in jedem Fuß nach Port-Royal zu wallfahren [3]. Durch die Verbindungen, welche dieser Unglückliche mit seinen Anhängern in Fareins während der Revolution unterhielt, gelang es ihm, die Secte der Fareinisten zu gründen, deren Hauptdogma in der Lehre von den drei Weltepochen besteht, von denen die erste dem Vater angehöre, die zweite dem Sohn; wenn aber die Macht des Sohnes erschöpft sei, dann beginne die Periode des heiligen Geistes, der zu diesem Ende Mensch werde. Der Zweck dieser Sectirer ist, zu einem solchen Zustand der Sündelosigkeit zu gelangen, in welchem alle, auch die schändlichsten Handlungen rein und unschuldig würden. Mit dem Propheten Elias hatten sie viel zu thun; es galt ihnen als ausgemacht, derselbe sei 1774 in Paris gewesen, und noch 1822 lebten Leute, welche behaupteten, mehreremal die Ehre gehabt zu haben, mit ihm zu sprechen; im Jahre 1794 wurde Elias wieder erwartet, und in der Nähe von Montbrison machten sich 80 Personen auf den Weg, ihm entgegenzugehen, weil er kommen werde, die „Republik Christi" aufzurichten. Die Deputirten Charlier und Pocholle

---

[1] Grégoire, Hist. des sectes religieuses. T. II. p. 169, weiß zwar nur von 14 Personen, aber der Dominicaner P. Crêpe, besser in der Lage, den Sachverhalt zu kennen, versichert, es seien 40 gewesen. Ami de la relig. T. XXV. p. 179. Die Kreuzigung in Fareins war die bekannteste dieser Zeit, aber nicht die einzige.

[2] Journal hist. et littér., Maestricht 1er oct. 1788, p. 172.

[3] Grégoire, l. c. p. 171, beruft sich dafür auf die Inquisition des Gerichtes von Trevoux.

erstatteten am 28. September 1794 sogar dem Nationalconvent Bericht über diese Hoffnungen[1]. Die Secte verbreitete sich besonders in Lyon, Roanne, St. Etienne, Forez, St. Golmier, Montbrison, Nantes; in einzelnen Gegenden, wie im Charolais, war sie bekannter unter dem Namen der „Blauen", oder auch der „Weißen" (les bleus, les blancs). Napoleon verbannte endlich um 1806 die beiden Bonjours nach Lausanne, aber die Secte bestand noch während der Restauration. Wie es in den Versammlungen dieser Leute herging, entzieht sich der Beschreibung; der Revolutionsbischof Gregoire, der sein Werk über die religiösen Secten im Jahre 1828 schrieb, erzählt: „Angesehene Geistliche, die vermöge ihrer Stellung wohl wissen konnten, was geschah, versicherten, es werde das Heiligste, was die Religion besitzt, mit den gröbsten Ausschweifungen vermischt." [2]

„Die Freunde der Wahrheit", eine andere Secte von Convulsionären, entstanden während der Revolution und fanden sich besonders in Lyon, in Forez, la Bresse, Toulouse. Ihre charakteristische Eigenschaft bestand in großer Hinneigung zu Allem, was jüdisch ist: zu altbiblischen Namen, zur Feier jüdischer Feste ꝛc.; in ihren Häusern und in ihren Gebetbüchern fand sich meistens ein Bild des Propheten Elias mit der Umschrift: „Elias muß kommen, und er wird Alles wieder herstellen." Sie bekannten sich zum Millenarismus; in ihren Sitten zeigte sich größere Decenz als bei den vorigen Sectirern, sie neigten zu einem Rigorismus, der in seiner äußern Erscheinung nicht übel dem Quäkerthum glich. Eine berühmte Convulsionärin dieser Sorte war die Schwester Maria, welche die Concordats-Kirche und Napoleon excommunicirte; andere Convulsionärinnen prophezeiten und wirkten bis an's Ende der Restaurationszeit. Das Concordat von 1801 brachte eine Spaltung in die Partei, indem die Einen es verdammten, die Andern es annahmen. Das Haupt der Gegner war Dessours de Genetière

[1] Grégoire, l. c. p. 157, 176. Moniteur, an III. 10 Vendém. Ami de la relig. T. XIX. p. 350.

[2] Grégoire, l. c. T. II. p. 158. Biographie univers. T. 82. p. 246. Louis Silvy, ein frommer Schwärmer, aber ein großer Freund der Convulsionen, ein andächtiger Verehrer des Paris und ein so strammer Jansenist, daß er bei seinem Tode, 12. Juni 1847, testamentarisch verlangte, bei den Überresten der alten Einsiedler von Port-Royal beigesetzt zu werden, dieser Silvy klagt in seinem Werke: Extraits d'un recueil de discours de piété sur nos derniers temps (1822), daß gegenwärtig das ganze Werk der Herrschaft des Dämons verfallen sei, daß „les bonnes convulsions" aufgehört hätten.

(† 1819), ein reicher Bürger von Lyon und Zögling der Oratorianer, der sich selbst und sein Vermögen mit Enthusiasmus dem Convulsionswerk aufopferte. Er gab einen Auszug der Geschichte der Convulsionen von Montgeron heraus, veröffentlichte eine Sammlung der Prophezeiungen kommender Strafen und Unglücke, welche die Convulsionäre zwischen 1733—1792 gemacht hätten, sowie der Züchtigungen wegen der Verfolgung der Jansenisten; im Jahre 1795 verfaßte er selbst Warnungen an die Katholiken über die Zeichen der Zeit, über die Bekehrung der Juden und über das sichtbare tausendjährige Reich Christi auf Erden. Desfours war den Behörden als die Seele der fanatischen und convulsionistischen Versammlungen bekannt. Dem Tode nahe weigerte er sich, den katholischen Priester Courbon zu empfangen; seine Parteigänger ehrten ihn aber nach dem Tode als Heiligen. Freunde und Gesinnungsgenossen hatte er in dem Pfarrer Jacquemont, der 1835 als suspendirter Priester starb, an dem Dominicaner Concorban, an Alex. Bergasse († 1820), einem Bruder des berühmten Advokaten, der den Kaufmannsstand verließ, um mit größerer Muße dem Werke der Convulsionen sich zu widmen [1]. Die Concordatsfreunde, minder zahlreich und weniger bemerklich, hatten den Generalvicar Melchior Forbin von Aix an ihrer Spitze; auch diese hatten ihre eigenen Convulsionäre, Wunder und Andachten, besonders am Grabe des wunderthätigen Pfarrers Chavannes von Tourrete in Forez, der als Convulsionist und Concordatist gestorben war.

Der öfter erwähnte Gregoire, berüchtigt als Revolutionär und als Haupt der Jansenistenpartei, ist wiederum Gewährsmann dafür, daß auch in Paris und der Umgegend während der Revolution und lang darüber hinaus Convulsionsclubs fortdauerten. Ein vorzüglicher Beförderer derselben war der Mauriner Nicolas Foulon († 1813), ein Jansenist strengster Richtung, bis er am 10. September 1792, einer der ersten französischen Priester, die prüde Jansenistentochter Marotte du Coudray auf der Municipalität von Paris in einem „mariage provisoire“ civil sich antrauen ließ, weil das Gesetz über die Civilehe und die Priesterheirathen erst zehn Tage später erlassen wurde. In dem Volke herrschte ein dunkles Gefühl, daß die wildesten Revolutionsmänner, der ersten Zeit wenigstens, aus den Kreisen der St. Medard-Schwärmer hervorgingen und daß die gräßlichsten Auftritte unter ihrer Leitung sich voll-

[1] Ami de la relig. T. LXII. p. 33. Grégoire, l. c. p. 189.

zögen. Wir gestatten darüber dem unglücklichen Cerutti († 3. Februar 1792), einem ehemaligen Jesuiten, späteren Journalisten, Revolutionär und Ungläubigen, das Wort. Dieser schrieb im Jahre 1790: „Er habe jüngst im Palais Royal (dem Wohnsitz des Herzogs von Orléans) eine Gruppe Tumultuanten betrachtet und gefragt, woher wohl diese Gestalten mit dem deutlichen Zeichen der Verwerfung auf der Stirne kämen? Ein Unbekannter antwortete ihm: er habe ehemals die Convulsionäre von St. Medard besucht und finde nun wieder, wie schon am 5. October 1789, als die Fischweiber (mit vielen verkleideten Männern) den König in Versailles abholten, dieselben Physiognomien wie in den Medard-Versammlungen. ‚Namentlich,‘ fuhr er fort, ‚erinnere ich mich, in den Conventikeln der Jansenisten einen Barbaren gesehen zu haben, ganz ähnlich dem jetzigen Kopfabschneider (coupeur de têtes, bekanntlich ein Individuum, das am 5. October 1789 eine große Rolle spielte); damals theilte er die gebräuchlichen Schläge aus und nagelte die Convulsionärinnen an das Kreuz. Es scheint mir darum, die große Maschine unserer Revolution werde weniger von den Demokraten und Aristokraten in Bewegung gesetzt, als von den erfahrenen Leuten, welche ehemals die jansenistischen Streitigkeiten und die parlamentarischen Kämpfe leiteten. Alle Spuren deuten darauf hin, daß die nämlichen Acteure, welche einst den Gerichtssaal des Parlaments beherrschten, jetzt auch im Palais Royal dirigiren. Ich kenne die geheimen Lenker nicht, aber Neulinge sind sie nicht in dem Geschäfte.‘“ [1] Wir setzen bei, daß die Familie der Orléans im vorigen Jahrhundert stark mit den Jansenisten zusammenhing.

Während des Kaiserreichs und unter der Restauration lebten die Convulsionen und die damit verbundenen secours wieder frischer auf, obgleich sie sich stets in der Verborgenheit halten mußten. H. Blanc, dem wir die folgenden Notizen entnehmen [2], versichert, die secours seien fast alle Wochen in Paris angewandt worden. In dieser Zeit hielt eine Convulsionärin im Quartier von St. Martin ein Mädchenpensionat, welches sie nachmals einer andern Convulsionärin abtrat, die dasselbe in die Lombardenstraße verlegte. Von 1825—1838 hielten die Convulsionäre ihre Versammlungen bei einer Dame, welche in der

[1] Journal hist. et littér. 15 oct. 1790, p. 290.

[2] H. Blanc, Le merveilleux, p. 32—35. Leider hat der Verfasser, wahrscheinlich um Zeitgenossen (1865) zu schonen, statt der Namen nur willkürliche Buchstaben gesetzt; die Thatsachen selbst aber will er von bekehrten Jansenisten erfahren haben.

Pfarrei von St. Etienne du Mont wohnte. Im Jahre 1835 wurden die secours wenigstens an drei Stellen in Paris angewandt, in den Straßen La Calandre, La Juiverin und St. Jacques, bei Versammlungen, die oft auf 60 Menschen sich beliefen, und man fuhr fort, die Holzscheite, die dazu gedient hatten, als heilige Gegenstände zu verehren. In dem Dorfe Villiers-le-Bel nahe bei Paris geschahen 1841 wieder Wunderstücke, wie in den blühendsten Zeiten der Convulsions-Ritter.

In nächster Beziehung zu den Convulsionen stand von jeher die Verehrung des Diakons Paris, des jansenistischen Factions-Heiligen; ferner war das Wehklagen über den Untergang von Port-Royal charakteristisch für die echten Jünger dieser Schule. Port-Royal war und blieb der Jansenisten unvergeßliches heiliges Mekka. Diese beiden Liebhabereien haben sich erhalten bis tief in unser Jahrhundert. Das alte Regime hatte wiederholt Lust gezeigt, die Überreste des Paris von St. Medard zu entfernen, war aber jedesmal an dem Widerstand der Jansenisten gescheitert; Napoleon hegte weniger Scheu. Im Januar 1807 wurden die Überreste ausgegraben; die Klagen, welche Silvy[1] darüber erhebt, sind sehr elegisch. Die Jansenisten wußten sich indessen in den Besitz derselben zu setzen, und der Herausgeber des Journals von Barbier versicherte 1864, noch heute würden sie in einer alten jansenistischen Familie von Paris andächtig aufbewahrt[2]. Es gab sogar religiöse Genossenschaften, welche von dieser Vorliebe nicht lassen konnten. Die Töchter der hl. Martha, eine Stiftung aus dem Jahre 1713, bereiteten dadurch den beiden Erzbischöfen Quelen und Affre viele Schwierigkeiten und Verdruß. Endlich trennte sich ein Theil der Schwestern, unterwarf sich der Kirche und gründete eine neue Genossenschaft unter dem Titel „Schwestern der hl. Maria"; Pius IX. beglückwünschte sie in einem eigenen Breve vom 15. August 1847, daß sie dem Jansenismus entsagt hätten, um in den Schooß der katholischen Kirche zurückzukehren. Beim Tode des Erzbischofs Affre 1848 begleiteten auch die andern Schwestern, alte betagte Nonnen, in ihren „runden Mützen" den Leichenzug[3]. Hoffentlich haben auch sie sich unterworfen.

Seit der wohlverdienten Zerstörung von 1709 lag das unglücklich berühmte Kloster Port-Royal-des-Champs, nahe bei Chevreuse, in

---

[1] Extraits d'un recueil etc. 1822. T. III. p. 431.
[2] Barbier, Journal. II. p. 65.
[3] Ami de la relig. T. 138. p. 149.

Trümmern; die Güter aber waren mit dem gleichnamigen Tochterkloster in Paris vereinigt worden. Ein Decret der Nationalversammlung vom 2. November 1789 erklärte alle Kirchengüter als Nationalgut. Es ist merkwürdig, daß die Jansenisten das ihnen so theure Port-Royal-des-Champs, wo die Heroen ihrer Secte geseufzt, geschrieben und an dem Verderben der Kirche sich geärgert hatten, nicht damals schon käuflich an sich brachten, denn ihr Herz hing nun einmal an diesem Ort. Erst 1826 erwarb Silvy dieses Besitzthum, ob aus eigenen Mitteln, oder aus der damals und wahrscheinlich auch heute noch[1] bestehenden Jansenistenkasse, der Boîte à Perette, wie Blanc (S. 29) versichert, wagen wir nicht zu entscheiden. Ludwig Silvy war ein in mancher Hinsicht vortrefflicher Mann vom alten Beamten-Schlag, mildherzig und wohlthätig gegen die Armen, grundehrlich und gewissenhaft in Beziehung auf Geldsachen, fast bis zur Überspannung fromm, dabei aber starrköpfig beschränkt auf seine von seiner Familie, noch mehr von seinen Erziehern, den Benedictinern der Blancs-Manteaux in Paris, ererbten jansenistischen Grundsätzen, selbst den „guten" und anständigen Convulsionen nicht abgeneigt; in den Jesuiten aber sah er, wie es sich für einen echten Jansenisten geziemt, das Grundübel der Welt, daher warnte und predigte er, wie ein Rufender in der Wüste, gegen ihre Wiederherstellung, ihre Zulassung und Ausbreitung in Frankreich. Das erwarb ihm hohes Ansehen bei allen zeitgenössischen Jansenisten; darum gab ihm auch, als er 12. Juni 1847 in Port-Royal 87 Jahre alt starb, eine große Anzahl derselben das Ehrengeleite zum Grab.

Um seine Grundsätze fortzuflanzen, gründete er 1835 in der Pfarrei Magny, zu welcher Port-Royal gehörte, eine Knabenschule, wie er schon 1829 eine andere in der nicht weit entfernten Gemeinde St. Lambert gestiftet hatte; beide Schulen übergab er einer ihm sehr sympathischen Genossenschaft, den Brüdern vom hl. Antonius, die sich selbst „Brüder der christlichen Schulen" (nicht zu verwechseln mit den Schulbrüdern) nannten, auch als „Tabourins" dem Volke bekannt waren. Außer vielen Schriften, die seiner schreibseligen Feder zur Verherrlichung von Port-Royal entflossen, zeigte er seinen fanatischen Eifer für diese Sache auch darin, daß er mit seinem Freunde, dem Advokaten Jarry, der die ehemalige Wohnung des heiligen Diakons besaß, dieselbe in ein Museum

[1] Der Herausgeber des Journal de Barbier, T. II. p. 524, erzählt, dieselbe sei noch (1864) vorhanden unter Aufsicht einiger alten Jansenisten.

verwandelte, zur Aufbewahrung von Gegenständen, die einst in Port-Royal gebraucht wurden, oder von Reliquien heiliger Jansenisten. Testamentarisch hinterließ er das theure Port-Royal den Brüdern vom hl. Anton, die im Mai 1849 daselbst ein Pensionat und eine Unterrichtsanstalt eröffneten. Es scheint indessen, daß das Unternehmen nicht den besten Erfolg hatte, denn im Juni 1872 erschien ein Aufruf an die Wohlthätigkeit der Freunde von Port-Royal, um durch ihre Unterstützung das Andenken an diesen so „ehrwürdigen“ (si respectable) Ort so lange wie möglich zu erhalten. „Wenn die Besitzer,“ heißt es darin, „zu einem Aufruf an die Freunde von Port-Royal sich entschlossen haben, so geschah es in der bestimmten und festen Absicht, dieses Eigenthum nie zu verkaufen und ihren Nachfolgern sogar die Möglichkeit zu entziehen, dasselbe veräußern zu können.“ [1]

Die ganzen und halben Vertheidiger der Jansenisten, und es gibt deren noch sehr viele auch in der jüngeren Literatur, bemühen sich sehr, zwischen dem Jansenismus und dem Convulsionismus eine starke Grenzlinie zu ziehen. „Die aufgeklärten Männer der Partei,“ schreibt Matthieu im Anschluß an Dulaure [2], „billigten die Convulsionen nicht, oder verwarfen wenigstens, wenn sie auch die Wunder priesen, die großen mörderischen secours; man kann daher nicht, ohne ungerecht zu sein, alle Jansenisten und Appellanten beschuldigen, die wüthenden Convulsionen befördert zu haben; diese waren nur das Werk einiger Factionsmänner.“ Ganz richtig; so lange man nur bei den Personen sich aufhält, ist man hier, wie so oft in ähnlichen Fällen, in der Lage, zu gestehen, daß viele Menschen besser sind als die Partei, der sie angehören, und als die Principien, zu denen sie sich bekennen. Der Jansenismus und die Appellationen einer-, die Convulsionen andererseits sind aber nicht Personen, die unlogisch denken und handeln, sondern zwei Ideen, zwei Werke, die zusammengehören wie der Baum und seine Frucht; ist diese gut, so ist es auch jener und umgekehrt. Beide sind auf demselben Boden entstanden; beide haben denselben Zweck, die Verwerfung der Bulle Unigenitus; beide stützen sich auf dieselben Grundsätze, daß das Ansehen des Papstes und die Entscheidung der Kirche nicht maßgebend seien; beide beriefen sich, wenigstens im Anfange, auf die Wunder zum

---

[1] Biographie univers. T. 82. p. 241 sq. Blanc, l. c. p. 35.

[2] J. A. Dulaure, Hist. physique, civile et morale de Paris. Matthieu, Hist. des Convuls. 1864. p. 387. Grégoire, l. c. p. 157, spricht dieselben Gedanken aus.

Zeugniß der Ächtheit ihrer Lehre, beide umjubelten das Grab des Paris. Der Unterschied ist bloß der, daß die Einen consequent auf der Bahn vorangeschritten, wie der Geist sie trieb, die Andern aber auf halbem Wege stehen blieben; kurz, es ist der Unterschied, wie er zu allen Zeiten zwischen den Moderirten und den Ultras gefunden wird, wie etwa zwischen den Socialisten und ihren Vätern, den Liberalen. Ist die Bahn richtig, so ist der Ultra besser, als der Gemäßigte; ist die Bahn schlecht, so ist jener wenigstens logischer, als sein halber Fractionsgenosse.

Wir schließen mit einer Stelle aus dem Briefe des Papstes Clemens XIII.[1] vom 4. November 1764 an den Bischof von Sarlat, worin er den Zusammenhang der Jansenisterei und Convulsionen als eine offenbare Strafe Gottes bezeichnet. „Als wir diese Schändlichkeiten der Convulsionäre lasen," schreibt der Papst, „erkannten wir, wie tief Gott den Stolz der Jansenisten demüthigte, die mit ihrer heuchlerischen Frömmigkeit der Kirche gegenüber sich brüsteten, und in welche Schmach Er endlich diese verderblichste der Secten versinken ließ, gleichsam als ob der Herr spräche: Ich werde aufdecken deine Blöße[2] und zeigen den Völkern deine Nacktheit und den Königreichen deine Schande" (Nahum 3, 5).

R. Bauer S. J.

Die Vulkane Ecuadors und der jüngste Ausbruch des Cotopari.

(Schluß.)

Kehren wir zum Cotopaxi zurück. Nahe dem südlichen Fuße des Tiupullo erhebt sich ganz isolirt aus der Ebene von Latacunga ein auffallend regelmäßiger Hügel, eine runde Kuppe darstellend, der Cerrito de Callo. Man sagt, er berge das Grab eines berühmten Incafürsten. Wirklich stehen noch heute die Ruinen eines Incapalastes in seiner nächsten Umgebung. Wir bewegen uns also hier auf historisch merkwürdigem Boden; indessen lassen wir für dieses Mal alle historischen

---

[1] Bullar. Rom. (Barberi) T. III. p. 22.

[2] In facie tua findet sich nicht in der päpstlichen Anführung.

Erinnerungen bei Seite, um von diesem Hügel aus die Localverhältnisse des Cotopaxi uns näher anzusehen; es gibt keinen bessern Standpunkt zu seiner Beobachtung.

Unter uns dehnt sich gegen Süden eine breite, vollkommen ebene Fläche aus, an deren unterem Ende die Hauptstadt der Provinz, Latacunga, liegt; indessen wird dieselbe durch die von der Ostcordillere vorspringenden Höhen unseren Blicken entzogen. Die ganze Gegend ist unfruchtbar und sehr wenig cultivirt; reich theils an sumpfigen, theils an dürren Plätzen, macht sie einen trostlosen Eindruck. Hart am Fuße unseres Hügels vorbei fließt der Rio Cutuche in steinigem, breitem Bette, aber gewöhnlich mit wenig Wasser. Er kommt von dem Limpiopungu herab, welcher den Tiupullo mit dem Cotopaxi verbindet. Es ist also dieselbe Höhe, von welcher wir vom Pasachoa aus das Pedregal und den Rio Pita herabkommen sahen. Am Hügel ändert der Rio Cutuche seinen bisherigen ostsüdöstlichen Lauf in einen rein südlichen und nimmt noch, bevor er Latacunga erreicht, die den Gehängen des Iliniza entspringenden Flüsse San Juan und Toacaso von der rechten Seite her auf; von der linken stößt der Rio Alaques zu ihm. Dieser kommt vom Südwestabhang des Cotopaxi selbst und fließt nahe bei dem am Ostrande der Ebene gelegenen Dorfe Mulalo vorbei. Sonst gibt's auf der Ebene wenig Bemerkenswerthes; die Heerstraße Garcia Moreno's kommt vom Tiupullo herab, zieht dann nahe an unserem Cerrito vorbei, um sich später in der weiten Ebene zu verlieren; um Mulalo herum liegen viele Indianerhütten, da und dort einige wenige Haciendas, unter ihnen die „Cienega" (Sumpf), von welcher aus Moritz Wagner die Cotopaxi-Eruption im Jahre 1869 beobachtete; gegen Südwest auf den ausgedehnten Pampas mit ihrem büscheligen Gras weidet zahlreiches Vieh. Von den schon sehr in die Ferne gerückten Dörfern Guaitacama, Saquisili und San Felipe am Westrande der Ebene ist nichts zu sehen. Was indessen noch ganz besonders unser Interesse erregt, ist der traurige Blick auf den ganzen Landstrich sowohl gerade vor uns zwischen dem Hügel und den Vorbergen des Cotopaxi, als auch seitlich gegen den Tiupullo hin und hinab bis Mulalo. Wenn wir von dem seltenen, lichten, kleinen Gestrüpp und den wenigen, dünn mit Gras bewachsenen Flecken absehen, fehlt hier alle Vegetation. Das Ganze ist ein weites Sand- und Steinfeld, mit Tausenden von Felsblöcken übersäet, unter ihnen mehrere von der Größe eines Hauses, und gleich dem Pedregal am Fuße des Sinchulagua der Rest früherer Schlammeruptionen des Cotopaxi.

Der Cotopaxi erhebt sich im Osten, uns gerade gegenüber, unterhalb der Vereinigung des Tiupullo mit der Ostcordillere[1]. Er steigt nicht direct und gleichmäßig aus der Ebene auf, wie der Iliniza, Corazon, Chimborazo, sondern Stufen und Terrassen mit steiler Böschung und mit tiefen aber trockenen Rinnsalen führen zu dem eigentlichen Kegel hinan. Seine unteren Gehänge sind sanft, die oberen mehr abschüssig mit einer Neigung von 35 bis 40°. Das niedrige Gesträuch und Gestrüpp, welches in den unteren Schluchten und Rinnsalen noch ziemlich üppig gedeiht, verschwindet noch vor dem Ende der Vorstufen; nur ganz wenig über ihnen erlischt dann auch jede Spur von Gräsern und alle Vegetation. Es folgt nun zwischen 3900 und 4600 m. Höhe eine düstere, dunkle Zone, das Arenal, eine dichte Decke aus lockerem Steingeröll und loser vulkanischer Asche; über ihr beginnen die Schneefelder und halten bis zuoberst an. Je nach Jahreszeit und Witterung wechselt deren Aussehen; zur Zeit reichlicher wässeriger Niederschläge bilden sie einen ununterbrochenen, glatten, faltenlosen, glänzend weißen Mantel ohne irgend welchen dunklen Fleck, und nur der Picacho oder die Cabeza („Kopf") del volcan, welcher gerade oberhalb der unteren Schneegrenze über dem südlichen Abhange aufsteigt, zeigt schwarze Felspartien. Von diesem, aus Lavaschlacken und Lavagängen aufgebauten, steilen, zackigen Seitengipfel, der einzigen bedeutenden Unregelmäßigkeit am Kegel des Cotopaxi, berichtet die Sage, er sei dessen ehemalige oberste Spitze gewesen, welche der Vulkan bei einer früheren Eruption abgeschüttelt und zur Seite geworfen habe. In Wirklichkeit ist er ein Theil sehr alter vulkanischer Bildungen, welche von den Massen des heutigen Cotopaxi-Kegels der Hauptsache nach überdeckt und begraben wurden. Bei klarem, warmem und trockenem Wetter kommen am Abhange schwarze Punkte, dunkle Bänder und Längsrippen zum Vorschein. Auch der Gipfel entblößt sich insoweit vom Schnee, daß als obere Abgrenzung eine dunkle Linie mit Lavafelsen und etwas weiter unten kleine Arenale bemerklich werden. Die

---

[1] Die Perspective von Pasachoa aus ließ den Cotopaxi, Rumiñagui und Sinchulagua in etwas verschobener Reihenfolge erscheinen (S. 455). Der Cotopaxi liegt bedeutend südlicher, als die beiden anderen Berge, er bildet den östlichen Grenzposten des Tiupullo, doch so, daß die Hauptmasse seiner Basis schon in's Becken von Latacunga fällt. Der Kegel selbst ist viel mehr vom Thale zurückgeschoben, als der Rumiñagui; dieser und der Sinchulagua liegen fast in derselben Breite, nur letzterer weiter gegen Osten. So kommt es, daß vom Pasachoa aus diese drei Berge von West nach Ost hinter einander zu stehen scheinen.

Bänder und Längsrippen sind gewaltige, 40 bis 60 m. tiefe und stellenweise 600 bis 800 m. breite Lavafelder der jüngst — im Jahre 1854 und 1863 — geflossenen Ströme. Sie sind heute noch so warm, daß kein Schnee auf ihnen längere Zeit anhält und heiße Dämpfe fortwährend aus den Ritzen aufsteigen. Die Schneemassen sind viele Meter mächtig und schichtweise über einander gelegt, bisweilen auch wohl durch Zwischenlagen von Asche von einander getrennt. Durch die Wechselwirkung der wärmenden, aufthauenden Sonnenstrahlen bei Tag und der grimmigen Kälte bei Nacht hat sich Alles in eine compacte Masse umgebildet.

Nach Dr. W. Reiß liegen die Dinge auf der von uns abgekehrten Ostseite etwas anders. Das Gletschereis reicht tiefer hinab und die neueren Lavaströme sind zahlreicher. Auch haben die Aschen und Schlacken wegen des herrschenden Ostwindes nur auf den Süd- und Westgehängen so mächtig sich angehäuft und fehlen dem Nord- und Ostabhange fast vollständig.

Die Kratereinsenkung und die ihr entsprechende horizontale Abplattung des Gipfels verschwindet so sehr gegen die übrigen Dimensionen des Berges, daß man sie, zumal bei starker Schneelage, aus der Ferne gar nicht wahrnimmt und der Kegel in eine oben abgerundete Spitze auszulaufen scheint. Nichtsdestoweniger ist der Cotopaxi-Krater von ganz ansehnlicher Größe. Ich lasse die Beschreibung folgen, welche Reiß und Stübel, die Einzigen, welche ihn bis heute mit Augen gesehen, von ihm gegeben haben. „Die Kratertiefe war mit Dämpfen gefüllt, welche, nachdem sie sich bis zum Rande erhoben, über diesen hinweggeweht wurden. Wir standen auf dem Südrande, wo kein Schnee haftete. Der Krater ist von elliptischer Gestalt, mit der längeren Axe von Nord nach Süd. Ringsum senken sich die Felsen jäh zur Tiefe und vereinigen sich zum Kraterschlund, ohne einer Ebene, einem Kraterboden, Raum zu lassen. Eine große Schneemasse bedeckte die nordöstliche Seite von der Höhe bis zur Tiefe, während die übrigen Seiten fast ganz schneefrei waren. Die Zerrüttung der Wände ließ den Bau der Felsmassen deutlich erkennen. Ohne Unterlaß stürzten Steinblöcke vom Kraterrande in die Tiefe hinab. Am südwestlichen Gehänge des Schlundes befand sich eine Fumarole[1],

[1] Fumarolen nennt man die heißen Dampfquellen in Vulkankratern und vulkanischen Gegenden überhaupt. Die aus denselben aufsteigende Wolke besteht der Hauptsache nach aus Wasserdampf, dem sich verschiedene Gase (schwefelige Säure, Schwefelwasserstoff, Kohlensäure) beimischen.

welche Wolken von Wasserdampf, vermischt mit schwefeliger Säure, aushauchte. Die Mündung der Fumarole war mit Schwefelsublimationen bekleidet. Noch an mehreren anderen Punkten stiegen heiße Dämpfe auf. Ich schätzte die Tiefe des Cotopaxi-Kraters auf 500 Meter."

Also auch das Innere des Vulkans befand sich damals (1872) noch in sehr friedlicher Verfassung. Jedenfalls sah es darin nicht schlimmer aus, als im Krater des Tunguragua, den uns Dr. Stübel 1873 zuerst kennen lehrte; ja selbst in dem seit 1660 ruhig gebliebenen Guagua-Pichincha, zu dessen wild zischenden, an mehr als zehn verschiedenen Stellen ausbrechenden Fumarolen ich zweimal hinabgestiegen, war es viel lebendiger. Jetzt freilich, nach der letzten Eruption, wird es im Cotopaxi-Krater unheimlicher aussehen. Wir wollen nun diese selbst in ihren einzelnen thatsächlichen Momenten schildern, indem wir genau dem von P. Monti S. J. uns zugesandten, ganz objectiv gehaltenen und kundig abgefaßten Berichte folgen, und dann noch einige vergleichende allgemeinere Bemerkungen anknüpfen.

Seit dem Anfange dieses Jahres sah man von der Umgebung Quito's aus ganz deutlich den Cotopaxi fast täglich rauchen [1]. Donnerartiges Rollen in seinem Innern mahnte zu wiederholten Malen, daß die frühere Ruhe gewichen sei. Am 21. April Abends schienen gewaltige Flammen, so hoch wie ein Drittheil des ganzen Berges, über dem Krater zu stehen; ohne Zweifel war dieß nur der Reflex des glühenden Lavasees in dem zum Himmel aufsteigenden Dampfe und Rauch. Tags darauf begannen die Aschenfälle. Der ganze Cotopaxi wurde grau überschüttet, und bis Tembillo, also in nordwestlicher Richtung auf fünf Meilen Entfernung, regnete es Asche. Seit diesem Tage wechselte der Kegel oft sein Kleid: bald glänzte er wieder wie früher in reinem Weiß, bald trauerte er ganz im Aschengewande, bald trug er sich gleichzeitig grau und weiß. Ein Abschmelzen des Schnees trat in dieser ganzen Periode niemals ein. Gerade so wird es auch bei früheren Ausbrüchen

---

[1] P. Monti weilte die ganze Zeit während der Eruptionserscheinungen auf der Hacienda Olalla bei Piso, welche $5^1/_2$ Meilen von Quito und 7 Meilen vom Cotopaxi (beides in der Luftlinie) entfernt ist. Ich selbst habe den Cotopaxi sehr oft bei ganz klarem Wetter gesehen, mehrmals auch aus nächster Nähe, doch nie konnte ich mit Sicherheit Rauch auf ihm wahrnehmen. Wohl sah ich das eine oder andere Mal ein Wölkchen an seinem Rande haften, so klein und licht, daß man es von Olalla aus nie hätte bemerken können, während sonst Alles wolkenfrei war. Dieß hätte wohl Fumarolendampf sein können; indessen sah ich auch ähnliche Wölkchen an Schneegipfeln, aus denen ganz sicher kein Dampf aufstieg.

gewesen sein. Bekanntlich melden ältere Berichte, daß der Cotopaxi oft in einer Nacht, nur in Folge der Steigerung seiner innern Hitze, all' sein Eis und seinen Schnee verloren habe, ohne daß angedeutet wird, wohin er gekommen. Weder wird von abgestürzten Eismassen, noch von großen Wasserfluthen gesprochen, und doch hätten solche entstehen müssen, da eine plötzliche Verdampfung jener immensen Anhäufungen von Schnee und Eis ohne vorhergehende Schmelzung nicht gedacht werden kann. Es ist übrigens schon eine derartige Erhitzung des ganzen Kegels durch die inneren glühenden Lavamassen und ausströmenden Dämpfe eine luftige, durch keine Thatsachen gestützte Annahme; die Thatsachen sprechen vielmehr für's gerade Gegentheil. Im Innern des Sangay steht Jahr aus Jahr ein geschmolzene Lava schon seit Jahrhunderten, und doch sind dessen obere Gehänge stets mit Schnee bedeckt, wenn nicht die glühend ausgeworfenen Stein- und Lavamassen ihn zeitweilig wegschmelzen. Der im Centrum des Hauptkraters etwas höher aufsteigende kleine Eruptionskrater allein ist ohne Schnee [1].

---

[1] Diese Mittheilungen über den Sangay entnehme ich dem gedruckten Berichte des Dr. A. Stübel: Carta á S. E. el Presidente de la Rapública sobre sus viajes á las montañas Chimborazo, Altar etc. Quito 1873. Eine Expedition, welche ich noch kurz vor meiner Abreise aus Ecuador in die Ostcordilleren nur in der Absicht unternahm, um die energische Thätigkeit dieses Vulkans — in mehrfacher Beziehung der interessanteste in Ecuador — aus der Nähe einige Tage hindurch zu beobachten, mißglückte leider total wegen des Wetters. Nach fünftägigem Ritt war ich dem Ziele schon so nahe, daß es nur mehr eines Marsches von vier Stunden bedurfte, um mich dem Wütherich frei gegenüber zu befinden. Indeß an ein weiteres Vordringen war nicht mehr zu denken, denn wenn es auch nicht gerade unmöglich war, so war es doch vollständig unnütz. Mehrere Tage lag ich in Alao, abwartend, bis die dichten Nebel begännen, sich zu verziehen, und die Regen-, Hagel- und Schneefälle nachließen. Alles umsonst; der Nebel wich nicht, der Schnee häufte sich auf den nächsten Höhen mit jedem Tage und nicht die mindeste Aussicht war vorhanden, daß bald eine Änderung eintreten würde. Und doch war, als ich von Riobamba auszog, die Rauchsäule des Sangay deutlich sichtbar und berechtigte das heitere und helle Wetter zu den besten Hoffnungen. Dieses ist nicht der einzige Fall, in welchem mir das Wetter schlecht mitspielte. Die Launenhaftigkeit der Witterung und noch mehr die dichten und eisigkalten Hochnebel sind für die Erforschung des ecuadorianischen Hochgebirges — besonders in der Ostcordillere wegen des herrschenden Ostwindes — das Haupthinderniß. Sie machen nicht nur alle Wege unsicher, ja fast unpassirbar, sondern hindern auch jegliche Beobachtung. Alle früheren Reisenden haben hierüber bitter geklagt. Dr. Stübel behauptet, während seines langen Aufenthaltes in dieser Republik wenigstens die Hälfte der kostbaren Zeit wegen Ungunst des Wetters verloren zu haben. Die Forschungen in diesen hochgelegenen, kalten und unwirthlichen Gegenden haben außerdem noch andere Schwierigkeiten. Mag auch der Mangel an Wald Alles offen und zugänglich machen, so zwingen doch wieder die vielen tiefen und

Seit dem 21. April begannen auch andere Vulkane Ecuadors Zeichen erhöhter Thätigkeit zu geben. Vom Pichincha stieg gleichzeitig oder kurz nach dem Wiederaufleben der Thätigkeit des Cotopaxi Rauch auf, was seit der Cotopaxi-Eruption vom Jahre 1869 nicht mehr geschehen; auch will man des Nachts Feuerschein über ihm gesehen haben. Seine brüllenden Donner endlich schreckten die Einwohner der an seinem Fuße gelegenen Hauptstadt [1]. Einer Notiz des P. Sodiro S. J. zufolge soll der Sangay jetzt mehr wüthen als früher. Selbst der alte Chimborazo nahm Antheil an der allgemeinen Erregung. Ungeheure Mengen fließenden Schlammes mit Steinen und Felsblöcken wälzten sich an seinem von Riobamba aus sichtbaren Abhang hinab über Chuquiboquio hin, zerstörten den Reitweg nach Guayaquil sowie die Carretera Garcia Moreno's und rissen eine Brücke ein. Diese Ergüsse werden freilich nicht als vulkanische Erscheinung im eigentlichen Sinne aufgefaßt werden können; sie dürften vielmehr nur durch lawinenartige Abstürze von Schnee und Gestein veranlaßt worden sein, zu welchen eine Erderschütterung den Anstoß gegeben.

langen Schluchten zu höchst unliebsamen Umwegen und Zeitverlusten; nirgends ein Weg, selten ein sicherer Führer, und wenn man einen der Gegend kundigen Indianer gefunden, so muß man stets auf der Hut sein, daß er nicht gerade an den schwierigsten Stellen sich unversehens aus dem Staube mache; der Umstand endlich, daß man hier stets Zelt, Decken, Proviant, Reisekoffer zur Unterbringung der gesammelten Steine 2c. mitschleppen und deßhalb eine entsprechende Zahl Lastthiere und Treiber resp. Lastträger miethen und beköstigen muß, macht solche Expeditionen nicht bloß theuer, sondern gibt auch vielfachen Anlaß zu verdrießlichen Auftritten. Von den Strapazen des Marsches, von den Entbehrungen in Bezug auf Nahrung und Schlaf, von den manchen Gefährlichkeiten, welche das Reisen in solchen Gegenden nothwendig mit sich bringt, sage ich nichts, denn so etwas muß der Naturforscher ja überall mehr oder weniger mit in den Kauf nehmen.

[1] Von 1872 bis 1876 habe ich Derartiges nie am Pichincha wahrgenommen. Der massenhafte Dampf seiner Fumarolen verliert sich schon innerhalb seines großen Doppelkraters. Auch ein vulkanisches Rollen des Pichincha habe ich in Quito nie gehört. Während einer Nacht, welche ich im September 1875 in Begleitung der PP. Boetzkes und Brugier im Krater des Pichincha zubrachte, hörte ich plötzlich ein donnerartiges Gekrach. Im ersten Momente dachte ich an die Nähe eines Gewitters. Doch aus dem Zelte tretend fand ich den Himmel über der Krateröffnung sternenhell und ohne Wolken, auch wiederholte sich das Geräusch nicht. Als ich den uns begleitenden Jäger, welcher schon mehrmals im Krater gewesen, über das Geräusch befragte, antwortete er: „Señor, estos son los bramidos del volcan“ (mein Herr, das ist das Gebrüll des Vulkans), welches man im Krater nicht selten zu hören bekomme. Ich will nicht in Abrede stellen, daß die Sache sich so habe verhalten können, indessen können diese Bramidos ebenso gut der Widerhall wirklichen Donners entfernterer Gewitter gewesen sein.

Nach diesen zwei Monate lang dauernden Vorarbeiten begann am 25. Juni Mittags, gerade zur Vollmondsstunde oder nur wenige Minuten nachher, die eigentliche Katastrophe. Eine gewaltige konische Rauchsäule, viel dichter und dunkler als bisher, stieg dreimal so hoch als der ganze Berg empor, alle umliegenden Wolken weit überragend und je nach der verschiedenen Windrichtung oben nach verschiedener Seite umbiegend. Gegen Abend, als es bereits zu dunkeln anfing, sah man auch Blitze vom Krater aus im Zickzack gegen eine schwarze darüber liegende Wolke fahren. Am nächsten Morgen war die Atmosphäre in der Richtung gegen den Cotopaxi hin ausnehmend dunkel und der Berg selbst unsichtbar. Ein schwarzer Schirm breitete sich in großer Höhe über ihm, nach allen Seiten Alles verdunkelnd. Gegen Mittag schien der Himmel in zwei Hemisphären getheilt: die untere stockdunkel, die obere sonnenklar. Um 3 Uhr begann schon der Schirm sich über Olalla auszudehnen, es wurde finstere Nacht und der Aschenregen fing an. Niemand erinnerte sich, je eine solche Finsterniß erlebt zu haben. Wenn man zum verschlossenen Zimmer sich hinauswagte, bekam man sofort Mund, Nase, Augen und den ganzen Leib voll Asche; suchte man dann wie betäubt umzukehren, so konnte man nur mit großer Mühe die Thüre wieder finden. Bald half es jedoch nicht mehr viel, Thüre und Fenster wohl verschlossen zu halten, die Asche drängte sich durch alle Ritzen und Fugen hindurch, deren es bekanntlich in einem quitensischen Zimmer sehr viele gibt. Ganz dasselbe war in Quito etwas früher, in Machache schon um 2 Uhr eingetroffen. Da letzterer Ort dem Cotopaxi gerade drei Meilen näher liegt, berechnet sich für das Fortschreiten des Aschenregens gerade eine Schnelligkeit von drei Meilen in einer Stunde. In Machache, Mulalo, Latacunga und allen näher gelegenen Punkten sausten zudem durch die langsam sich senkende feine Asche, Blitzen gleich, feurig glühende Lavasteine. Während es in Olalla Tags darauf wieder hell wurde, dauerte in Machache die Nacht drei Tage. In Quito lag die gelbbraune Asche eine Spanne hoch und konnte man die an den Straßen liegenden Magazine gar nicht öffnen. Selbstverständlich war sie um so tiefer, je näher man der Ausbruchsstelle kam; wenn wir den Maßstab früherer Aschenregen anlegen, würde die Schichte in Machache mehr als $^2/_3$ m. und in der nächsten Nähe des Vulkans weit über 1 m. hoch gewesen sein.

Von allen Richtungen kamen nun die traurigsten Nachrichten. Die bei den Cotopaxi-Eruptionen stets so gefürchteten Schlammströme ver-

ursachten auch dießmal entsetzliche Verwüstungen. Vom Westabhange des Berges herab flossen sie in der Nacht vom 26. auf den 27. Juni nach drei verschiedenen Richtungen, genau so, wie in früheren Zeiten. Ein Strom wandte sich gegen Mulalo und von da im Bette des Rio Alaques gegen Latacunga, der zweite folgte dem Bett des Rio Cutuche, um gleichfalls gegen Latacunga sich zu wälzen. Von diesem Orte aus ergossen sich dann beide vereint, Alles verheerend, durch die Ebene von Latacunga und Ambato, später in's Thal des Rio Patate und Rio Pastaza, um schließlich durch den Amazonenstrom die mitgerissenen Trümmer dem atlantischen Ocean zuzufluthen. Der dritte Schlammstrom floß über den Limpiopungo und das Pedregal hinab und stürzte sich durch die Bette des Rio Pita und San Pedro nach Esmeraldas in den stillen Ocean. Über den Grad der durch diese Fluthen verursachten Verheerungen mögen nachstehende specielle Thatsachen einigen Aufschluß geben.

Alle Haciendas in der Nähe der Flüsse Alaques, Cutuche, Patate wurden gänzlich vernichtet, einige, wie die Cisnega und ein paar andere, buchstäblich hinweggeschwemmt. Von den ausgedehnten, gut eingerichteten Baumwollewebereien des Sennor Gomez de la Torre nahe bei Latacunga existirt nichts mehr; drei große steinerne Brücken der Carretera sind fortgerissen und die Carretera selbst wurde an einigen Stellen hoch überschüttet, an anderen weggeschwemmt. In Latacunga selbst wurden mehrere Häuser eingerissen und viele Personen kamen um. Über das unterhalb dieser Stadt in der Provinz Tunguragua entstandene Elend berichtete der Gobernador von Ambato an die Regierung nach Quito: er schätze den Schaden, der in seiner Provinz angerichtet worden, auf 200,000 Pesos (etwa 800,000 Mark — in der Provinz Leon und in der von Pichincha beträgt er weit mehr), vier der nothwendigsten Brücken seien total verschwunden; bei Pansaleo seien die Fluthen in einer Breite von 4 cuadras (= 500 Meter), bei San Miguel aber von 6—8 cuadras geströmt; bei Baños hätten sie sich 100 Meter[1] über das gewöhnliche Niveau des Pastaza erhoben, viele Personen auf der ganzen Fluthlinie seien umgekommen; er selbst habe auch am Tage nach dem Ausbruch um 11 Uhr

---

[1] Obwohl das Thal von Baños, wie wir oben gesehen, sehr eingeengt und tief geschnitten ist, so scheint mir doch obige Angabe übertrieben. Wenn die Fluthen auch nur bis zum dritten Theil der angegebenen Höhe sich erhoben, würden sie doch das ganze Thal überschwemmt haben.

Vormittags Steine gefunden, die noch glühten („piedras calcinadas, que aun ardian“).

Nicht besser erging es dem Thale von Chillo. Die im Jahre 1876 nach einem Brande wieder neu aufgebauten Tuchfabriken, sowie zwei Haciendas des Sennor Juan Aguirre wurden weggeschwemmt; — ein schweres eisernes Maschinenstück fand man später hoch oben auf dem Reste der steinernen Brücke bei Guallabamba etwa fünf Meilen weiter unten im Thale — die Hacienda des Sennor Manuel Checa ist gleichfalls verschwunden. Im Thale von Tumbaco fließt der Rio San Pedro durch einen Socabon, d. i. einen künstlichen, von den Incas oder Quitus durch einen Bergabhang getriebenen Tunnel; zur Zeit der Schlammfluth stand das Wasser 30 Meter über demselben, obgleich links vom Socabon Raum und Öffnung genug zum Abflusse vorhanden war. Von der nahe beim Socabon gelegenen Mühle war nachher keine Spur mehr zu finden.

Es wäre ein schauerlicher Anblick gewesen, wenn man diese wilden, schmutzigen Fluthen bei Tageshelle hätte sehen können, wie sie unter lautem Getöse und Gepolter, Steine und hausgroße Felsblöcke mitschleppend, beladen mit den Trümmern von Häusern und Hütten, von Zimmer-, Küchen- und Feldgeräthen, mit den Leichen von Menschen und Thieren, Alles in entsetzlichem Wirbeln beständig durcheinander wühlend, vorbeischossen. Wegen des starken Gefälles der Fluß- und Thalsohlen dauerte die Überschwemmung nur kurze Zeit; doch diese genügte vollständig, um unsäglichen Jammer über zahlreiche Familien und ganze Districte zu bringen. Nachdem sich die Wasser verlaufen, war Alles weithin mit Schlamm, Sand, Geröll und Steinen bedeckt; wo früher grüne Weiden und zur Ernte heranreifende Felder prangten, dehnen sich jetzt öde und traurige Wüsteneien aus, an der Stelle früherer Hütten, Häuser und Kirchen findet man die Felsblöcke des Cotopaxi.

Selten jedoch kommt ein Unglück allein. Die Überschwemmung und der Aschenregen wird zweifelsohne eine Hungersnoth im Gefolge haben. In Ecuador, diesem stets grünen Lande, das keinen Winter kennt, ist man nicht gewohnt, Vorräthe für allenfallsige Tage der Noth zu sammeln; der Ecuadorianer lebt vielmehr von der Hand in den Mund: soviel er jedes Jahr an Feldfrüchten für den jedesmaligen Consum bedarf, nur so viel pflanzt er; das nöthige Fleisch steht ihm zu jeder Zeit auf den Weiden bereit. Nun aber haben die Schlammmassen große Landstrecken cultivirten Landes für viele Jahre unfruchtbar gemacht

und durch die Aschenregen sind die Weiden und Saaten weithin zerstört. Das Vieh, welches in der Nacht vom 26. nicht ertrank oder in den tiefen Quebradas verendete, fällt jetzt zahlreich dem Hungertode anheim; denn die erstickende Asche bedeckt fast das ganze Land. Nach Norden fiel sie bis Ibarra, im Süden bis Guayaquil und Tumbez (in Peru), mehr als 60 Meilen weit. Selbst auf hoher See, in der Breite von Manta, regnete es Asche auf ein Schiff.

Auch vom Ostabhange des Cotopaxi stürzten gewaltige Fluthen gegen den Rio Napo im Orient. Hier jedoch in den dichtbewaldeten, unbewohnten Wildnissen konnten sie wenig Unheil stiften; im Gegentheil scheinen sie genützt zu haben; denn den Urwald mit Stumpf und Stiel hinwegfegend, ließen sie statt seiner eine weitreichende Sandebene zurück, auf welcher man jetzt bequem zu Pferd in zwei Tagen an den Napo gelangen kann, während man früher nur zu Fuß und auf mühsamen Umwegen in eben so viel Wochen dahin vordrang.

Von Erdbeben wurde weder vor noch während oder nach der Eruption in Quito und Umgegend etwas verspürt; nur vernahm man einzelne vulkanische Detonationen; dabei trat auch die schon früher beobachtete, auffallende Erscheinung wieder ein, daß dieselben in dem weit entfernten Guayaquil, aber nicht in dem nahen Quito gehört wurden.

Als nach dem Ausbruch die Luft wieder durchsichtig geworden war, zeigte der Cotopaxi-Gipfel eine neue Gestalt: von Olalla aus gesehen, bildet er jetzt zwei zackige Spitzen; noch immer lagert weithin sichtbar eine Rauchwolke über ihm. Der ganze Kegel erscheint schlanker und schmaler als vorher und gewöhnlich dunkel, zum Beweis, daß noch wiederholt Asche auf sein Gehänge fällt. — Die ganze Zeit über war das Wetter trocken und windig.

Vergleichen wir diese Cotopaxi-Eruption mit den früheren[1], so fällt zunächst ihre Ähnlichkeit mit denselben auf. Höchst einfach und rasch in ihrem Verlauf, war sie doch in mehrfacher Hinsicht, wenn nicht furchtbarer, so doch ebenso verheerend wie irgend eine der früheren. Während des heftigsten Ausbruches, welchen die Geschichte des Cotopaxi kennt,

---

[1] Th. Wolf, ehemaliger Professor am Polytechnikum in Quito, hat zuerst die Nachrichten über die früheren vulkanischen Erscheinungen in Ecuador quellenmäßig und kritisch gesammelt und in seiner „Cronica de los fenómenos volcánicos y terremotos en el Ecuador, Quito 1873“, publicirt.

im Jahre 1768, fiel in Quito die Asche nur 2—3 cm. hoch und dauerte die Verfinsterung durch die schwebende Asche selbst in der nächsten Umgebung des Vulkans nur neun Stunden. Die Hacienda Cisnega, sowie manche andere, welche von den früheren Schlammströmen verschont wurden, fielen den dießjährigen zum Opfer. Von eigentlichen Lavaergießungen aus dem Krater wird zwar nichts positiv berichtet; indessen ist an ihrem Erscheinen auch bei dieser Eruption nicht zu zweifeln. Denn immer waren es die über den Eismantel geflossenen Lavaströme, welche die Schlammfluthen veranlaßten. Auch deuten die heißen Lavasteine, die man noch nach dem Abzug der Fluthen bei Ambato fand, auf Lavaergüsse. Meines Wissens war es Th. Wolf, welcher in obgedachter Schrift zuerst die Schlammeruptionen der ecuadorianischen Feuerberge in ihr rechtes Licht stellte. Dieselben ergießen ebensowenig Wasser aus ihrem Krater als irgend ein anderer Vulkan der Welt. Die ungeheuren äußeren Eismassen sind es, welche das Wasser liefern, wenn die glühenden Lavamassen sich über sie legen. Wenn dann die Eiswasser mit den Aschen, Lapilli, Geröllen und Steinen sich mengen, entstehen die Schlammfluthen. Keiner der ecuadorianischen Vulkane, welche ohne Schnee oder oberflächliche Wasseransammlungen sind, hat je Schlammfluthen erzeugt.

Fassen wir kurz die wesentlichen Vorgänge des Ausbruches dieses Jahres zusammen, so erhalten wir folgendes einfache Bild des ganzen Vorganges. Zwei Monate vor dem Durchbruch des eruptiven Materials begannen Dampfmassen in großer Menge dem Krater zu entströmen; eine hohe, lichte Dampfpinie blieb von da an über dem Kegel aufgepflanzt. Zeitweilig blies der Dampfstrom auch etwas Asche aus, sich nach deren Menge mehr oder weniger dunkel färbend und die Schneedecke des Kegels grau überdeckend. Seltene Detonationen verkündigten, daß im Eruptionskanal ernstere Scenen sich vorbereiten. Am 25. Juni schloß das Vorspiel und begann der Hauptact. Feuerschein kündigt die Gegenwart flüssiger Lava im Krater an. Stärker und höher denn je schießt der Dampf gen Himmel, schwer mit Asche beladen und deßhalb dunkel und für's Licht undurchdringlich. Während diese Dampf- und Aschenentladung sich fortsetzt und der verticale, umgekehrt auf den Berggipfel gestellte Dampf- und Aschenconus, in einer bestimmten Höhe scharf abgeschnitten, seitlich sich ausdehnt, überall seine Asche streuend, schießen feurige Lavaklumpen in parabolischen Bogen unter dem Aschendache vom Krater nach allen Seiten und rinnt massige Lava, in Berührung mit

dem Eis bald erhärtend und in starre, schlackige Felsblöcke sich theilend, den Berg hinab.

Wir haben hierin ganz genau das Bild eines Ausbruches, wie er bei allen thätigen, lavaergießenden Vulkanen vorkommt. Örtliche Eigenthümlichkeiten, der Umstand einer lange vorangegangenen Ruheperiode, die Begleitung durch Erdbeben können auf diese Fundamentalerscheinungen modificirend einwirken, doch das Wesentliche kehrt überall wieder. Dampf-, Aschen-, Lava-Ausbruch allein bilden das Constante. Unter diesen dreien ist dann wieder das Ausblasen des Dampfes das Grundelement. Aschen- und Lava-Durchbrüche treten bei vielen Vulkanen bis zum Verschwinden zurück (z. B. beim Antuco in Chile); doch nie fehlt der Dampf. Demzufolge können wir vier Vulkan-Klassen unterscheiden: Aschenvulkane, Schlackenvulkane, Lavavulkane und gemischte Vulkane, je nachdem sie sich durch vorwiegende Aschenregen, Schlackenauswürfe oder Lavaergüsse charakterisiren, oder aber alle die verschiedenen Producte gleichzeitig in Menge liefern. Der Cotopaxi gehört zur letzten Klasse, zu den gemischten Vulkanen, der Sangay und Quilotoa zu den Aschenvulkanen. Zur Klasse der Schlackenvulkane dürften die Cerritos de Calpi und de Gachahuay bei Riobamba gehören, zu den Lavavulkanen endlich verschiedene Nebenvulkane des Antisana. Diese Verschiedenheit beruht auf dem wechselnden Verhältniß zwischen den vom Vulkane gelieferten Dampfmengen einerseits und den flüssigen Lavamassen andererseits, sowie auf der verschiedenen Heftigkeit, womit erstere hervorbrechen. Hiebei aber sind wieder der Verlauf des Ausbruchskanals, die Natur des tieferen Unterbaues und die relative Lage des Vulkans von bestimmendem Einflusse. Entströmen der Vulkanöffnung massenhafte, starkgespannte Dämpfe, während nur wenig flüssiges Lavamaterial zur Verfügung steht, so wird immer nur ein Aschen- oder Schlackenvulkan entstehen; umgekehrt aber ein Lavavulkan, wenn die zuströmenden Lavamengen groß, die Masse und Spannung des Dampfes hingegen gering ist. Zu dieser dreifachen Art der Ausbruchsthätigkeit stimmt auch die verschiedene innere und äußere Bauart des Vulkankegels, welcher eigentlich nur das Mundstück des großen Feuerbrunnens darstellt. Ohne auf Einzelnheiten hierüber an dieser Stelle uns einzulassen, bemerken wir bloß, daß Lavavulkane breite, weit ausgespannte, sehr flach abgedachte, aus Lavabänken aufgebaute centrale Erhebungen sind, mit einem sehr weiten Krater; die Vulkane Hawaii's können als charakteristische Beispiele hiefür dienen. Die Aschen- und Schlackenvulkane bilden hohe Kegel mit stark geneigten

Böschungen und besitzen einen relativ kleinen Krater; die gemischten endlich schwanken zwischen beiden Extremen. Es sind übrigens diese vier Klassen von Vulkanen nicht so streng von einander abgegrenzt, wie etwa Thier- oder Pflanzenklassen: denn es fehlt nicht an Beispielen, daß derselbe Vulkan durch die Art der Thätigkeit zu verschiedener Zeit einer verschiedenen Klasse sich anschloß. Doch genug der vulkanologischen Schulweisheit!

Schon früher haben Geologen die Ansicht ausgesprochen, daß die Vulkanthätigkeit in den Anden sich von Norden immer mehr nach Süden ziehe. Das scheint auch in der That sich so zu verhalten. Während am Südende der Kette in Chile sieben oder acht Vulkane in hellen Flammen stehen, zeigt unter den Vulkanen Neu-Granada's im Norden kein einziger mehr eine beachtenswerthe Thätigkeit; in Ecuador selbst aber befindet sich dieselbe in offenbarem Niedergange. Schon zur Zeit, als die Spanier vom Lande Besitz nahmen, hatte sie längst ihren Höhepunkt überschritten: von den 39 Vulkanen waren damals schon 33 erloschen und nur der Antisana, Pichincha, Cotopaxi, Tunguragua, Sangay und wahrscheinlich auch der Guacamayo machten sich durch mehr oder weniger heftige Ausbrüche Luft. Der Pichincha stellte dann seine eruptive Thätigkeit seit dem Jahre 1660 vollständig ein, der Antisana seit 1728 und der Tunguragua 53 Jahre später. Wenn wir absehen von den beiden Aschenregen im Jahre 1843 und 1853, deren Ursprung nicht bekannt ist, so bleiben heute nur noch der Sangay und der Cotopaxi als wirklich thätige Vulkane übrig: der erstere arbeitet seit 1723 ununterbrochen mit großer Heftigkeit und zahlreichen täglichen Ausbrüchen, der letztere nur mit längeren oder kürzeren Ruhepausen. Die letzte dieser Pausen hat acht Jahre gedauert, nämlich seit der Eruption am 23., 27. und 28. Juli 1869, welcher am 9. Juni, am 16., 21. und 22. Juli kleinere Erdbeben vorhergegangen waren. Der letzte Ausbruch war nicht so verheerend wie der dießjährige. Während der Tunguragua in dem Zustand sehr schwacher Fumarolen-Thätigkeit gleichmäßig verharrt, läßt der Pichincha zur Zeit der Eruptionen seiner Nachbarn oder anderer vulkanischer Erscheinungen in seiner Nähe seine Fumarolen kräftiger spielen, so daß ihr Dampf als wallende Säule sich über dem Kratergipfel erhebt. Wie dieses in diesem Jahre eingetroffen, so geschah es auch im Jahre 1869 einen Monat vor der damaligen Eruption. Geraume Zeit ferner vor dem Erdbeben von Ibarra, am 16. August 1868, nämlich vom März bis Juni desselben Jahres, erschien die Dampfsäule über dem Pichincha und ebenso wieder

nach dem Erdbeben vom October 1868 bis Februar 1869[1]. Am Antisana existiren meines Wissens nicht einmal mehr Fumarolen.

Der Sangay freilich arbeitet für zehn andere Vulkane. Da es Manche interessiren dürfte, etwas auch über diesen thätigsten aller Feuerberge zu erfahren, will ich die hauptsächlichen Momente seiner Thätigkeit nach der Beschreibung, welche Garcia Moreno und Wisse in den „Comptes rendues“ der Pariser Akademie im Jahre 1853 veröffentlichten, kurz zusammenstellen. — Es sind an ihm drei Arten von Ausbrüchen zu unterscheiden: „schwache“, welche nur Asche ausblasen, „starke“, welche nebst Asche glühende Steine hoch in die Lüfte schleudern, so indeß, daß die meisten in den Krater zurückfallen und nur wenige über die äußeren Gehänge hinabrollen; und „außerordentliche“, welche Lavaklumpen und Steine in solcher Masse auswerfen, daß die äußeren Gehänge des ganzen oberen Gipfels sich mit glühender Masse bedecken. Während man in einer Stunde 260 schwache Ausbrüche zählen kann, kommt von den „außerordentlichen“ höchstens einer auf den Tag. Die Steine steigen meist ziemlich vertical auf zu einer Höhe von 240 Meter über dem Kraterrand. Auch in der Zwischenzeit zwischen den „starken“ Ausbrüchen fliegen fortwährend einzelne Steine aus; während einzelne schon ihren Culminationspunkt erreicht haben, sind andere erst auf mittlerer Höhe und kommen wieder andere gerade über den Kraterrand hervor, gleich Raketen, die man zu verschiedener Zeit steigen läßt. Die Zahl der ausgeworfenen Steine ist übrigens während der ersten beiden Eruptionsarten nicht groß und gegen die Aschenmengen verschwindend. Die genannten Beobachter zählten während einer „starken“ Eruption nur 50 glühende Steine. Dieselben sind nicht sehr voluminös: die größten, die man am Bergabhang findet, dürften kaum vier Decimeter erreichen. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß gerade die schwersten alle in den Krater selbst zurückfallen. Der Rauch, welcher jede Explosion begleitet, wirbelt in dicken Säulen gerade auf, oben sich zum Wolkendache ausbreitend. Selbst die stärksten Ausbrüche machen den Vulkan nicht erzittern. Trotzdem geht jedem Auswurf ein dumpfes Getöse voraus, das „bramido“ der Ecuadorianer. Dasselbe ist bei den außergewöhnlichen Eruptionen von äußerster Intensität, scharf abgebrochen, ohne Echo,

---

[1] Diese Angaben entnehme ich handschriftlichen Tabellen meteorologischer Beobachtungen während der Jahre 1864—1869, welche ich im Colleg der Jesuiten in Quito vorfand.

ohne Rollen, der Gewehrsalve eines Bataillons Soldaten vergleichbar. Erstaunlich ist die Aschenmenge, welche um den Vulkan aufgehäuft liegt. Bis 200 Meter mächtig bedecken sie in einem Umkreis von sechs Meilen Breite die ganze Gegend um den Berg herum.

Trotz dieser erstaunlichen Ausbruchsthätigkeit des Sangay richtet er doch keinen bedeutenden Schaden an, weil er in einer ganz öden, längst verlassenen Gegend liegt und seine Aschenregen sich nicht weit ausbreiten. So wäre denn der Cotopaxi der einzig zu fürchtende Feuerberg Ecuadors. Aber auch seine Ausbrüche wären lange nicht so folgenschwer, wenn die Leute ihren alten Schlendrian aufgeben und sich dazu verstehen wollten, ihnen aus dem Wege zu gehen. Immer verliefen seine Eruptionen in derselben Weise, wie wir es oben gesehen haben, und hielten besonders die Schlammfluthen dieselben Richtungen ein. Warum siedeln also die Leute nicht um, warum kehren sie immer wieder von Neuem auf die verwüsteten Strecken zurück, während doch so viel ausgezeichnetes Land ganz in der Nähe brach liegt, wohin die Cotopaxi-Fluthen nicht dringen? Auch erfolgen die schlimmsten Auftritte des Ausbruches immer nach langen deutlichen Vorzeichen; warum flüchten sie also nicht bei Zeiten, warum treiben sie nicht das Vieh in mehr geschützte Gegenden? Läßt doch jeder Hacienbenbesitzer mehrmals im Jahr all' sein Vieh in den Coralen, d. i. in großen, mit Wällen und Gräben eingefriedigten Räumen zusammentreiben, um es zählen und zeichnen zu lassen. Die Gleichgiltigkeit der Ecuadorianer grenzt wahrhaft an's Unbegreifliche, und das Elend, welches die Eruptionen des Cotopaxi jedesmal verursachen, ist zum größten Theil selbst verschuldet.

Bei den Erdbeben freilich verhält sich die Sache anders. Sie erfolgen nicht mit Regelmäßigkeit und nicht immer an denselben Orten; sie brechen vielmehr plötzlich herein und lassen keine Zeit zur Flucht. Indessen auch ihre Gefahr ist häufig übertrieben worden. Sie sind erstens selten und betreffen zweitens mit ihrer ganzen Wucht nur eng begrenzte Bezirke. Seit der Conquista, also in einem Zeitraum von 340 Jahren, berichtet die Geschichte Ecuadors nur von vier schrecklichen Erdbeben; nämlich über das von Ambato (1698), von Latacunga (1757), von Alt-Riobamba (1797) und von Ibarra (1868). Die Erdbeben von Quito in den Jahren 1587, 1645, 1662, 1678, 1755 und von Latacunga in den Jahren 1687, 1703, 1735 waren nicht heftig. Die vielen Erderschütterungen endlich, dort „temblores“ genannt, welche früher sehr häufig sich wiederholten und heute auch noch nicht gerade selten

eintreten, sind an und für sich ganz gefahrlos. Auch hier ist es wieder der Unverstand der Ecuadorianer, welcher diese Naturereignisse so verheerend werden läßt. In dem heißen Guayaquil, welches von Erdbeben nichts zu leiden hat, bauen sie die Wohnhäuser und selbst die Kirchen von Holz und geben dadurch Gelegenheit zu den häufigen und schnell um sich greifenden Feuersbrünsten; in den Städten und Dörfern auf der Hochebene hingegen, wo solide Holzbauten den Erdbeben ihre Gefahr für den Menschen fast ganz benehmen würden, führen sie große, schwerfällige Häuser auf mit meterdicken Lehmwänden oder schlecht gefügten Ziegelmauern[1]. Da ferner zur Zeit der Erdbeben stets die durch Absturz immenser Schneemassen veranlaßten „avenidas" (Schlammfluthen) zu befürchten sind, so ist es sicherlich höchst ungeschickt, die Dörfer und Städtchen hart an den Flußufern anzulegen. Trotz der Vulkane und Erdbeben stehe ich keinen Augenblick an, selbst auch das verrufene Hochland Ecuadors für einen sehr glücklichen und von der Natur sehr bevorzugten Erdstrich zu erklären, welcher eine zahlreiche Bevölkerung sicher zu beherbergen und reichlich zu ernähren, ja in hohem Grade wohlhabend zu machen im Stande wäre, wenn nur der Mensch als Herr der Natur sich deren Kräfte dienstbar machen, die reichlich gebotenen Vortheile richtig wahrnehmen und gegen die mannigfachen Gefahren sich gehörig vorsehen wollte.

Wann hat wohl die vulkanische Thätigkeit in Ecuador begonnen? Soviel ich nach Allem, was ich daselbst gesehen und erfahren habe, hierüber ein Urtheil abgeben kann, glaube ich sagen zu dürfen, daß es sich hiemit in Ecuador gerade so verhalte, wie auch in Europa. Ihr Anfang fällt in die Zeit nach der Tertiärperiode und sie mag wohl zu

[1] Ich kenne auf dem Hochlande von Ecuador nur zwei Bauwerke, welche rationell und den Verhältnissen des Landes entsprechend construirt sind, nämlich mit Fach- und Riegelwänden aus Holz. Das eine ist das Wohnhaus des ermordeten Präsidenten Garcia Moreno und das andere das neue Colleg der Jesuiten in Riobamba. Ergötzlich ist es, wie der originelle, um die Botanik Ecuadors sehr verdiente Professor Jameson sich und seine Familie in Quito gegen Erdbeben sicherzustellen suchte. Im unteren Saale seines Hauses ließ er einen geräumigen und fest gezimmerten Holzkasten aufstellen, in welchem fortwährend soviel Lebensmittel und Trinkwasser bereit gehalten wurde, daß die ganze Familie einige Tage damit ausreichen konnte. Gerade wie auf den Seeschiffen von Zeit zu Zeit Rettungsübungen angestellt werden, so geschah es auch im Hause Jamesons. Auf ein verabredetes, aber ganz unvermuthet vom Hausvater gegebenes Zeichen rannte Alles aus dem ganzen Hause der Rettungsarche zu und kroch jeder nach Vorschrift mit den ihm anbefohlenen Habseligkeiten zur kleinen Seitenthüre hinein.

Ende der später folgenden Diluvialzeit, also ziemlich gleichzeitig mit dem Erscheinen des Menschen auf Erden, schon in voller Blüthe gestanden haben. All' die zahllosen und mächtigen vulkanischen Neubildungen änderten nichts mehr in der wesentlichen Bodengestaltung des Landes, ausgenommen die vulkanischen Quercordilleren. Schon zog sich die gewaltige, aus altem Eruptivgestein erbaute Doppelcordillere von Nord nach Süd gerade wie heute, nur fehlten ihr die schönen Schneekegel und die gewaltige Tuffbedeckung. Als die Lavaströme von den ältesten Vulkanen Ecuadors, wie Chimborazo, Carihuairazo, Antisana, Pululagua, auszufließen begannen, fanden sie schon die heutigen Thäler vor, denn stets richtete sich ihr Lauf nach den noch bestehenden Flußbetten.

Werfen wir zum Schlusse jetzt noch einen Blick auf das Verhalten des ecuadorianischen Volkes und der ecuadorianischen Regierung während der Zeit des Ausbruches. Als in Quito und der Umgegend die Aschenmassen des Cotopaxi den Tag in die finsterste Nacht verwandelten, war selbstverständlich der Schrecken ein grenzenloser. Das arme gläubige Volk meinte, das Ende der Welt sei nahe und das allgemeine Gericht stehe vor der Thüre. Daher drängte sich denn Alles in die Kirche und auch manche Gottlose gingen in sich und suchten ihre Rechnung mit dem ewigen Richter in Ordnung zu bringen. Nur die hohen Herren aus den jetzigen Regierungskreisen hielten es für angemessen, in diesen Stunden allgemeinen Unglückes ihre Aufklärung leuchten zu lassen. Während das Volk sich zu Bittgängen zusammenfand und unter inbrünstigem bußfertigem Gebet die Straßen Quito's durchzog, vereinigten sich die Regierungsherren im großen Saale des Regierungspalastes — zu einem üppigen Festmahl; und um in ihrem Jubel nicht durch das Klagegebet des Volkes gestört zu werden, wurden Truppen ausgesandt, um die Straßen von den „fanatischen Zeloten" zu säubern.

Welch ein Contrast zwischen dem Auftreten der jetzigen Regierung und dem des so viel verschrieenen Garcia Moreno! Ihm galt Hochachtung jeglichen Rechtes und Verfolgung jeglichen Unrechtes als oberstes Princip; deßhalb aber auch unter ihm der tiefste Frieden und die größte Sicherheit im ganzen Land, trotz der fortwährenden Aufstachelung zur Empörung von außen. Nur Leute höchst zweideutigen Charakters grollten seiner Regierung, wagten es aber nicht, so lange er noch lebte, ihm offen entgegenzutreten. Obgleich unter ihm nur der katholischen Religion das Recht des öffentlichen Cultus zuerkannt war, hatten doch weder Protestanten, noch Juden, noch Ungläubige oder Freimaurer sich auch nur

über einen Schein von Verfolgung zu beklagen; im Gegentheil, falls sie aufrichtig sein wollen, werden sie eingestehen, daß sie bei seiner Regierung nicht nur Toleranz in Worten und Phrasen, sondern in der That gefunden haben. Die jetzige Regierung hingegen verkündet erst laut die Freiheit jedes religiösen Bekenntnisses und verspricht, die katholische Kirche in ihren besondern Schutz zu nehmen, und kurz darauf wüthet sie mit Tod und Verfolgung gegen alle, welche den Pflichten der einzigen Religion des Landes eifrig nachkommen und die von ihren Voreltern seit Jahrhunderten ererbten heiligen Gebräuche öffentlich ausüben, tritt überhaupt mit brutalster Gewalt Alle nieder, welche den Muth haben, zu ihrem gottvergessenen Treiben nicht „Ja und Amen" zu sagen. Deßhalb ist aber auch jetzt Unfrieden und Zwietracht im ganzen Land, Unsicherheit und Empörung an allen Ecken, kein Ansehen der Obrigkeit bei den Untergebenen und keine Spur von Fürsorge für die Unterthanen und das Gemeinwohl bei der Regierung.

Als im Jahre 1868 das entsetzliche Erdbeben von Ibarra die ganze Provinz Imbabura in wenigen Minuten zu einem großen Ruinenfeld, Todtenacker und Krankendepot machte, war es der „grausame" Garcia Moreno, welcher zuerst von Quito aus auf dem Schauplatz der Verwüstung und menschlichen Elends eintraf, nachdem er mit edelmüthiger Todesverachtung und zum Entsetzen seiner Begleiter über die geschwollenen Flüsse und geöffneten Erdspalten hinweggesetzt. In eigener Person überall beispringend, rettend, anordnend und leitend, hat er Tausende vom Tode errettet, überall Muth und Trost eingeflößt und die gestörte Ruhe und Ordnung bald wieder hergestellt. Noch jetzt existiren in Quito und der Provinz Imbabura Monumente, welche der Nachwelt die damaligen Heldenthaten des hochherzigen, muthigen Mannes verkünden. Noch existirt das mit Edelsteinen reich verzierte goldene Medaillon, welches ihm die Damen von Taguando aus Dankbarkeit überreichten; noch steht im Municipal-Rathsaale eines Städtchens jener Provinz das fast lebensgroße Bild G. Moreno's, welches die dankbaren Einwohner zu Ehren ihres Erretters aufstellen ließen.

Die jetzige „humane und ächt brüderliche" Regierung aber sitzt, während Hunderte von Unterthanen und Mitbürger dem Tode zum Opfer fallen, im Palaste zu Quito zechend und schmausend! Doch nein, auch sie will sich um das Wohl ihrer unglücklichen Mitbürger — wenn auch etwas spät — verdient machen, aber hören wir, „wie", und wir werden staunen! Alsbald nachdem von allen Seiten Hiobsposten

einliefen, ernannte sie durch besonderes Decret einen Geologen, damit er an den Cotopaxi sich verfüge und denselben untersuche; „denn," so wird wörtlich im Decret gesagt, „die Regierung ist fest entschlossen, entschiedene Maßregeln zu ergreifen, um derartige ‚estragos' (Verwüstungen) in Zukunft zu vermeiden". (!!) So geschehen im Zeitalter der Aufklärung von der aufgeklärten Regierung in Quito, 1877! — Auch Garcia Moreno war darauf bedacht, Vorkehrungen nicht gegen die Vulkanausbrüche, Schlammströme und Aschenregen, wohl aber zur Milderung der durch sie veranlaßten Übel zu treffen. Obgleich ein höchst ultramontaner Dunkelmann, wußte er doch besser, was sich vermeiden lasse und was nicht, und ging stets dem jetzigen Stande der Wissenschaft entsprechend voran. Als im Jahre 1871 an der Küste von Manabi leichte Erdbeben verspürt wurden, ließ er sofort die Erscheinungen durch den Professor der Geologie am Polytechnikum prüfen, um zu sehen, was zu thun sei, um die Küstenbewohner allenfallsigen Gefahren zu entziehen. Nachdem Dr. Falb in Böhmen mit Hilfe seiner neuen Theorie ein Erdbeben in Südamerika richtig vorausgesagt, hatte G. Moreno beschlossen, denselben, falls sich seine Theorie weiter bewähren sollte, nach Ecuador zu berufen und daselbst ihm einen Lehrstuhl der Astronomie zu geben, damit er Ecuador und die andern Republiken an die Gefahr naher Erdbeben mahne. Wann wird die arme Welt erkennen, wo wahre Aufklärung sich findet?

L. Dressel S. J.

Recensionen.

Theologie der Propheten des Alten Testamentes. Bearbeitet von **Dr. Hermann Zschokke, k. k.** Hofkaplan und o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Mit oberhirtlicher Genehmigung. gr. 8°. 624 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 9.

Der hochw. Herr Verfasser, bereits durch andere Arbeiten (Historia sacra V. T., Buch Job) auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaften bekannt, hat es in vorliegendem Werke unternommen, das in den Propheten vorhandene reiche dogmatische und ethische Material, nach gewissen Gesichtspunkten geordnet, zur Darstellung zu bringen.

Kurz und klar belehrt uns die Einleitung über den Begriff der Theologie des Alten Testaments, über ihren Unterschied von der eigentlichen Dogmatik, Moral u. s. f., über ihre Beziehung zu den verwandten biblischen Disciplinen und über den allein richtigen Standpunkt, den sie einzunehmen hat. Treffend äußert sich in Bezug auf letzteren der Herr Verfasser u. A.: „Wenn demnach das Alte Testament im Lichte des Neuen erklärt und aufgehellt wird, so steht nicht etwa zu befürchten, daß dadurch etwas Neues dort hineingetragen werde, sondern das, was im Bewußtsein des alttestamentlichen Bundesvolkes lag, soll in seinem Nexus mit dem ganzen Offenbarungs-Organismus und in seiner Beziehung zur vollendeten Offenbarung aufgefaßt und so im höheren Sinne begriffen werden."

Der Gesammtstoff wird uns in sieben Theilen vorgeführt. Obenan steht die Darstellung der prophetischen Lehre von Gott (Existenz, Namen, Wesen und Eigenschaften, Einheit und Trinität, Verhältniß Gottes zur Welt, Abgötterei) — erster Theil. Der zweite Theil führt uns die prophetischen Anschauungen und Aussprüche vor über die Lehre von den Geschöpfen (Natur, Geisterwelt, Mensch). Der dritte Theil befaßt sich mit der Lehre vom Volke Gottes (Verhältniß Jehova's zu Israel, Vermittlung zwischen Jehova und Israel im Priester- und Prophetenthum, Verhältniß Israels zu Jehova, d. i. Israels Sünden, Gericht, Begnadigung, Heilsendzeit). Im vierten wird auf die Lehre vom religiös-sittlichen Leben eingegangen, wie es sich darzustellen hat in den theologischen und moralischen Tugenden, im Ceremonialgesetz, und wie es nach erfolgter Sünde im Proceß der Rechtfertigung wieder herzustellen ist. Was die Propheten

über die Heidenwelt, über den Messias (seine Person, sein Amt und seine Wirksamkeit) und zum Schlusse über die letzten Dinge (Tod, Gericht, Auferstehung, ewiger Lohn, ewige Strafe, neuer Himmel und neue Erde) lehren, ist Inhalt des fünften, sechsten, siebenten Theiles.

Die Absicht des hochw. Verfassers bei dieser Arbeit war, „den Theologen einen kleinen Dienst zu erweisen, insofern das reiche theologische Material der prophetischen Literatur (in diesem Werke) verarbeitet ist und diese des mühsamen Suchens und Zusammentragens überhebt". Dieser Zweck ist vollständig erreicht. Die prophetischen Stellen sind bei den einzelnen Abschnitten und Lehrpunkten mit wahrem Bienenfleiße zusammengestellt. Durch zweckmäßige Anordnung derselben und durch eingestreute erläuternde Bemerkungen sowohl, als durch passende Winke und Ausführungen in den Einleitungen und Übergängen zu den einzelnen Lehrabschnitten ist es dem Herrn Verfasser gelungen, die einzelnen dogmatischen Wahrheiten in recht ansprechender und anschaulicher Weise dem Leser vorzuführen. Dabei wird der innere Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten unter sich gut in's Licht gestellt, die leisen Andeutungen oder keimartigen Ansätze bei dem einen Propheten werden durch die vollere und reichere Entfaltung bei dem andern erklärt und zur Verwerthung gebracht, und zur Klarlegung schwieriger oder strittiger Punkte wird auch auf die sonst in den heiligen Schriften niedergelegten Anschauungen hinausgegriffen. So wird der einzelne Lehrpunkt eben als nothwendiges Glied einer verwandten Reihe begriffen und gewinnt dadurch seine feste Begründung auch den rationalistischen Auflösungs- und Zerbröckelungsversuchen gegenüber. Nur ein Beispiel sei kurz hervorgehoben. Die Lehre von den bösen Geistern wird in der Weise aus der Gesammtanschauung der Propheten und im Zusammenhalte mit anderweitigen Stellen der heiligen Bücher entwickelt, daß der Herr Verfasser am Schlusse derselben mit Recht triumphirend schreiben kann: „Aus diesem organischen Zusammenhange der Lehre vom Satan mit anderen alttestamentlichen Lehren läßt sich nun ermessen, wie grundlos die Hypothese der meisten neueren protestantischen Gelehrten sei, welche behaupten, die Satanslehre sei vor dem babylonischen Exile den Israeliten gänzlich unbekannt gewesen und sei erst der persischen Religion und persischen Einflüssen zuzuschreiben. Welch' himmelweiter Unterschied zwischen dem göttlichen Ahriman und dem Satan des alten Testamentes! Der alttestamentliche Monotheismus schließt die Annahme eines göttlichen, von Anfang an feindlich entgegenstehenden Princips gänzlich aus; wir haben vielmehr gesehen, daß der Satan ein Wesen sei, welches unter die geschaffenen Wesen zu reihen ist, von Gott jedoch von seiner Höhe herabgestürzt wurde, übrigens aber in seinem Thun und Treiben dem heiligen Rathschlusse Gottes dienen muß" (S. 262).

Lesenswerth ist besonders auch die Erörterung über die Trinitätslehre im Alten Testamente S. 104. Wir heben Einiges daraus hervor, auch deßhalb, um gleich praktisch die Methode des Verfassers und ihre Brauchbarkeit für den Theologen aufzuzeigen. „Gewiß ist es, daß wir im Alten Testamente viele geheimnißvolle Anklänge des trinitarischen Lebens in Gott finden, Keime, die erst mit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden

zur Reife gelangen konnten, die aber zeugen, wie auch dieses Mysterium im Alten Testamente bereits angebahnt worden ist . . . In Übereinstimmung mit der kirchlichen Anschauung lehren dieß ausdrücklich Petavius, sowie alle neuesten katholischen Theologen, wie Franzelin (folgt Thes. VI. aus dem Tractate De Deo trino), J. L. Gotti, Liebermann, Schwetz, F. Schouppe; Hagemann erklärt das Dogma der Trinität als eine Vollendung des vorchristlichen Glaubensbewußtseins. Nach König ist die Trinitätslehre des Alten Testamentes eine werdende. Wir versuchen es, an der Hand der Prophetie diese Anschauung zu rechtfertigen. 1. Es gibt, wie sich noch im Verlaufe zeigen wird, wohl kaum eine bedeutendere Lehre des Neuen Testamentes, die nicht schon als Embryo im Alten Testamente vorhanden gewesen wäre. Daraus läßt sich vermuthen, daß eine der wichtigsten Glaubenslehren des Neuen Testamentes, wie die Trinität, im Alten Testamente schon angebahnt, und wenn auch verhüllt, vom Geiste Gottes gelehrt wurde, um im Laufe der Zeiten gradatim entwickelt zu werden. Wir sagen ‚verhüllt', damit nicht die gemeine Masse in den Wahn gerathe, daß in den einzelnen Personen verschiedene Naturen seien und so der ohnehin zum Götzendienst geneigten und von Götzendienern aller Art umgebenen Menge Vorschub zum Abfalle von dem Einen wahren Gotte geboten werde. Gerade hier bewährt sich am nothwendigsten der pädagogische Charakter des Alten Testamentes, wie dieses anerkannt haben Isidorus von Pelusium, Chrysostomus, Basilius von Seleucia, Theodoretus, Bellarmin, Rupertus, Cyrillus von Alexandria, Gregorius von Nyssa und Epiphanius" u. s. f. Dabei sind die Belegstellen mit Sorgfalt verzeichnet.

Die Theologie der Propheten ist somit ein recht dankenswerthes Hilfsbuch für den Dogmatiker und Apologeten, aber auch der praktische Seelsorgegeistliche und namentlich der Prediger wird hier ein reiches und schätzbares Material finden. Was kann dem Verkündiger des Wortes Gottes mehr empfohlen werden, als eben das emsige Studium des „Wortes Gottes", und wo fließt die reichste und unerschöpflichste Ader der christlichen Beredsamkeit, wenn nicht in der heiligen Schrift? Hier ist eine Fülle von Bildern, Gleichnissen, Beispielen, Beweisen für alle Gegenstände des Glaubens und der Sitten — der Prediger, der Kenntniß der heiligen Schrift hat, wird um den Predigtstoff nicht verlegen sein und wird über dieselbe Wahrheit oft und doch in immer neuer Weise zu reden wissen. Es liegt auf der Hand, daß eine so reichliche Zusammenstellung, wie sie die Theologie der Propheten bietet, hiebei vom größten Nutzen ist. Das Wort Gottes bringt für alle Zeiten die treffendsten Zeichnungen, die packendsten Beispiele. „Das Staatskirchenthum und der Cäsareopapismus, der das Heiligthum beherrscht und es nur zum Werkzeuge seiner Pläne macht, ist am besten gezeichnet durch den servilen Hofpriester Amasias, welcher den Propheten Amos, weil er den Sturz des Königshauses verkündete, beim Könige verklagt und dessen Bestrafung fordert, denn ‚Bethel sei ein Königsheiligthum', also ein Heiligthum von des Königs Gnaden, wo nichts geredet werden darf, was gegen den König wäre, wo die Rücksicht auf den König und nicht Gottes Wort entscheidet; er sieht

im priesterlichen Amte nur das Mittel zum Brode. Doch der Prophet, für welchen das Wort Gottes allein entscheidend ist, gibt ihm eine treffende Antwort und prophezeit ihm als Strafe den baldigen Untergang. Am. 7, 10—17" (S. 341).

Wegen der sorgfältigsten, auch das Kleinste nicht verschmähenden Darstellung des Inhaltes der prophetischen Bücher bietet die Theologie der Propheten auch für den Archäologen, Geschichtschreiber, Culturhistoriker manche Winke, ja auch der Grammatiker und Stilist fände in den Erörterungen über die prophetische Darstellung, ihre Symbole und Gleichnisse, ihre aus der Natur entlehnten Bilder u. dgl. manches in sein Gebiet Einschlägige, ebenso wie der Psycholog in den Ausführungen über das „geistige Element des Menschen" (S. 264—280). Doch da der eigentliche Zweck des Buches ist, dem Theologen eine Stütze und Erleichterung zu geben, so soll unsere Besprechung in Bezug darauf noch einige desideria berühren. In den Kapiteln z. B. über Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit vermißt der Dogmatiker bei den beigebrachten Stellen die klare Scheidung in solche, welche wirklich den zu erbringenden Beweis enthalten, und andere, die jenen Begriff nur in matteren und abgeschwächten Umrissen ergeben. Denn z. B. die Größe und Erhabenheit Gottes ist noch lange nicht die Unendlichkeit, für welche der speculative Dogmatiker sich nach biblischen Beweisen umsehen möchte, und so analog für die übrigen Eigenschaften. Der gleiche Mangel ist im Abschnitt über die Gottheit des Messias zu rügen. Mit den wirklich beweisenden Stellen, deren Beweiskraft aber manchmal schärfer hervorgekehrt sein dürfte, laufen manche unter, mit denen für die Gottheit des Messias nichts anzufangen ist, ebensowenig als die S. 114 angeführten Stellen die Allwissenheit oder Allmacht des Messias beweisen. Der Beweis aus dem Namen Immanuel (S. 573) oder Jehova justitia nostra (S. 111) ist doch bei Weitem nicht so leicht und selbstverständlich, als der Herr Verfasser anzunehmen scheint, weil eben auch bloße Menschen ganz ähnliche Namen führen, wie doch an letzterer Stelle selbst angegeben wird. Man vermißt die Aufzeichnung der Momente, welche diese Namen von ähnlichen, rein menschlichen Individuen angehörigen in der prophetischen Rede trennen und sie zu höherer Geltung potenziren. Ob der Engel bei Daniel 10 und bei den Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3) Jehova selbst gewesen? Ein paar Ungenauigkeiten seien noch angemerkt. Wenn S. 21 gesagt wird: „Die wahre Kindschaft Gottes trat erst im Neuen Bunde ein", und S. 132: „Erst die Gemeinde der Zukunft ist die wahre Geistesgemeinde, über welche nicht bloß die Charismen des göttlichen Geistes, sondern der Geist Gottes selbst als Charisma ausgegossen werden soll", so scheint uns diese Ausdrucksweise in Abrede zu stellen, daß die Gerechten des Alten Bundes durch die eingegossene heiligmachende Gnade in That und Wahrheit Kinder Gottes waren, gerade so, wie es die Gerechten des Neuen sind. Als Fundament, auf welchem der Gebrauch der Anthropomorphismen in den Aussprüchen über Gott beruht, wird angegeben a) die Wahrheit, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist; b) der Grund, daß der Mensch eben nur in menschlicher

Weise und Sprache reden kann (S. 44), und c) die Incarnation des Messias (S. 572). Wir halten a) und c) für hinfällig und b) für allein stichhaltig. Es ist wohl ein bloßes Versehen, wenn S. 375 dafür, daß „manche der Propheten verehelicht waren und in geregelten Familienverhältnissen lebten", Is. 7, 15 angeführt wird, um so mehr, da S. 573 die allein richtige Deutung der Stelle gegeben wird. S. 465 wird die Ansicht vorgetragen, daß bei den Schilderungen, welche die Propheten von der Heilsendzeit Israels geben, „die rein geistigen Güter fast ganz in den Hintergrund treten". Das ist sicher zu viel behauptet; übrigens findet dieser Ausdruck in dem Buche selbst seine Correctur, indem oft gerade auf die Gnadengüter der Heilszeit hingewiesen und diese besprochen werden, z. B. S. 132, 458—460, 473 (n. 4), 480, 522 (n. 5), 549 (n. 4) u. s. f. Ebenso ist der Satz S. 596 zu weitgehend: „Überhaupt ist Alles, was das Jenseits betrifft, im Alten Testament in einen düstern Schleier gehüllt, der erst im Neuen Testamente gelüftet wurde." Dagegen ist in Erinnerung zu bringen, daß die Idee eines ewigen seligen Lebens bei Gott, selbst nach dem Zugeständnisse rationalistischer Ausleger, in einigen Psalmstellen deutlich ausgesprochen ist (vgl. z. B. Hupfeld-Riehme zu Ps. 16, 10; 49, 16; 73, 23), sodann daß das Buch der Weisheit mit seinen herrlichen Kapiteln 3—5 und das 2. Buch der Makkabäer mit seinem 7. und 12. Kapitel für uns doch auch zum Alten Testamente gehören, und daß, von anderen Andeutungen abgesehen, der Verfasser selbst S. 612 unter der Rubrik „ewiger Lohn und ewige Strafe" die bezüglichen Angaben aus den Propheten recht trefflich gesammelt, erörtert und verwerthet hat.

Aufgefallen sind uns die vielen Wiederholungen derselben Texte. Der Verfasser führt zwar mit Recht zur Erklärung dieser Wiederholungen an: „Wegen der Reichhaltigkeit der prophetischen Aussprüche mußten manche Citate mehrmals angeführt werden, je nachdem es der Stoff erforderte." Aber dieser Grund rechtfertigt doch nur einen Theil der Wiederholungen. Eine andere Ursache derselben aber scheint uns in der vom Verfasser beliebten Eintheilung zu liegen, deren einzelne Glieder sich in mancher Hinsicht berühren, ja sogar manchmal völlig in einander übergehen. Man vergleiche nur die Rubrik: Gott als Erhalter und Regierer. Hier wird bereits das Verhältniß Gottes zu Israel und zu den Heidenvölkern besprochen (S. 142 bis 147), während doch im dritten und fünften Theile dieser Gegenstand ex professo zur Abhandlung kommt. Ähnlich ist es, wenn im dritten Theile „die Sünden Israels" und im vierten „die Sünde" abgehandelt werden u. dgl. Daß die gewählte Eintheilung nicht gerade die beste ist, fühlte sicher der Verfasser selbst, da er S. 571 in der Vorbemerkung zum sechsten Theile, „der Messias", schreibt: „Im Laufe unserer bisherigen Darstellungen hatten wir oft Gelegenheit, über die Wirksamkeit des Messias, sowie über einzelne hierher bezügliche Gegenstände zu handeln; um daher bereits Erörtertes nicht zu wiederholen, beschränken wir uns auf die neuen sich ergebenden Gesichtspunkte und verweisen auf die oben entwickelten Lehren." Damit ist der sechste Theil mehr oder minder als Nachtrag gekennzeichnet. Gewiß ist es befremdlich, wenn ein sechster Theil mit dem Messias (Person, Amt, Wirksamkeit) auf-

gestellt wird und man trotzdem bereits im ersten Theile (§ 39, 40) die Gottheit des Messias, im dritten Theile (§ 30—36) die Heilsendzeit Israels, im fünften (§ 65) das Heil der Heidenvölker dargestellt findet. — Mit eingehendster Sorgfalt hat der Verfasser wie nach Art einer Real- oder Verbalconcordanz all' die Stellen der Propheten zusammengetragen über Erde, Berge, Hügel, Thäler, Gewässer u. dgl., er registrirt alle, in denen die einzelnen Namen für Sünde zur Anwendung kommen u. s. f. Statt dessen hätte es uns nützlicher geschienen, hier sparsamer zu sein und den so gewonnenen Raum der Erläuterung einiger schwieriger Stellen zu widmen, die jetzt ohne diese doch den Meisten unverständlich sein dürften; so wohl manche der S. 432, 438 angeführten Texte. Andere Stellen hätten eine reichere Erklärung finden können, z. B. das S. 380 und 435 erwähnte Symbol des Gürtels Jeremias'.

Es gereicht dem Buche zur besondern Empfehlung, daß der Herr Verfasser häufig auf die Erklärungen der heiligen Väter zurückgeht, diese mit ihren Worten einführt und daß er auch ein wohlwollendes und aufmerksames Auge hat für das viele treffliche exegetische Material der katholischen Exegeten der Vorzeit und Manches aus denselben seinen Lesern vorführt. — Wir wünschen der Theologie der Propheten die weiteste Verbreitung; sie ist vollständig geeignet, den Leser in die Tiefen des prophetischen Wortes einzuführen, ihm die Schönheit, Kraft, die majestätische Würde und die hinreißende Beredsamkeit desselben nahe zu bringen und ihn so mit Liebe und Begeisterung für die heilige Schrift selbst zu erfüllen.

J. **Knabenbauer** S. J.

Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. Eine empirische Kritik der mosaischen Urgeschichte von **Dr. Karl Güttler.** 8⁰. 343 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 4.

Nicht den Nachweis, daß die Resultate der Naturforschung mit der biblischen Erzählung im vollsten Einvernehmen sind, beabsichtigt vorliegendes Buch zu führen — denn hiezu liegen die Dinge noch lange nicht klar genug — sondern einzig zu zeigen, daß auch bei der gegenwärtigen Summe unseres exacten, voraussetzungslosen Wissens der so oft behauptete, unversöhnliche Gegensatz zwischen beiden nicht obwalte. Nicht Neues zu ergründen, sondern Vorhandenes zu sichten, zu ordnen, zu vergleichen, das ist die Aufgabe, welche dieses Buch sich stellt und die demgemäß auch dessen ganze Anlage beherrscht. In sieben Kapiteln (Weltbildung, Erdbildung, Gestirne, Pflanzen- und Thierwelt, der Mensch, Urgeschichte des Menschen, Chronologie) kommen die wichtigsten, in der Genesis erwähnten und von der Wissenschaft erforschten, urgeschichtlichen Thatsachen zur Sprache, und ein jedes Kapitel zerfällt wiederum in zwei Abschnitte, in deren ersterem der Naturforschung, im andern der Bibel das Wort gegeben wird.

Im ersten Kapitel wird die Grundlage der sogenannten Laplace-schen Theorie einer Prüfung unterzogen. Den Voraussetzungen dieser

Theorie entspricht thatsächlich die größere specifische Schwere und Umlaufs-Geschwindigkeit, sowie die geringere Achsendrehungs-Geschwindigkeit der inneren Planeten, ferner der Umstand, daß sämmtliche Planeten mit ihren Trabanten fast in einer durch den Mittelpunkt der Sonne gehenden Ebene und zwar in gleicher westöstlicher Richtung sich bewegen. Die weitere Voraussetzung einer ursprünglichen Homogeneität des ganzen Universums hat eine unerwartete, glänzende Bestätigung durch die Spectralanalyse gefunden, welcher auch die endliche Lösung der Frage nach der Natur der Kometen und Sternschnuppen vorbehalten sein dürfte. Indem der Verfasser einerseits ebensowohl die wirklich bestehenden Schwierigkeiten, den Uranus und seine Monde betreffend, als die Verbesserungsfähigkeit der ganzen Theorie anerkennt, legt er andererseits auch Verwahrung ein gegen eine ängstliche, ungerechtfertigte Unterschätzung derselben. — Die Bibel sagt uns im Grunde über die Kosmogonie weiter nichts, als die wenigen Worte: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“, welche an den Beginn der Weltbildung eine vom Urstoff verschiedene Schöpferkraft setzen. Was hätte das Laplace'sche System hiegegen zu erinnern? Nichts, schlechthin nichts, denn an Stelle etwaiger Aufschlüsse über die erste Entstehung der Dinge begegnen wir in demselben nur einer Anzahl dunkler Punkte und ungelöster Räthsel: wie kam es, daß sich die Uratome, deren Dasein nicht begründet, sondern vorausgesetzt wird, trotz der Gesetze der Diffusion zu einer kugelförmigen Masse vereinigten? wie war die Bildung fester Kerne durch Massenanziehung ermöglicht, da bei dem außerordentlich hohen Grade der Verdünnung der Materie eine spontane chemische Reaction unmöglich war? wie kam zuerst Bewegung in die Masse? u. s. w. u. s. w. „Wir begehen darum keinen Verstoß gegen die ‚Resultate der exacten Wissenschaft‘, wenn wir die in dem Laplace'schen Bildungsproceß auftretenden unbekannten Kräfte mit den Willensäußerungen des Weltenschöpfers identificiren und annehmen, daß er es war, welcher der in seiner Idee allerdings ewigen Materie ‚im Anfange‘ Realität verliehen hat.“ „Überall wo der Weltentstehungs-Proceß in eine neue Phase der Entwicklung tritt, begegnet uns die nämliche außerhalb der Materie stehende leitende Gewalt, ohne deren Hilfe die Weltmasse gar keine Veränderung erleiden würde.“ Wir hätten vorgezogen — im Vorbeigehen sei es bemerkt — wenn der Verfasser bei der negativen Seite dieser Rechtfertigung der Bibel stehen geblieben und nicht zu der positiven Behauptung übergegangen wäre, wir dürften alle noch unbekannten Kräfte mit den Willensäußerungen des Schöpfers identificiren. Ein Verstoß gegen die augenblicklichen Resultate der Wissenschaft liegt hierin freilich nicht, aber möglicherweise ein solcher gegen diejenigen Fortschritte, welche die nächste Zukunft bringen kann. Bei der zugestandenen Entwicklungsfähigkeit der Laplace'schen Theorie ist es allerdings denkbar, daß dieselbe dereinst, für mehrere der aufgezählten Räthsel, wenigstens die theilweise, die naturhistorische Lösung finden, die natürliche Nothwendigkeit eines schöpferischen Eingreifens ausschließen werde. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß sich nicht auch der volle positive Beweis eines uranfänglichen, unmittelbar göttlichen Eingreifens, namentlich auf philosophischem Wege, erbringen lasse.

In den gang und gäben Erdbildungs-Hypothesen, welche im zweiten Kapitel zur Sprache kommen, findet der Verfasser viel weniger sicheren Gehalt, als in der Laplace'schen Weltbildungslehre, und in dem gegenwärtig am meisten accreditirten gemäßigten Plutonismus jedenfalls keinen Widerspruch mit der Bibel. Auch über die Zeit, innerhalb welcher die geogonischen Vorgänge sich erfüllten, besteht keine Divergenz, wenn man nach dem Beispiele namhafter Schriftausleger die biblischen „Tage" in übertragener Bedeutung versteht.

Das dritte Kapitel liefert den Nachweis der Berechtigung des copernikanischen Systems und weist die sporadisch leider wiederkehrende Ansicht zurück, als sei dasselbe bloß „eine sehr wahrscheinliche Hypothese, deren Ersetzung durch eine andere nicht ausgeschlossen sei". Dann geht es auf die Widerlegung der landläufigen Einwände über, zu denen das vierte biblische Tagewerk Veranlassung gegeben hat; namentlich wird der Einwurf, daß eine Erschaffung der Pflanzen vor dem Hervortreten der Sonne nicht wohl annehmbar sei, durch den Hinweis auf das bereits seit dem ersten Tage vorhandene Licht entkräftet.

In kurzen, lichtvollen Zügen entwirft sodann das vierte Kapitel ein Bild der historischen Entwicklung der Paläontologie und gelangt zu dem Schlusse, daß „die Erdformationen, so viele Modificationen und Unsicherheiten auch im Einzelnen vorkommen mögen, im Großen und Ganzen auf keiner hypothetischen Grundlage beruhen, sondern aus Beobachtungen hergeleitete, sichere Thatsachen sind". Aus der wohlerwiesenen Schichtenfolge ergeben sich folgende zwei nicht minder sichere Thatsachen: „1) von Anfang an, wo organisches Leben auf Erden war, haben Pflanzen und Thiere zusammen existirt; 2) mit dem Alter der Schichten nähert sich die ausgestorbene Organisation der jetzt lebenden, oder, wie man es auch ausgedrückt hat: die fossilen Organismen beweisen in der Natur den Fortschritt von unvollkommenen zu vollkommeneren Gestalten". Dabei ermangelt der Verfasser nicht, darauf hinzuweisen, daß die Paläontologie, trotz all des Staunenswerthen, das sie innerhalb weniger Jahrzehnte geleistet hat, doch von der vollen Lösung der ihr gestellten Aufgabe noch gar weit entfernt ist und eben darum die Stunde einer definitiven Vergleichung und Ausgleichung mit der Bibel vielleicht noch gar nicht geschlagen hat. Deßhalb unternimmt auch er es im Grunde nicht, den Leser ein für alle Mal den einzig richtigen Weg zur Lösung der hier bestehenden Schwierigkeit zu weisen, sondern er begnügt sich damit, die von Verschiedenen bereits versuchten Wege zu prüfen, um „zu bestimmen, welcher Weg für eine dauernde Aussöhnung zwischen Paläontologen und Exegeten der geeignetste sein möchte". Er bespricht der Reihe nach die einzelnen Theorien, welche zum Frommen der geoffenbarten Urkunde erdacht worden sind. Die neuere Sündfluththeorie, welche die 24stündige Dauer der Schöpfungstage vertheidigt und sämmtliche Petrefacten haltenden Formationen auf Rechnung der noachischen Fluth schreibt; die Restitutionstheorie, welche sämmtliche Fossilien einer ersten Schöpfung zuweist, die alsdann, der Zerstörung und Finsterniß anheimgegeben, einer durch das gött-

liche Fiat lux eingeleiteten Neuschöpfung Platz machte; die Concordanztheorie, welche den dritten bis sechsten Schöpfungstag in der paläozoischen, mesozoischen und känozoischen Formation wiederfinden will; die ideale Theorie endlich, welche an Stelle der chronologischen eine bloß logische Unterscheidung der biblischen Schöpfungstage treten läßt — werden auseinandergesetzt und gewürdigt. Hier ist des Belehrenden, Ansprechenden recht viel aufgespeichert. Der Verfasser hat in keiner der genannten Theorien, in so mannigfachen Ausgestaltungen sie auch bisher von den verschiedensten Autoren verfochten worden sind, volle Befriedigung gefunden. „Man wird nun fragen," schreibt er, „wenn alle diese Ausgleichsversuche zu bemängeln sind, stehen dann nicht Schöpfungsthatsache und Schöpfungsbericht, also Gott mit sich selbst, in Widerspruch? Ist damit nicht die Behauptung erwiesen, daß das erste Kapitel der Genesis keineswegs das Ergebniß göttlicher Inspiration, sondern eine alte mythische, rein menschliche Aufzeichnung darstellt? Die Antwort liegt in der Auffassung des relativen Begriffes ungenügend. Jeder der besprochenen Theorien liegt ein gewisser Grad von Wahrheit zu Grunde, der nach wie vor seine Vertheidigung finden kann und wird. Wem dieser Grad genügt, zumal wenn er mit Scharfsinn und Begeisterung verfochten wird, für den werden paläontologische Schwierigkeiten nicht vorhanden sein.... Der zweifelsüchtige Skeptiker aber muß sich eben mit dem Interimisticum behelfen, daß doch wenigstens die Möglichkeit einer theilweisen Aussöhnung zwischen Paläontologie und Bibel dargethan werden kann, und die allein richtige Form vielleicht von der Zukunft der in ihren Forschungen noch so jungen Wissenschaft zu hoffen ist."

Indessen bleibt der Verfasser bei diesem rein negativen und dilatorischen Resultate nicht stehen: auch er versucht sich an der Lösung des Knotens. — Die heilige Schrift bezweckt nicht, uns über Paläontologie einen in's Einzelne gehenden Fachunterricht zu ertheilen; es reicht hin, wenn wir in ihrem Berichte keinem Widerspruche mit den allgemeinsten Grundprincipien jener Wissenschaft begegnen[1]. „Ein Zusammenhang zwischen Bibel und Paläontologie besteht nur darin, daß uns mitgetheilt wird: 1. alle organische Wesen sind von Gott geschaffen, die Fossilien sind Organismen, welche früher gelebt haben, folglich sind sie in die einzelnen Schöpfungstage oder Schöpfungsperiode als Ganzes einzureihen; 2. die Vegetation, gleichviel ob Algen oder dikotyle Bäume, war vor der Animalisation da. Hier haben wir unverrückbare Fundamente." „Wollen wir auf dieser Grundlage eine Reconstruction des gesammten Sechstagewerkes im Einzelnen versuchen, so können wir uns dessen Verlauf etwa wie folgt denken. Das Werk des ersten Tages wird durch die Entstehung des neptunischen Urbreis charakterisirt, aus dem sich am dritten Tage die azoischen Urgebirge und das Urmeer ausscheiden. Das Licht der außer-

[1] So glauben wir unter Berücksichtigung des Hinweises auf die Einleitung (S. 9) den Satz S. 114 verstehen zu dürfen: „Der göttliche Beistand macht es unmöglich, daß sich Bibel und Naturwissenschaft in unveränderlichen, zweifellos erhabenen fundamentalen Sätzen direct widersprechen."

irdischen Urmaterie durchbricht die Atom-Ansammlungen, welche, in dichten Wolken zusammengeballt, die Erde in Finsterniß hüllen und scheidet zwischen Tag und Nacht. — In der Auslegung des zweiten Tagewerkes nehmen wir an, daß noch gewaltige Mengen leichtflüchtiger Elemente und Verbindungen, insbesondere Kohlenwasserstoffe, Kohlensäure und Wasserdampf in den höheren Regionen zurückblieben, als auf Erden eine Trennung zwischen Festland und Meer begann. Dieselben Grundstoffe, welche das flüssige Wasser zusammensetzen, finden sich zum Theil auch in der normalen Lebensluft, man darf darum die Scheidung der unteren und oberen Wasser vielleicht so verstehen, daß ein Theil des Ursauerstoffes mit Wasserstoff tropfbar-flüssiges Wasser hervorbrachte, während ein anderer constant gasförmig blieb und mit Stickstoff und Wasserdampf die Grundlage der heutigen Atmosphäre herstellte. Die am dritten Tage beginnende Bildung der festen Erdoberfläche setzt sich nach dem ersten ‚Trocknen‘, dessen Gegensatz zu der ‚Sammlung der Wasser‘ Moses nur ganz allgemein, als Vorbedingung einer Land und Meer belebenden Pflanzen- und Thierwelt erwähnt, bis an das Ende des sechsten Schöpfungstages fort ... Aus der Wechselwirkung aller neptunischen und plutonischen Phänomene entstehen Berge, Thäler, Meere, Binnenseen und Flüsse. In dieselbe Zeit fällt auch das Auftreten der ersten Organismen, welche Naturwissenschaft und Bibel einmüthig als kryptogame Pflanzenwelt bezeichnen. — An die erste Vegetation kann sich in Folge des atmosphärischen Absorptionsprocesses, aus dem erst allmählich die heutige, durchsichtige und constant zusammengesetzte Lebensluft hervorging, das klare, ungetrübte Hervortreten des Sternenhimmels als viertes Tagwerk angereiht haben.... Erst nachdem die kosmischen Bedingungen gegeben, die Atmosphäre, vorbem mit einem Übermaß von Kohlensäure geschwängert, gereinigt, die Temperatur gemäßigt war und die Sonne ihr wohlthätiges Licht ausgoß, tritt nach den niederen Organismen des Pflanzenlebens die Thierwelt ein, die von den Pflanzen sich nährt, und das organische Leben der Pflanze mit dem höheren Vermögen der Empfindung und willkürlichen Bewegung verbindet. Die Stellung des vierten Tagewerkes zwischen der Vegetation und Animalisation ließe sich also in der Weise motiviren, daß die eintretenden 24stündigen Zeiträume nur für eine höhere Organisation, insbesondere das Thierleben nothwendig sind, und das niedere Pflanzenleben ihrer noch nicht bedarf. — ... Wenn wir demnach behaupten, daß die Bibel nur die chronologische Entwicklung der Pflanzen, Gestirne, Wasserthiere, Reptilien, Vögel und Landthiere hervorheben will, im Übrigen aber eine Fortsetzung der Pflanzenschöpfung, oder richtiger der Pflanzenentstehung des dritten Tages, am vierten, fünften und sechsten, und ein Übergreifen der Thierentwicklung des fünften Tages in den sechsten zugibt, so sind die zwei paläontologischen Sätze: das gleichzeitige Auftreten von Pflanzen und Thieren und das Fortschreiten von unvollkommenen zu vollkommeneren Formen, recht gut mit dem mosaischen Bericht vereinbar."

Der Verfasser nennt seine Erklärung eine „idealisirte Concordanztheorie". In der That, bleibt auch für mehrere Tagwerke die zeitliche Aufeinanderfolge gewahrt, so ist bei anderen die Scheidung eine bloß ideale; am

klarsten tritt letzterer Umstand in dem S. 122 gebotenen Schema hervor, welches die gleichzeitige Entwicklung der Pflanzen- und Thierwelt in folgender Stufenfolge vor sich gehen läßt:

Wasserthiere und — Grünes (Akotyledonen),
kriechende lebende Wesen (Reptilien) sammt Geflügel und — samentragende Kräuter (Monokotyledonen),
vierfüßige und kriechende Thiere und die Thiere des Feldes (Landthiere) und — fruchtbringende Bäume (Dikotyledonen).

Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß der Verfasser dergestalt eine Concordanzformel hergestellt hat, mit welcher sich die Paläontologie zufrieden geben mag: Eines hätten wir gewünscht, eine eingehendere exegetische Begründung der gebotenen Erklärung. Man frägt sich fast unwillkürlich: „Steht das aber auch wirklich in der Bibel?"

Das fünfte Kapitel handelt vom „Menschen" und beschäftigt sich mit den Ergebnissen und Hypothesen der Anthropologie. Die Fragen über Rassenverschiedenheit, Urzeugung, Darwinismus, Affenabstammung werden mit ebenso viel Fachkenntniß als philosophischer Schärfe besprochen. „Niemand," so schließt der Verfasser seine ausführliche Erörterung des Darwinismus, „Niemand wird der genialen Idee Darwins ihre großen Verdienste absprechen. Selbst wenn sich in ihr, wie Manche behaupten, auch nicht ein haltbares Moment vorfände, gebührt Darwin der Ruhm, durch sein Buch einen mächtigen Sporn zur erneuten Erforschung des Thier- und Pflanzenlebens gegeben zu haben.... Jene Behauptung geht indessen zu weit. Die Lehre Darwins enthält auch eine positive, werthvolle Seite, und eben deßhalb verschwindet sie als Fortschritt unserer Erkenntniß nicht mehr aus der Discussion. Besteht nämlich ihre Schwäche in dem Mangel eines erklärenden Grundprincips und in den Widersprüchen mit unbestreitbaren Erfahrungen, so liegt ihre Stärke unzweifelhaft in der äußerst kenntnißreichen Behandlung von der Transmutation gegebener Pflanzen- und Thierformen. Hier hat Darwin durch die Grundsätze vom Kampf um's Dasein und den äußeren Einflüssen der Natur ein weites, bisher kaum geahntes Gebiet der wichtigsten Untersuchungen erschlossen. Soweit es sich wird nachweisen lassen, daß diese beiden Factoren bei der Abänderung der Species mitwirken, soweit wird seine Lehre ungetheilte Anerkennung und Vervollkommnung finden.... Schon jetzt gilt als wahrscheinlich, daß die Zahl der ursprünglich vorhandenen Arten erheblich geringer sein dürfte, als bisher angenommen wurde. Was aber an ihr als ‚Einfachheit und Großartigkeit' am meisten bewundert und als non plus ultra aller Wissenschaft in allen Tonarten angepriesen wird: die Abstammung der gesammten Organisation von einem einzigen, denkbar einfachsten Urtypus durch zufällige Bewegung der Materie, ohne vorhergehenden Plan und Zweck, ohne ein gegebenes Entwicklungsgesetz, um es kurz zu sagen, ohne Schöpfer, das wird sicher eine der kommenden Generationen als eine, wenn man will, geistreiche Wiederholung Oken'scher Phantasmen in die Geschichte der Naturphilosophie einreihen." Auch den Vortheil hat der Darwinismus gebracht, daß er die aus der Rassenverschiedenheit gegen die ursprüngliche Einheit des

Menschengeschlechtes erhobenen Bedenken vollständig außer Cours gesetzt hat. Die Ansicht von der ursprünglichen Einheit der Rassen hat, vom Standpunkte der Naturgeschichte, die größere Wahrscheinlichkeit für sich; das ist aber auch alles, was wir verlangen können, denn mehr als eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit vermag hier die Naturwissenschaft innerhalb der ihr angewiesenen Grenzen nicht nachzuweisen. — Überrascht uns einigermaßen in einem Buche über „Naturforschung und Bibel" eine Abhandlung über die „vergleichende Sprachforschung", so versöhnt uns doch wieder mit derselben die klare Übersichtlichkeit, mit welcher der Verfasser auch diesen Stoff zu behandeln und die demselben entnommenen Einwände gegen die Einheit des Menschengeschlechtes zu beseitigen verstanden hat.

„Die Urgeschichte des Menschen" lautet die Überschrift des sechsten Kapitels. Unter den geologischen Erscheinungen der Quartärzeit nehmen die erste Stelle ein diejenigen der Eiszeit, deren Thatsächlichkeit allerdings feststeht, über deren Ursache, Dauer, Gleichzeitigkeit jedoch noch mannigfache Unsicherheit herrscht; dann kommen die Erscheinungen der Knochenhöhlen u. s. w. „Es haben," so faßt Dr. Güttler seine Untersuchung zusammen, „es haben in einer der Tertiärzeit folgenden Periode der Erdgeschichte, als der Mensch und ein Theil der noch lebenden Thierarten schon existirten, Veränderungen an der Erdoberfläche stattgefunden, welche auf bewegte Wassermassen zurückzuführen sind." Hiemit ist die Möglichkeit einer Identität mit der noachischen Fluth gegeben und somit eine Vergleichung der Einzelheiten der biblischen Erzählung geboten. Eine allgemeine Überschwemmung der Erde in der Art, wie man sich mitunter die Sündfluth vorstellt, läßt sich durch natürliche, gesetzmäßige Vorgänge, soweit wir von ihnen Kenntniß haben, nicht erklären. Dagegen schwinden alle Einwürfe der Naturforschung, wenn man, wie von neueren Exegeten mehrfach geschehen, die locale Allgemeinheit der Sündfluth als von der heiligen Schrift nicht behauptet aufgibt. Dieser Erklärung aus vollem Herzen beizustimmen hält den Verfasser nur das eine Bedenken zurück, daß das Aufgeben der localen Allgemeinheit auch dasjenige der anthropologischen Universalität der Fluth consequent nach sich ziehe, ein Zugeständniß, das in neuerer Zeit thatsächlich wiederholt gemacht wurde, dem Verfasser jedoch nicht ganz geheuer vorkömmt.

Den Gegenstand des siebenten und letzten Kapitels bildet die „Chronologie". Eine Würdigung der verschiedenen, behufs Schätzung des (absoluten) Alters unseres Geschlechtes in Vorschlag gekommenen „geologischen Chronometer" führt zu dem Resultate, „daß 1. alle Versuche, das Alter des Menschen in Zahlen zu berechnen, kein sicheres Ergebniß geliefert haben, und 2. diejenigen Rechnungen, denen einige Zuverlässigkeit zukommt, über 5 bis 7000 Jahre nicht hinausgehen". Ein solches Resultat stört sicherlich die alttestamentliche Zeitrechnung nicht, hinsichtlich welcher der Verfasser sich der von P. Knabenbauer in dieser Zeitschrift 1874, VI. SS. 164 ff. 358 ff. entwickelten Auffassung anschließt.

Sollen wir nun unser Urtheil über Dr. Güttlers Buch kurz zusammenfassen, so müssen wir an erster Stelle lobend hervorheben die geschichtlichen

Überblicke über die Entwicklung der einzelnen in den Bereich der Erörterung hereingezogenen Wissenschaften und Systeme; sodann, in engem Zusammenhange hiemit, die fachkundige Behandlung des naturwissenschaftlichen Materials. Der Verfasser vereinigt mit einer genauen Bekanntschaft des einschlägigen exegetischen Materials reiche Fachkenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaft; er bewegt sich auf dem Boden der letzteren nicht wie ein ungeladener Hospitant, der sein Erscheinen etwa gar noch entschuldigen muß, sondern wie ein Angehöriger des Hauses; engherzige Anzweifelung oder Verkleinerung wohlbegründeter Resultate liegt ihm ebenso ferne, wie haltlose Begeisterung für unbeweisbare oder noch unbewiesene Hypothesen. Was er sagt, ist klar, gehaltvoll, bündig: es läßt den Leser herausfühlen, daß der Verfasser noch Vieles hätte sagen können, und bedauern, daß er nicht mehr gesagt. Aber auch hierin liegt ein Vorzug des Buches. Das reichhaltige Literaturverzeichniß legt sprechendes Zeugniß ab für den ernsten Fleiß und die vielseitigen Kenntnisse des Verfassers. Wem immer es darum zu thun ist, ohne sich in das Labyrinth endloser Fachschriften und Fachzeitschriften zu verlieren, sich über Inhalt und Verläßlichkeit der die biblische Urgeschichte berührenden wissenschaftlichen Ergebnisse und Hypothesen kurz und gründlich zu orientiren, der wird Dr. Güttlers Buch nicht ohne Nutzen und Befriedigung aus der Hand legen: es ist dasselbe, soviel uns bekannt, unter den Büchern verwandten Inhalts nicht bloß das jüngste, sondern wohl auch das beste.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit und dessen Grenzen nach der Lehre der katholischen Kirche. Von Dr. **Philipp Hergenröther.** 8⁰. VI u. 104 S. Freiburg, Herder, 1877. Preis: *M.* 1.40.

Der Gehorsam. Ein Wort zur Beherzigung für Bibelgläubige und Atheisten. Von **Phil. Laicus.** 8⁰. 189 S. Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 1.50.

Ungefähr derselbe Gegenstand, welchem unsere Artikel „Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze" gewidmet waren, ist in umfassender Weise in einigen neueren Broschüren behandelt worden. Die eine davon, schon in mehreren Blättern lobend erwähnte, hat zum Verfasser Dr. Phil. Hergenröther. Derselbe hat sich die Aufgabe gestellt, Zeugnisse von den heiligen Vätern und Kirchenlehrern oder den bewährtesten Theologen der Vorzeit zu sammeln, um dadurch den christlichen Lesern darzuthun, wie zu jeder Zeit nur Eine Stimme darüber geherrscht habe, daß nicht Alles, was eine Obrigkeit anordne, deßhalb schon eine Gewissenspflicht sei, sondern daß im Gegentheil manchmal gerade die Nichtbeachtung der obrigkeitlichen Befehle zur Gewissenspflicht werden könne. Mit großer Erudition und dankenswerthem Fleiße sind Zeugnisse aus allen Jahrhunderten zusammengetragen, so daß die Broschüre sich zu einer reichhaltigen Quellensammlung über die Verwerflichkeit des unbedingten Gehorsams gestaltet. Jenen Aussprüchen heiliger und er-

leuchteter Lehrer reiht sich eine Auswahl heldenmüthiger Beispiele an, welche ein Vorbild dessen sind, was christlicher Muth und christliche Geduld zu leiden und zu leisten vermögen, wenn es gilt, den Kampf für die Freiheit des Gewissens und der Kirche aufzunehmen gegen die Vergewaltigung von Seiten irdischer Machthaber. Einer näheren Empfehlung bedarf das Büchlein nicht mehr; eine anderweitige Besprechung halten wir um so mehr für überflüssig, als die beigebrachten Zeugnisse schon ihrer Urheber wegen zu hoch stehen, um für uns etwas Anderes als Leitsterne zur Orientirung zu sein.

Die andere Broschüre, aus der gewandten Feder von Ph. Laicus, behandelt in gründlicher und zugleich spannender Weise, nicht ohne Witz noch ohne Sarkasmus den liberalen Begriffsfälschern gegenüber, den staatlichen Gehorsam und dessen Grenzen. Um für diese Besprechung eine feste Grundlage zu gewinnen, untersucht der Verfasser zuerst den Ursprung und den Zweck des Staates.

„Die Familienhäupter traten zusammen, um eine weitere Autorität zu gründen, welche Streitigkeiten zu entscheiden hatte, und deren Ausspruch sich Alle zu unterwerfen hatten . . . Nicht die Familie erweiterte sich zum Staate, sondern die Familie war ein abgeschlossenes Ganze, das seiner Natur nach immer wieder, wenn es einen gewissen Umfang erhalten, in einzelne Theile zerfiel" (S. 35). „Die sittliche Berechtigung der von den Familienhäuptern gegründeten Autorität lag aber nicht in dieser Gründung . . . (sie) wurzelte vielmehr, gerade wie die Autorität der Väter, in Gott, der da wollte, daß der Mensch als geselliges Wesen leben sollte, um die ihm vorgesetzte Bestimmung zu erreichen." „Gott hat also den Staat gewollt, und als die Vorbedingungen gegeben waren, sind die von Gott bereits gesetzten Autoritäten, die Familienväter, zusammengetreten, um den Staat zu gründen. Einen andern legalen Weg kann ich mir nicht denken" (S. 57). — „Gott hat den Staat gewollt als den irdischen Hüter und Schützer der von ihm begründeten Rechtsordnung . . . Aber die Menschen sind es, welche die Obrigkeit einsetzen . . . und welche endlich auch den Umfang des Staatszweckes und damit zugleich die Befugnisse der Obrigkeit erweitern können" (S. 69).

Mit Allem können wir uns hier nicht ganz einverstanden erklären. Daß eine Erweiterung des Staatszweckes über den bloßen Rechtsschutz hinaus dem freien Belieben der Menschen anheimgegeben sei, hieße nach unserem Urtheile den von Gott gewollten und in der Geselligkeit der menschlichen Natur hinlänglich bekundeten Zweck des Staates verkürzen. Bezüglich des Ursprunges der Staaten will auch der Verfasser gewiß nicht behaupten, daß alle Staaten factisch nach seiner Erklärungsweise entstanden seien; daß sie manchmal factisch und auch legal so entstanden sein mögen, wollen wir gerne zugestehen, allein diesen Weg als den einzig legalen oder auch nur als den aus sich selber normalen und ursprünglichen erklären, scheint uns bedenklich. Die Ausführungen der Broschüre selbst decken bei sorgsamem Lesen Schwierigkeiten gegen die dort vertheidigte Ansicht auf. Man kann den Staat sich aus der Familie auch entwickeln lassen, ohne anzunehmen, daß, wenn die Schutzbedürftigkeit der Kinder aufhöre, „die Gewohnheit des Befehlens und Gehorsams", sowie die „Dankbarkeit" und die „freiwillige Unterwerfung unter die größere Erfahrung" zur Hilfe kämen. Doch wir müssen verzichten, hierauf

weiter einzugehen; die nachfolgenden Erörterungen des Verfassers bleiben von dieser Differenz im Wesentlichen unberührt.

Den atheistischen Unverstand — und dieser klebt Allen an, welche einen Gehorsam auf anderem Grunde aufbauen wollen, als auf dem göttlichen Willen — fertigt der Verfasser ziemlich kurz im zweiten und dritten Kapitel ab (S. 45—63). Er weist die Atheisten klar und bündig darauf hin, daß sie, weil sie gar keinen Gehorsam kennen, eigentlich bei der Frage über unbeschränkten oder beschränkten Gehorsam auch gar nicht mitzureden hätten. Derb aber treffend legt er die nackten Consequenzen jenes unvernünftigen und doch leider so weitverbreiteten Standpunktes (S. 47) dar:

„Wenn Leute einen Vertrag abschließen, woher kommt denn die Giltigkeit desselben (auf atheistischem Standpunkte)? So lange Alle wollen, gilt er ohne Zweifel; aber nicht weil er geschlossen ist, sondern weil Jeder will. Wenn aber heute Einer nicht mehr will, so hört der Vertrag auf. Bedenken wir doch, daß der Atheismus jeden andern als graduellen Unterschied zwischen dem Menschen und der Thierwelt aufhebt. Das ist ja die große Errungenschaft der modernen Wissenschaft. Wo schließen denn Hunde Verträge mit einander ab, und wenn sie sich glücklich über einen Knochen geeinigt haben, hat diese Einigung irgend einen sittlichen Werth? Und dauert dieselbe länger, als bis der Stärkere den Schwächeren wegbeißt? Da wir nach atheistischen Grundsätzen den Thieren analog sind, so müßten nach denselben Grundsätzen analoge Verhältnisse das menschliche Leben beherrschen . . . Das Recht hat keinen Werth mehr . . . sondern die Gewalt ist das Recht." „Ein Atheist wird nie das Gesetz beobachten, weil es die Obrigkeit angeordnet hat, sondern weil die Beobachtung für ihn Folgen nach sich zieht, die ihm werthvoller sind, als die Folgen der Übertretung" (S. 61).

Die übrige Partie der Broschüre richtet sich gegen Solche, welche trotz ihrer Anerkennung Gottes einem unbeschränkten Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit das Wort reden. Die Adresse konnte darum ganz wohl an „die Bibelgläubigen" lauten, weil fast alle Gegner, welche noch an Gott glauben, auch die Heiligkeit des göttlichen Wortes in den heiligen Schriften anerkennen, und weil gerade von den gläubigen Gegnern in mißbräuchlicher Weise auf die heilige Schrift zurückgegriffen wird, um den eigenen Standpunkt zu rechtfertigen.

Die wenigen Seiten (63—79) besprechen indessen den Gegenstand noch nicht formell vom gläubigen Standpunkte aus; wir stehen da vielmehr gewissermaßen noch auf neutralem Boden, um von dort aus summarisch die von Niemanden ernstlich angezweifelten Schranken des Gehorsams uns anzusehen, nämlich die sowohl relative als absolute Nothwendigkeit, die Nothwehr und die Competenz. Mit den dießfallsigen Ausführungen, welche durch treffliche Beispiele illustrirt werden, ist jedenfalls schon der banalen Phrase eines unbeschränkten Gehorsams die Spitze abgebrochen.

Um so fester kann alsdann vom Verfasser auf gläubigem Boden die letzte und wichtigste Schranke erörtert werden, nämlich Gott und dessen einer Staatsanordnung entgegenstehender Wille. Mit Meisterhand wird die Frage behandelt, ob denn wirklich die heilige Schrift durch Lehre und Beispiel einem uneingeschränkten Gehorsam das Wort rede, die Verantwortlichkeit für das

Anbefohlene ganz allein der Obrigkeit überlassend, oder ob sie nicht vielmehr eclatante Beispiele der Gehorsamsverweigerung als von Gott gebilligt und anbefohlen aufweise. Der Verfasser weiß die gewählten geschichtlichen Facta trefflich auszubeuten, so zwar, daß er an den biblischen Beispielen Boden gewinnt für die Unterscheidung verschiedener Grade eines statthaften oder gar pflichtgemäßen Ungehorsams gegen etwa ergangene Befehle der Obrigkeit. Wir begnügen uns mit kurzen Andeutungen.

Zuerst wird Kap. 4 (S. 85—102) der unverständige oder boshafte Mißbrauch nachgewiesen, mit welchem Aussprüche der heiligen Schrift verunglimpft werden, um aus ihnen die Pflicht des unbeschränkten Gehorsams herauszudeuten. Das Ergebniß aus ihrem wirklichen Sinne wird kurz zusammengefaßt (S. 100):

„Diese Bibelcitate beweisen: 1. daß es Fälle geben kann, in welchen ich der Obrigkeit zu gehorchen verpflichtet bin;

2. daß dieser Fall sowohl bei einer bloß thatsächlichen, wie bei einer legitimen Regierung eintreten kann;

3. daß diese Fälle die allgemeine Regel bilden;

4. daß es nicht bloß ein Vergehen gegen die Obrigkeit, sondern auch eine Sünde gegen Gott ist, wenn ich diese Verpflichtung außer Acht lasse.

(Sie beweisen aber nicht,) daß gar keine Ausnahme von dieser Regel gelten könnte.“

Diese „Ausnahmen“ präcisirt der Verfasser nun im fünften Kapitel, indem er drei große Gebiete des Sittlichen, das von Gott Erlaubte, Gebotene, Verbotene, unterscheidet (S. 109):

„1. Alles, was Gott erlaubt, darf die Obrigkeit gebieten oder verbieten, vorausgesetzt, daß nicht eine andere Schranke, z. B. die Staatsverfassung, die rechtmäßige Freiheit u. s. w., dem entgegensteht.

2. Sie braucht nicht Alles, was Gott geboten oder verboten hat, in den Bereich ihrer Gesetzgebung zu ziehen [1].

3. Dagegen darf sie nicht verbieten, was Gott geboten hat.

4. Ebensowenig darf sie das, was Gott verboten hat, gebieten oder auch nur in ihren Schutz nehmen.“

Diesen dritten und vierten Punkt nun an Beispielen der heiligen Schrift klar zu machen, bezeichnet der Verfasser selbst als die „Hauptaufgabe“ seiner Arbeit; er widmet ihr die folgenden interessanten Kapitel. Wir wollen das gemeinsame Facit (S. 159) referiren:

„Es ist in erster Linie . . . unzweifelhaft, daß die Obrigkeit von Gott gewollt ist . . . und daß wir (ihr) . . . auch um des Gewissens willen . . . Gehorsam zu leisten haben. Es geht aber auch in zweiter Linie hervor, daß dieser Gehorsam seine Schranken hat; daß es Fälle gibt, in welchen der Bürger im Gewissen verpflichtet ist, ungehorsam zu sein. Die Jünglinge im Feuerofen, Daniel, die Makkabäer, Christus, die Apostel gehorchten nicht, und Gott billigte ausdrücklich selbst durch übernatürliches Eingreifen den Ungehorsam. Diese fünf Fälle tragen das gemeinsame Kennzeichen,

[1] Wir möchten hinzufügen: Sie kann das nicht einmal.

daß die Obrigkeit gegen Gottes Gesetz Verfügungen erließ und Einrichtungen traf, und das gemeinsame Kennzeichen bezeichnet uns auch die Schranke, wo der Gehorsam aufhört, und der Ungehorsam beginnt, Gewissenspflicht zu werden."

Die Entscheidung, **was** nun speciell bezüglich des Ungehorsams, oder besser des Nicht-Gehorsams, Pflicht, oder in welcher Weise den Forderungen der Obrigkeit entgegenzutreten sei, läßt der Verfasser ganz richtig von verschiedenen Umständen abhängen. Im weiteren Verlaufe führt er aus, daß selbst Fälle denkbar seien, in denen die Befugniß oder die Pflicht bis zu einem activen Widerstande äußerster Art gedrängt würde.

Wir haben hiermit den Hauptinhalt der Broschüre angegeben. Ohne gerade Alles uns aneignen zu wollen, müssen wir doch sagen, daß sie im Ganzen eine lichtvolle und volksthümliche Erörterung ist, welche die Pflicht des staatlichen Gehorsams auf ihren wahren Inhalt reducirt. Die kräftige und populäre Sprache hat freilich unseres Bedünkens den Verfasser hin und wieder zu Ausdrücken verleitet, welche nicht zu scharf genommen werden dürfen, ohne über das Maß des Richtigen hinauszugreifen. Mehrere finden zwar im Verlaufe der Broschüre selbst ihre Correctur, so daß sich der wahre Sinn dem aufmerksamen Leser später verräth, allein einige dürften wirklich zu schroff oder doch leicht mißverständlich bleiben. Beispielshalber führen wir S. 19 an, wo es heißt: „Die französische Revolution scheint mir zu sichtlich ein Strafgericht Gottes, als daß ich an ihrer Berechtigung mir einen Zweifel gestatten wollte." Auch abgesehen von den „einzelnen Maßnahmen", welche ausdrücklich desavouirt werden, ist doch nicht jedes von Seiten Gottes berechtigte Strafgericht auch eine berechtigte Handlung der menschlichen Factoren. Wir möchten glauben, der Verfasser habe das S. 113 selbst durchgefühlt, wenn er von der Trennung des Reiches Israel und Juda sagt: „Gott billigte zwar nicht ausdrücklich die Lossagung, aber er desavouirte den Scorpionenkönig." Ebenso könnte man in den Ausdrücken auf S. 83 leicht eine unberechtigte Billigung der revolutionären Vorgänge vom Jahre 1848 zu finden versucht sein; auf S. 134 hätten wir statt der Worte, daß Matthathias „die Fahne der Rebellion offen aufpflanzte", einen andern Ausdruck gewünscht. Die nachherigen Erklärungen lassen freilich den vom Autor gemeinten Sinn ganz unverfänglich erscheinen.

S. 176 werden die zur Erlaubtheit eines allgemeinen activen Widerstandes nöthigen Bedingungen angegeben. Unter diesen heißt es: „3. Derjenige, welcher zum Widerstande auffordert, muß dazu noch einen besondern Grund haben." Vielleicht ergänzen wir nur den Sinn des Verfassers, wenn wir diesen „Grund", welcher in der Person Jenes liegen müsse, als eine besondere **Vollmacht** oder **Autorität** verstehen, welche eine solche Person zu derartigem Schritte berechtigte.

Die Theorie über den Ursprung des Staates, welcher, wie oben bemerkt, in der Broschüre gehuldigt wird, erleichtert es, zu der theoretischen Berechtigung eines activen Widerstandes zu kommen; das dürfte sich in Ausdrücken, wie sie etwa S. 75 vorkommen, ein wenig fühlbar machen. Wir stimmen zwar bei, daß nicht unbedingt und unter allen Umständen ein gewaltsamer

Widerstand als sittlich unberechtigt zu erachten sei, wenn wir die Sache an sich betrachten, d. h. wenn bloß die Ungerechtigkeit einer etwa getroffenen obrigkeitlichen Anordnung und der etwa versuchte Zwang zu deren Vollziehung berücksichtigt wird; denn dann wäre sogar in den meisten Fällen einer zu weit gehenden Forderung der active Widerstand berechtigt. Allein fast immer tritt aus anderu Gründen die Pflicht ein, von activem Widerstande Umgang zu nehmen. Dieß wäre wohl häufiger zu betonen gewesen, als der Verfasser es thut. Und diese meist per accidens entspringende Pflicht wirft auch unseres Erachtens ein etwas anderes Licht auf das Martyrium der ersten Christen und Anderer, welches S. 23 und 160—162 besprochen wird. Ein solcher Martyrer-Heroismus konnte wirklich nicht bloß wegen der Unmöglichkeit, etwas Anderes mit Erfolg durchzusetzen, sondern auch des höheren Gutes der Religion und der Ehre Gottes wegen zur Pflicht werden. In diesem Sinne müssen wohl die Worte Gregor' XVI. in der berühmten, auch in unseren Artikeln angezogenen Encyklika Mirari vos verstanden werden, in welchen der Papst die Wahl des Martyriums statt bewaffneter Erhebung als die nothwendige Consequenz aus der christlichen Lehre über die Unterwürfigkeit gegen die weltliche Macht hinstellt.

Mit diesen Bemerkungen nehmen wir Abschied von dem Büchlein und wünschen von ganzem Herzen, daß es recht viel beitragen möge zur Befestigung des Gehorsams um Gottes und des Gewissens willen, und zur Zerstörung des unsittlichen Princips eines unbedingten und unbeschränkten Gehorsams gegen weltliche Auctorität.

A. Lehmkuhl S. J.

1. **Kreuz und Schwert.** Historische Erzählung aus den Jahren 1164 bis 1170. Von **Matthias Höhler,** Dr. phil. et theol., bischöflicher Secretär zu Limburg an der Lahn. Zwei Bände. 16°. (XVI u. 350 u. 386 S. Regensburg, Pustet, 1877. Preis: *M.* 4.

2. **Der Kaplan von Friedlingen.** Eine didactische Novelle von **Wilh. Molitor.** 16°. (VI u. 235 S.) Mainz, Kirchheim, 1877. Preis: *M.* 3.

3. **Ein armer Student.** Geschichte aus Irlands Schreckenstagen. Von **Fr. Richter.** gr. 8°. (VI u. 119 S.) Heidelberg, Commissionsverlag von F. König, 1878. Preis: *M.* 1.70.

4. Katholische illustrirte Zeitschriften. (Die katholischen Missionen; Alte und Neue Welt; Deutscher Hausschatz.)

Es ist gewiß eine Seltenheit, auf dem Gebiete erzählender Prosadichtung ein zweibändiges Werk ohne „Liebe" und Hochzeit zu finden. Daß nichtsdestoweniger ein lebensfähiger Roman ohne diese Motive möglich ist, zeigt Dr. Höhler unseres Erachtens in vorstehend verzeichneter Erzählung. Leider läuft sie wegen des nicht mehr frappanten Titels Gefahr, mit anderen ähnlich

benannten verwechselt und darum nicht gehörig beachtet zu werden. Freilich drückt jener Titel „Kreuz und Schwert" auch wiederum das innerste Wesen des Romans, seine beiden bewegenden Principien aus, insofern es sich hier um den tragischen Conflict des weltlichen Schwertes mit dem geistlichen Kreuz handelt, wie er in den gewaltigen Kämpfen zwischen Heinrich II. von England und dem großen Martyrer Thomas von Canterbury zu so blutigem Austrag kam.

Nimmt dieser Stoff in der heutigen Zeit überhaupt ein allgemeineres Interesse in Anspruch, so mußte er für den Verfasser noch eine besondere Anziehungskraft besitzen. Selbst Leidensgefährte und treuer Begleiter eines unserer „abgesetzten" deutschen Bischöfe, lernte Dr. Höhler aus eigener Erfahrung jene Gefühle kennen, welche die Brust des verbannten englischen Primas und seiner Genossen bewegten. Dieses Durchlebte und Selbstempfundene durchströmt denn auch fühlbar die ganze Erzählung mit einer wohlthuenden Wärme des Tones, die sich bisweilen zur Gluth der Begeisterung steigert, und mehr denn einmal glaubt der aufmerksame Leser in den lebendigen Schilderungen und überzeugungsfesten Reden die Stimme des Herbert von Boseham selbst zu vernehmen.

Mit dem Tage von Clarendon (1164) beginnt für England eine jener tief dramatischen Episoden, welche die Weltgeschichte trotz des besten Dichters von Zeit zu Zeit zu weben versteht. Den eigentlichen Knoten an der rechten Stelle erfaßt, ihn mit historischer Treue und psychologischer Wahrheit gelöst zu haben, ist das Hauptverdienst des Verfassers. Schon gleich der Eingang der Erzählung bringt mit der Nachgiebigkeit des Primas das gewaltige Drama in lebhaften Gang. Thomas muß seinen Fehler über kurz oder lang erkennen und dann wird sein Widerstand gegen des Königs Gelüste um so stärker sein. Pflicht und Reue werden die Seele des Erzbischofs kräftigen, während der König, durch eine getäuschte Hoffnung erbittert, nur um so entschiedener auf seiner Forderung beharren wird. Diese Verwicklung kann nicht lange auf sich warten lassen; auf dem Tage von Northampton wirft Thomas kühn den Fehdehandschuh dem König und seinen Großen vor die Füße, indem er den Schwur von Clarendon widerruft und des Fürsten Vergewaltigungen der Kirchenfreiheit offen als Tyrannei brandmarkt. Der Kampf zwischen Kreuz und Schwert ist entbrannt und geht nun unaufhaltsam sechs Jahre lang seinem blutigen Austrag entgegen. Es sind durchaus drei Stadien seiner Entwicklung, die in steter Steigerung das innerste Wesen des Kampfes und der Kämpfer zum Ausdruck bringen und die schließliche Katastrophe herbeiführen. Zuerst versucht Heinrich als König seine „legale" Obmacht gegen den Bischof. Dieser flüchtet, Heinrich scheint zu siegen, aber gerade die Flucht und Verfolgung verschafft dem Verbannten eine solche moralische Übermacht, daß der König ihr weichen muß. Der glorreiche Empfang Beckets im Auslande, die Liebe des Volkes, des französischen Königs und des Papstes, welche alle mit einander wetteifern, den großmüthigen Flüchtling ihres Schutzes und ihrer Sympathie zu versichern, die kirchlichen Censuren endlich, mit denen der Verbannte seinen gewaltthätigen Fürsten bedroht, sind so entscheidende

Factoren, daß die offene Gewalt an ihnen zerschellen muß. Thomas ist schließlich der Gefürchtete, dem König bleibt nur die Unterwerfung. Aber unterwerfen mag sich der trotzige Heinrich nicht, und darum verfällt er auf das unwürdigste Mittel; er entkleidet sich selbst der königlichen Hoheit und wird zum Heuchler. Damit tritt der Kampf in sein zweites Stadium, indem Lüge und Wahrheit, Heuchelei und Ehrlichkeit sich einander gegenüberstehen und endlich der letzteren unläugbar der Sieg verbleibt. Wie weittragend dieser Sieg ist, zeigt sich darin erst recht, daß Heinrich künftighin nicht mehr wagt, als König dem Bischof entgegenzutreten, sondern als persönlicher Feind nach dem feigsten Mittel greift, sich des lästigen Gegners zu entschlagen. Das ist dann die dritte Entwicklungsstufe des dramatischen Antagonismus, der Tyrann greift zum Dolche des Meuchlers und bekennt dadurch, daß die Macht des Schwertes durch das Kreuz vernichtet ist. Freilich fällt — ächt tragisch — Thomas als Opfer des Verrathes, aber er und nicht der König triumphirt. Auf dem Grabmal des ermordeten Primas thront im Strahlenglanze der Verklärung die kirchliche Freiheit, an eben diesem Grabmal zerschellt und scheitert aber auch das Herrschergelüste des verhaßten Tyrannen. Nicht bloß moralisch, auch materiell hat das Kreuz des Cantuarius das Schwert Heinrichs besiegt.

Diesen ganzen hochtragischen Verlauf der Ereignisse hat dem Verfasser die Geschichte[1] geliefert; er selbst hatte nur auf die künstlerische Gruppirung und ausdrucksvolle Darstellung sein Augenmerk zu richten, was immerhin für den Roman die Hauptsache bildet. Wir glauben nun, daß dem Verfasser Manches sehr wohl gelungen ist, vor Allem vielleicht die lebendige Wiedergabe der historischen Charaktere. Anziehend ist besonders die allmähliche Entwicklung des heiligen Primas selbst. Er tritt keineswegs als vollendeter Held auf die Bühne, sondern er schwingt sich erst nach und nach unter den Augen des Zuschauers zu jenem Starkmuth, der ihn Alles erdulden und endlich die Martyrerpalme ergreifen läßt. Obgleich für gewöhnlich der Charakter des Königs mehr durch Handlungen als durch Worte gezeichnet wird, so gestatten doch einzelne Scenen einen tiefen Blick auch in seine Seele. Gewaltig ergreifend ist in dieser Hinsicht der furchtbare Ritt durch die Nacht, jene überwältigende Einsamkeit des schneebedeckten Hochwaldes und jene kräftig hingeworfenen Dialoge zwischen dem verzweifelnden Fürsten und seinem Vertrauten. Wir glauben „den Judasbund", sowie das folgende Kapitel „der Martyrer" als die gelungensten des ganzen Buches hinstellen zu können.

Nach dem Gesagten könnte es vielleicht scheinen, als ob einzig die Geschichte den Stoff der Erzählung geliefert habe, während doch auch die Phantasie ihren Antheil beansprucht. Sie tritt freilich nur dort schaffend hervor,

[1] Mit lobenswerthem Eifer weist Dr. Höhler in zahlreichen Anmerkungen auf seine geschichtlichen Quellen hin. Die eingestreuten Lieder sind (ohne jeden Hinweis) dieser Zeitschrift entnommen. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1875, VIII. S. 149, 157; IX. S. 80, 308.

wo es die künstlerische Abrundung des Stoffes erheischte, ohne an den Grund der Thatsachen zu rühren oder die Geschichte mit unnützem Laubwerk zu überwuchern. Im Allgemeinen sind dem Erzähler jene Scenen gelungen, in denen er das Volk in seinen verschiedenen Klassen sich über die Haupthandlung aussprechen läßt. Daß hier bisweilen die Farben etwas derb aufgetragen werden, versteht sich von selbst, um so erfreulicher aber ist es, daß alles Gemeine und Unanständige streng ausgeschlossen blieb. Nur einmal führt uns der Verfasser in eine Versammlung, in welcher ein abgefallener Subdiakon in trunkenem Zustande auftritt. Da es sich aber um die Verschwörung gegen das Leben des Primas handelt, gewinnt die moralische Entrüstung des Lesers so sehr die Überhand über den natürlichen Ekel, daß man den grellen Pinselstrich des Künstlers nicht tadeln kann. Eine Nebenfigur der Dichtung ist unserer Meinung nach trefflich gelungen und durchaus zu loben. Wir meinen Roger, den treuen, reisigen Diener des Erzbischofs, bei dessen Worten, die etwas eisern aus goldenem Herzen kommen, der Leser oft nicht weiß, ob er lachen oder ob er weinen soll.

Einzelne Kritiker dürften vielleicht in Sprache und Darstellung manche Kleinigkeiten zu tadeln finden; andere werden mit mehr Recht davor warnen, doch ja des Guten nicht zu viel zu thun und weder durch allzu lange und häufige Reden den Fluß der Erzählung zu stauen, noch den luftigen Phantasienachen mit allzu schwerem geschichtlichen Ballast zu beladen. In der That glauben auch wir, daß letzterer Vorwurf nicht ungegründet ist, möchten jedoch nicht dabei verweilen, da es uns darum zu thun ist, einen anderen Mißgriff des Romans zu bezeichnen, der von allgemeinerer Tragweite für katholische Belletristik sein dürfte. Offen gestanden erscheint uns die ganze Verknüpfung der Haupthandlung mit den Schicksalen der Schwester des Primas als ein Fehlgriff. Freilich lag für den Verfasser der Gedanke sehr nahe, die von der Geschichte ihm gebotene Schwester Marie als dichterischen Hohlspiegel zu benutzen, der alle Strahlen sammeln und in reiner Gefühlsgluth reflectiren sollte. Eine solche Vertreterin der zarteren Herzensregungen erschien in dieser Erzählung um so nothwendiger, als die Haupthandlung fast ausschließlich die eigentlichen Leidenschaften zum Ausdruck brachte. Zwischen die Helden vermittelnd und besänftigend die Schwester des Primas zu stellen, schien mithin eine künstlerisch berechtigte That. Unser Bedenken geht nun auch keineswegs auf die Sache an sich: was uns mißfällt, ist die Ausführung. Diese ist im Ganzen weich, wo sie bloß zart sein sollte; in Manchem ist sie gar tändelnd und durchschnittlich durch zu starkes Hineinziehen materieller Schönheit weniger geeignet, die übersinnliche zu vermitteln. Marie und Angela dürften wohl ein und das andere Mal vorüberschwebend uns gezeigt werden, sie aber, wie dieß geschieht, so stark in den Vordergrund treten zu lassen, hat seine eigenen Schwierigkeiten. Auch wird bisweilen der Leser urtheilen, Mutter Jodoka's Liebe zu ihren beiden Novizinnen handle nicht immer klug u. s. w. Vollends müssen wir vor einem Punkte als vor einem völlig unzulässigen warnen. Die Scenen im Klostergarten (I. S. 94 ff.) und ähnliche mögen in sich wahr und schön sein, sie sind und bleiben dennoch

unpassend für künstlerische Verwerthung im Roman, weil sie die Gefahr nahe legen, auf jene Abwege zu gerathen, welche wir in diesen Blättern an der Erzählung des Abbé Hurel tadeln mußten. So stark wie in Flavia tritt freilich der Mißstand im vorliegenden Werke nicht hervor, aber die Art ist da und das ist genug, um ernstlich darauf hinzuweisen.

Trotz der angedeuteten Mängel eines Erstlingswerkes dürfen wir „Kreuz und Schwert" dennoch empfehlen und sind versichert, daß kein Leser das Buch ohne Genuß aus der Hand legen wird.

Während Dr. Höhler in dem längstverflossenen Jahrhundert Trost und Ermunterung für die trübe, traurige Gegenwart suchte, greift Dr. Molitor mit kundiger Hand in das frische Leben des heutigen Treibens und bietet uns in seinem streitbaren **„Kaplan von Friedlingen"** die trefflichsten Waffen zur Vertheidigung unserer stark bedrohten Heiligthümer in dem wild entbrannten Kampf zwischen „Kreuz und Schwert". Das Wort „Novelle" auf dem Titel dürfte Manchen wohl irre führen und ihn irgend eine spannende oder rührende Erzählung vermuthen lassen, während es doch augenscheinlich die Absicht des Verfassers war, in der Form der bekannten platonischen Dialoge irgend eine wichtige Zeitfrage belehrend und doch angenehm zu erörtern. Der „Kaplan von Friedlingen" verdiente daher von Rechtswegen allen Männern auf Weihnachten beschert zu werden und zwar Einzelnen mit der ausdrücklichen Anweisung, das Büchlein mehrere Male aufmerksam durchzulesen und zu beherzigen. Es dürfte dann künftighin weniger Apotheker von Friedlingen und noch weniger liberale Professoren der Orthographie geben. „Zu den größten und empfindlichsten Fehlern, welche in der Neuzeit von den Vertheidigern der Wahrheit begangen worden sind, gehört unseres Erachtens dieser, daß wir in den wichtigsten Lebensfragen der Gesellschaft die in sich haltlosen Behauptungen der Gegner der geoffenbarten Wahrheit allzu kurzsichtig gewähren ließen, und wenig sorgten, den stillen und den wilden Wassern des Irrthums und der absichtlichen Täuschung einen Damm entgegenzusetzen ... In dieser Beziehung für die Sache der Wahrheit und des Rechtes einzutreten und ... der Verwirrung der Geister entgegenzuwirken, ist die Aufgabe folgender Blätter." Was der Verfasser in diesen Worten verspricht, hat er im Werke selbst treu gehalten. Mit Entschiedenheit und Klarheit tritt er in einigen „der wichtigsten Lebensfragen der jetzigen Gesellschaft" der Geistesverwirrung und Täuschung entgegen. Mit tiefer Sachkenntniß und ruhiger Mäßigung bietet er in dem künstlerischen Rahmen des lebendigen Dialoges eine wohlbegründete Lösung jener schwierigen und doch so brennenden Fragen, von deren Beantwortung das Wohl und Wehe der Generationen abhängt.

Wie weit darf in den heutigen Zerwürfnissen zwischen Staat und Kirche die Klugheit des Katholiken gehen, der weder den Schimpf des Fanatikers noch die Schmach des Feiglings auf sich laden will? — darüber handelt ein fein-ironisches Gespräch zwischen dem Pfarrer von Friedlingen, dem stillen Herrn aus der guten alten Zeit, und seinem heißblütigern Kaplan, „der wohl stets mit voller Dampfkraft fahren möchte, auch wo es gilt, zu laviren". Natürlich

werden in dieser Unterredung die wunden Stellen berührt, welche die unseligen Reibungen der beiden öffentlichen Mächte entzündet haben, der Gegenstand verallgemeinert sich und neue Streitkräfte treten auf den Kampfplatz. „Die moderne Bildung; die neueste Papstfabel; die Blüthe der Pädagogik; extrem und gemäßigt; uralte Wahrheiten; Ehe und Scheidung; unlösbare Aufgabe; das Urtheil der Geschichte; die Lehrmeisterin der Völker; die christliche Familie; ein Ideal" — das sind die Überschriften der Kapitel, welche in ebensovielen Gesprächen die verschiedenen Seiten einer wichtigen Frage der Gegenwart behandeln: Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Bezug auf die Schulen. Zur Lösung derselben bringen die betheiligten Personen ein reichhaltiges, meistens erschöpfendes Material bei. Nach der Reihe hören wir außer dem ängstlichen Pfarrer und dem feurigen Kaplan die Meinungen eines unentschiedenen Dorfapothekers, Herrn Cucumus, eines liberalen Schönschreiblehrers, Herrn Professor Gröhlé (sein schwäbischer Vater hieß Gröhle), eines vernünftigen Bürgermeisters, eines culturkämpferischen Schulrathes und straußgläubigen Provinzialvisitators, eines Kapuziners, seines Neffen, des jungen Doctor der Rechte, und schließlich noch eines trefflichen Ideal-Dorfschullehrers, welcher das Herz auf dem rechten Fleck und ganz eigene Grundsätze über Schulordnung und Prüfungen hat. In diesem bunten Zeugenverhör kommen Ideal und Carricatur, Für und Wider, positives Recht und Vergewaltigung, Speculation und Erfahrung Jurisprudenz und Theologie zur Sprache, um eine wohlthuende Klarheit und ein unparteiisches Urtheil über die durch tolle Begriffsverwirrungen aller Art unsäglich verdunkelte Frage zu bringen. Der gelehrte Canonist versteht es, sein reiches, vielseitiges, streng katholisches Wissen in die knappe Form des Dialogs zu fassen. Das Ergebniß dieser Studie ist ebenso sicher als fest, ebenso entfernt von feiger Transaction als von übertriebenen Ansprüchen. Auf die Sache selbst einzugehen, wäre überflüssig, da wir voraussetzen müssen, daß der Leser zu dieser canonistischen „Novelle" selbst greift, und da überdieß die dort vorgetragenen Grundsätze auch wiederholt in diesen Blättern ausgesprochen wurden.

„Es könnte nach dem Gesagten wohl scheinen, als ob das" — übrigens, wie bemerkt wurde, höchst leicht geschürzte — „Gewand der Dichtung bei solchen ernsten Dingen und trüben Zeiten zu heiter und zu bunt sei." Darauf erwiedert Dr. Molitor, man möge bedenken, daß es nicht selten ein Stück Lebensweisheit sei, gute Miene zu bösem Spiele zu machen, und eine Feuersbrunst nicht obendrein durch rothgefärbte Gläser zu betrachten. Wir glauben zudem, in der gewählten Behandlungsweise wenigstens einen praktischen Vortheil zu finden. Vor Abhandlungen haben gewisse Leute nun einmal große Scheu, hier dagegen unterhält das Ballspiel des Disputes die Aufmerksamkeit, und was noch mehr ist, der Leser findet nicht bloß Aufklärung für sich, sondern begegnet nicht selten in den schlagfertigen Repliken manchem trefflich zugespitzten Redepfeil für ähnliche Wortkämpfe. Vielleicht hätte an einzelnen Stellen auch der Gegenrede, wenigstens den ernsteren Einwürfen etwas mehr Aufmerksamkeit und Bedeutung geschenkt werden müssen, ebenso wäre für den

gewöhnlichen Leser eine Zurückführung der Behauptung auf allgemeine Grundgesetze bisweilen sehr erwünscht gewesen.

Wir möchten zum Schlusse noch aufmerksam machen auf die äußerst einfache, aber wunderbar rührende Erzählung eines allem Anscheine nach jüngeren Schriftstellers. Wie der Sohn eines irischen Martyrers sich entschließt, Priester zu werden, um seine verarmte Familie zu unterstützen, und wie er dann unter allerlei Mühsalen diesen Plan glücklich ausführt, das ist in der That kein sehr verführerischer Stoff für gewöhnliche Romanschreiber. Franz Richter aber hat es verstanden, denselben so zu verarbeiten, daß nicht bloß eine treffliche Erzählung, sondern auch ein herrliches Culturbild Irlands am Anfang dieses Jahrhunderts zu Stande kam. Wie Irlands unsägliche Leiden den epischen Hintergrund zu des **„armen Studenten“** Bestrebungen und Mühsalen bilden, so fällt auch der erste Morgenstrahl von Irlands Befreiung auf den Altar, an dem der „arme Student“ sein erstes heiliges Opfer feiert. Der Verfasser hat diese glückliche Verschmelzung des Persönlichen mit dem Nationalen auf die natürlichste und einfachste Weise zu Stande gebracht. Pauls Vater starb als Martyrer für Irlands Freiheit und Glauben, seine Güter kamen in die Gewalt des Verräthers „Ehren Sam“; wie Paul dann in der höchsten Noth, von tödtlicher Krankheit kaum genesen, an der Heerstraße liegt, begegnet ihm jener, der sowohl die Rechte seiner Familie als die Freiheit seines Landes vertheidigen soll. Der Ankläger Ehren Sam's tritt ein Jahr nachher in das englische Parlament, und wie der alte Mack dem mächtigen Worte dieses den väterlichen Hof verdankt, so jauchzt ganz Irland ihm bald als seinem Befreier zu, als dem einzigen, großen Daniel O'Connell! Auch die Ausführung dieses durchaus glücklichen Gedankenganges ist dem Schriftsteller trefflich gelungen. Die Schilderung ist gewissenhaft und treu, der Dialog natürlich und lebendig, der Gang der Handlung rasch und motivirt, die Sprache im Ganzen einfach und edel. Nur möchten wir uns erlauben, auf sorgfältigere Vermeidung von Provinzialismen (z. B. S. 37: „er wurde gewahr, daß sein Ranzen anfangs drücke“, statt: anfing zu drücken u. s. w.) hinzuweisen. Sodann glauben wir auch, daß der Gebrauch einiger Diminutive bisweilen etwas gekünstelt herauskommt, und die Localfarbe viel besser erzielt worden wäre, wenn die plattdeutschen Schleifungen einzelner Worte fortgeblieben wären. Nicht in der „Verbauerung“ der Worte liegt der Volkston, sondern in dem natürlichen Ausdruck volksthümlicher Gedanken. Übrigens sind diese kleinen Fehler selten, und da der Schriftsteller so ausnehmend glücklich viel größere Schwierigkeiten überwunden hat, können wir uns nur der Hoffnung hingeben, er werde sein schönes Talent immer mehr zum Besten der guten Sache ausbilden und uns auch im Laufe der Zeit mit einem größeren, in demselben gesunden Geiste entworfenen und mit gleicher Liebe und Sachkenntniß geschriebenen Werke erfreuen.

Wir können den Jahresschluß nicht vorübergehen lassen, ohne ein Wort der Empfehlung zu Gunsten unserer katholischen illustrirten Zeitschriften zu sagen. Wir haben bereits ein anderes Mal ausführlicher über diesen Gegenstand gesprochen und damals, wo es nöthig schien, einzelne Ausstellungen

nicht verschwiegen. Es freut uns daher um so mehr, in den seitherigen Lieferungen der betreffenden Zeitschriften ein Streben nach Abstellung jener Mängel von Zeit zu Zeit stärker hervortreten zu sehen. Die **„Katholischen Missionen“** — um mit der Religion zu beginnen — setzten in gewohnter Weise ihr apostolisches Wirken fort. Nicht bloß suchen sie ihren Lesern ein Gesammtbild der ausländischen Missionsthätigkeit zu bieten, sondern auch die Aufmerksamkeit jedesmal auf jene Punkte hinzulenken, wo eine materielle oder geistige Hilfe am dringendsten geboten ist. Wie tief in die Liebe des Volkes diese Wirksamkeit der Zeitschrift schon eingedrungen ist, beweisen die zahlreichen Almosen, welche trotz der für unser eigenes Vaterland so schlimmen Zeiten die einzelnen Nummern der Missionen zu verzeichnen haben. Im Interesse ihres heiligen Zweckes wünschen wir daher dieser Zeitschrift eine immer weitere Verbreitung und empfehlen sie vorzüglich der Aufmerksamkeit des hochw. Pfarrklerus als ein recht geeignetes Mittel, in den Herzen der Gläubigen den Geist des Seeleneifers und lebendigen Glaubens zu vermehren. Auch die beiden weltlichen Unterhaltungsschriften, die **„Alte und neue Welt“** sowohl als der **„Deutsche Hausschatz“**, haben sich verdientermaßen die Gunst des Publikums erworben, und wir können im Hinblick auf die stets wachsende Verbreitung derselben jetzt ohne Sorge in die Zukunft blicken. Ihr Bestehen ist gesichert, und wir Katholiken haben endlich auch illustrirte Zeitschriften, die wir kühn mit den liberalen vergleichen dürfen.

Beide Blätter zeigen in den Probenummern des neuen Jahrganges eine verdoppelte Anstrengung, sich soviel möglich dem Ideal einer katholischen Unterhaltungszeitschrift zu nähern. Möge daher ein anhaltendes und wo nöthig noch regeres Entgegenkommen der Lesewelt den Unternehmern neuen Muth und neue Mittel zur Ausführung ihres schönen Planes an die Hand geben.

W. Kreiten S. J.

Miscellen.

Inhalt der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschriften. (Vgl. XII. S. 233.)

La Civiltà cattolica. Heft 654: La nuova società cattolica. — La storia della città di Roma di F. Gregorovius. (Fortsetzung.) — Il Razionalismo e la libertà del pensiero. — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 655: Delle fortificazioni di Roma. — Della conoscenza sensitiva. XLIV. XLV. — La storia della città di Roma etc. (Fortsetzung.) — Le Gemelle africane. (Fortsetzung.)

Heft 656: Del Regionalismo in Italia. — Delle filosofie della storia. — La storia della città di Roma etc. (Fortsetzung.) — Violenze russe contro i Polacchi greci-uniti dell' impero. — Archäologisches.

Heft 657: Una stolta speranza del liberalismo italiano. — Della essenza e delle perfezioni di Dio. — Il congresso sozialista di Gand. — La scienza materialistica e le cause finali.

Heft 658: Dell' unità politica in Italia. — Le elezioni dei deputati in Francia. — Della conoscenza sensitiva. XLVI. XLVII. — I tre principii nelle elezioni Francesi. — Naturhistorisches.

Ausserdem in jedem Heft Recensionen, Freimaurerisches, kirchliche und politische Nachrichten.

Études religieuses etc. Septembre. St. François de Sales, docteur de l'Église. (P. Desjardins.) — Caractères distinctifs de l'hallucination. II. (P. de Bonniot.) — La chute de St. Pierre. (P. de Monfort.) — Les billets d'enterrement au XVIII[e] siècle. (P. Clauer.) — Époque de l'érection des évêchés de France. (Fortsetzung. P. Colombier.) — Les grands mots. (P. Longhaye.) — Les derniers instants du P. Bourdaloue. (P. Lauras.) — Les Bactéries et l'infection charbonneuse. (P. Pepin.)

Octobre. Les énigmes de Ninive et de Babylone. (P. Brucker.) — Époque de l'érection des évêchés de France. (Schluss. P. Colombier.) — Jeanne d'Arc a-t-elle été hallucinée? (P. de Bonniot.) — St. François de Sales, docteur de l'Église. II. (P. Desjardins.) — Les écrits populaires de Jean Grange. (P. Marquigny.) — Le tiers de sol trouvé à Montmartre. (P. Verdière.) — Les Jésuites dans les prisons de Maredine en Mésopotamie. (P. Abougit.)

Novembre. De la cause des apparitions. (P. de Bonniot.) — Question orientale. La Bulgarie et les Bulgares. (P. J. Brucker.) — St. François de Sales. III. (P. Desjardins.) — Quelques commentaires sur le Syllabus (P. Desjaques.) — Molière et Louis Veuillot. (P. Longhaye.) — Autographes et in-

édits. (P. Colombier.) — Les Juifs en Chine. (P. Sommervogel.) — L'église catholique sous le gouvernement Russe. (P. Martinov.)

Bibliographie und Varia in jeder Nummer.

The Month etc. October. French Parties and English Sympathies. — St. Paul on Rationalism. (Rev. Rickaby.) — Historical Geography in the XVII. Century. III. — The schools of Charles the Great. (Rev. Harper.) — The Ethics of Belief. II. (H. W. Lucas.) — Alfred the Great. III. (Rev. Knight.) — A discovery in 1628. (Rev. Mac Leod.) — Our Father Man. (Rev. Rickaby.)

November. Bourdaloue and his Contemporaries. I. — The Ethics of Belief. III. (H. W. Lucas.) — The Early History of the Vulgate. (Rev. Clarke.) — Historical Geography in the XVII. Century. IV. — Alfred the Great. IV. (Rev. Knight.) — European Turkey in time of peace. (Rev. Mac Leod.) — Pope Adrian VI. (C. W. Robinson.)

Recensionen und Bemerkungen über Tagesereignisse in jeder Nummer.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. 4. Die zureichende Gnade im Thomismus. (P. Limbourg.) — Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien um 600. (P. Grisar.) — Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums. (P. Wieser.) — Lichtpunkte im Dunkel des 10. Jahrhunderts. (P. Kobler.) — Recensionen, Bemerkungen und Nachrichten.

Die Katholischen Missionen. Unter Mitwirkung einiger Priester der Gesellschaft Jesu herausgegeben von F. J. Hutter. October. Ausflüge im Libanon. (Schluß.) — Aus dem hohen Norden Amerika's. (Fortsetzung.) — Nachrichten aus Polynesien, Ostindien, Mesopotamien. — Miscellen. — 7 Illustrationen.

November. Bombay und seine Umgegend. (Fortsetzung.) — Aus Ecuador. — Die staatlichen Wirren in Japan. — Nachrichten aus China, Ostindien, Madagascar. — Miscellen. — 8 Illustrationen.

December. Bombay und seine Umgegend. (Schluß.) — Aus dem hohen Norden Amerika's. (Fortsetzung.) — Die katholische Kirche auf Neu-Seeland. (Schluß.) Nachrichten aus Polynesien und Ostindien. — Miscellen. — 7 Illustrationen.

Beilage für die Jugend: Nr. 5 und 6. Aus Haimen. (Nach einigen Briefen des hochw. P. Albert Tschepe.) — 4 Illustrationen.

Princeton University Library
32101 074719723

Digitized by Google